

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 4^e édit., 1 vol. in-16, 400 pp. Paris, Desclée De Brouwer et C^{ie}, 76^{bis}, rue des Saints-Pères. 20 fr.

Le Réalisme du Principe de finalité, 1 vol in-8^o, 368 pp. chez le même éditeur. 20 fr.

Dieu, son existence et sa nature, solution des antinomies agnostiques, 6^e édition, 1 vol. g^d in-8^o, 820 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris. 50 fr.
Traduit en anglais.

Les Perfections divines, Extrait du précédent, sans discussions philosophiques, 340 p. G. Beauchesne (traduit en italien). 18 fr.

De Revelatione ab Ecclesia proposita, 3^e édit., 2 vol. g^d in-8^o, 564-482 pp. Rome, Ferrari, et Paris, Gabaldá. 55 fr.
Edition abrégée, 1 vol. g^d in-8^o. Ferrari et Lethielteux. 40 fr.

Perfection chrétienne et contemplation, 2 vol. in-8^o de 424-514 pp. Paris, Desclée et C^{ie}, rue Saint-Sulpice, 30. 7^e éd. 35 fr.
Traduit en allemand et en italien.

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, 2 vol. in-8^o de 451 et 470 pp. Juvisy près Paris, Éditions du Cerf (traduit en italien et en allemand). 35 fr.

La Providence et la Confiance en Dieu, 2^e éd. 1 vol. in-8^o de 410 pp. Paris, Desclée De Brouwer et C^{ie}, 76^{bis}, rue des Saints-Pères. 20 fr.
Traduit en allemand et en italien.

Les trois conversions et les trois voies, 1 vol. in-16, 194 pp. Éditions du Cerf, Juvisy. 5 fr.
Traduit en italien, en allemand, en polonais et en espagnol.

Le Sauveur et son amour pour nous, in-8^o de 472 pp. Éditions du Cerf, Juvisy. 20 fr.
Traduit en italien.

Le Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Nature et surnaturel) 1 vol. in 8^o, 343 pp. Paris, Desclée de Brouwer 20 fr.

Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

PROFESSEUR DE DOGME A L'ANGELICO, ROME
DE L'ACADEMIE ROMAINE DE ST-TOMAS

LA PRÉDESTINATION DES SAINTS ET LA GRÂCE

DOCTRINE DE SAINT THOMAS
COMPARÉE AUX AUTRES SYSTÈMES THÉOLOGIQUES

« Mes brebis entendent ma voix... Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais... Nul ne peut les ravir de la main de mon Père. »
(JOAN. x, 27.)



DESCLÉE DE BROUWER ET Cie, ÉDITEURS
76^{bis} et 78, rue des Saints-Pères, Paris (VII^e)

*Nos infrascripti de mandato Rev.mi Patriis Mag. Generalis
examinavimus opus cui titulus est La Prédestination des
Saints et la Grâce, conscriptum a R. P. Mag. Reg Garrigou-
Lagrange, atque declaramus nihil in eo contineri contra fidem
et mores, quin contra illud aptissimum iudicamus ad propa-
gandam et defendendam doctrinam Ecclesiae circa hanc
materiam momentosam; insuper est plane dignum traditione
doctrinali scholae thomisticae et Ordinis nostri.*

1 Aprilis 1935.

NIHIL OBSTAT

fr. MICHAEL BROWNE, Mag. in S. Theol.
fr. JACOBUS M. VOSTÉ, Mag. in S. Theol.

IMPRIMI POTEST

Fr. O. P. M. ST. GILLET,
Magister Generalis

IMPRIMATUR

Lutetiae Parisiorum, die 6^e februarii, 1936.
V. DUPIN, v. g.

SANCTAE DEI GENITRICI

MATRI DIVINAE GRATIAE

IN SIGNUM GRATITUDINIS ET FILIALIS OBEDIENTIAE

AVANT-PROPOS

En deux ouvrages parus depuis plusieurs années, *Dieu, La Providence et la confiance en Dieu*, nous avons déjà traité des fondements de la doctrine de la prédestination, sans y aborder directement ce grand sujet. Il importait de l'étudier en lui-même. L'occasion nous en a été fournie du fait que nous avons dû composer pour le *Dictionnaire de Théologie catholique* les articles Prédestination, Providence et Prémotion, après plusieurs études parues sur ces problèmes en différentes revues. (1)

On trouvera ici la substance de ces divers travaux et leur synthèse.

Nous avons conservé dans le titre l'expression chère à saint Augustin, la prédestination des saints, pour rappeler que la prédestination à la grâce seulement, qui ne conduit pas de fait à la vie éternelle, n'est pas la vraie prédestination, puisque celle-ci inclut le don de la persévérence finale.

Dans une première partie nous étudierons la notion de prédestination selon l'Écriture, la doctrine de l'Église, les principales difficultés du problème, la méthode à suivre, la classification des systèmes théologiques, puis la position de saint Augustin.

Dans la deuxième partie nous retracerons l'histoire des diverses solutions de ce grand problème en insistant sur la doctrine de saint Thomas que nous comparerons aux essais proposés après lui, notamment à ceux des théologiens venus après le Concile de Trente.

Dans une troisième partie nous traiterons de la grâce, surtout de la grâce efficace par laquelle se réalisent dans le temps les effets de la prédestination : vocation, justification, mérites. Nous étudierons principalement les rapports de la grâce efficace avec la grâce suffisante offerte et même donnée à tous.

L'ouvrage est tout entier orienté vers la conciliation de deux principes : celui de prédilection et celui du salut

(1) Cf. *infra*, p. 322.

possible à tous. D'une part, *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu* (1). D'autre part, *Dieu ne commande jamais l'impossible*, mais rend *réellement possible* à tous les adultes l'accomplissement des préceptes qui s'imposent à eux, à l'heure même où ils s'imposent, quand ils les connaissent et comme ils les connaissent.

L'intime conciliation de ces deux principes nous dépasse. Nulle intelligence créée, angélique ou humaine, ne saurait la voir, avant d'avoir reçu la vision béatique. Mais il importe de maintenir autant le premier de ces principes que le second, autant le second que le premier. Ils s'équilibrent l'un l'autre et la juste idée que l'histoire de la théologie et la connaissance approfondie de la doctrine de saint Thomas nous permettent de nous faire de chacun d'eux, nous laissent pressentir comment ils se concilient intimement, comment s'unissent l'infinie Miséricorde, l'infinie Justice et la souveraine Liberté dans l'éminence de la Déité ou de la vie intime de Dieu.

* *

Il n'est pas inutile d'étudier de nouveau aujourd'hui ces grandes questions, d'autant plus que le monde moderne méconnaît très souvent la réalité et le prix de la grâce divine, sans laquelle pourtant nous ne pouvons rien faire dans l'ordre du salut.

L'éternelle actualité du problème étudié en ces pages apparaît particulièrement à la lumière de ces réflexions que nous lisons dans le beau livre de notre ami J. Maritain, *Science et Sagesse*, qui vient de paraître, pp. 43-47 :

« *In mysterio Incarnationis*, dit saint Thomas (2), *magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam projectus humanae naturae, quasi præexistentis, in Deum.* » Dans le mystère de l'Incarnation le mouvement de descente de la divine plénitude dans les profondeurs de la nature humaine importe plus que le mouvement d'ascension de la nature humaine vers Dieu.

Il y a ainsi un double mouvement dans l'univers chrétien. Et celui par lequel il monte vers Dieu n'est qu'une suite de celui par lequel Dieu descend en lui, et qui est premier. Et plus il

(1) Cf. SAINT THOMAS, I^a, q. 20, a. 3.

(2) III^a q. 34, a. 1, ad 1^m.

s'ouvre à ce mouvement par où Dieu se donne, plus s'éveille en lui le mouvement par où il se donne à Dieu. Car la grâce vivifie, et n'est pas, comme le pensait Luther, un manteau jeté sur un mort. Activée dans ses profondeurs, la créature sort du sommeil, elle devient tout entière vigilance et activité : au terme, activité par excellence, activité d'amour et de contemplation, et de surabondance ; mais aussi, et pour y conduire, activité morale et ascétique, pratique et militante...

» Lorsque l'homme a cru que ce mouvement *second* était le mouvement *premier*, lorsque dans l'âge de l'humanisme anthropocentrique, qui est un pélagianisme en action, il a oublié que Dieu a la première initiative de l'amour, comme du bien, comme de l'être, et a fait comme si le progrès de la créature avait le pas sur le *descensus divinae plenitudinis in eam*, le monde chrétien (1) travaillé par le triple ferment de la Renaissance, du rationalisme et de son contraire janséniste ou protestant (lequel, en annihilant l'homme du côté des choses divines, l'exaltait pour autant du côté des biens terrestres), le monde chrétien devait inévitablement se dissoudre...

» Au sein même de la fidélité, dans l'obéissance chrétienne elle-même restée fidèle à l'intégrité de la révélation, il peut arriver, car la grâce est chose cachée, que le mouvement d'ascension de la créature vers Dieu, son effort, — absolument requis d'ailleurs, indispensable — pour parvenir à la perfection spirituelle, masque à nos yeux le mouvement de descente et le don de l'amour incrémenté dans la créature ; alors une discordance s'établira, et s'aggravera, entre la réalité de la vie chrétienne et la façon dont on en prend conscience et dont on entend la vivre ; la religion deviendra, comme on dit, de moins en moins *existentielle*, les apparences l'emporteront, on vivra d'apparences ; on croira toujours à la grâce, mais on fera comme si elle n'était qu'un fronton sur un monument, et comme si, même sans elle, à supposer que par hasard elle n'opérât point, les choses devraient encore tenir, par des secours et des états humains suffisamment précautionneux ; de telles époques travaillent à contre-courant de la grâce, comment s'étonner de leur anémie ?

» Eh bien le moyen-âge n'était pas une époque comme celle-là. L'énorme activité humaine qu'il manifeste, et qui peut faire illusion à l'historien, ne lui faisait pas illusion à lui-même. Il savait que cette grande œuvre constructive n'était que le masque d'un mystère invisible d'amour et d'humilité. Il obéissait à la loi de l'Incarnation, qui continuait d'accomplir en lui ses effets... La chrétienté médiévale savait pratiquement que le Verbe est descendu dans la chair et que le Saint-Esprit suit ce mouvement,

(1) L'auteur entend ici non pas l'Église, mais la chrétienté, c'est-à-dire, l'ensemble des peuples unis officiellement par leur législation même à l'Église, ce qui vise surtout l'état de l'Europe telle qu'elle était avant le protestantisme.

qu'il descend aussi. Elle ouvrirait l'univers de la connaissance au fleuve qui le parcourt de degré en degré. Et c'est ainsi qu'alors cet univers a pu connaître l'ordre de la sagesse, a vu s'accomplir en lui, pour un temps, la rencontre pacifique et l'harmonie des sagesse : la sagesse infuse, la sagesse théologique et la sagesse métaphysique. »

Nous voudrions exposer ici ce que fut l'union de ces trois sagesse en saint Thomas à propos d'un des plus grands problèmes, à propos de cette partie éminente de la Providence divine qui s'appelle la Prédestination.

Dans le désarroi où se trouve actuellement l'Europe, et quand on pense à ce qui se passe depuis plusieurs années en Russie, au Mexique, à ce qui est arrivé récemment en Espagne, il est bon de se rappeler la parole du Seigneur relative à la prédestination, parole qui s'accomplira infailliblement malgré toutes les difficultés : « *Mes brebis entendent ma voix... Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais... Nul ne peut les ravir de la main de mon Père* » (JEAN, X, 27). Il convient aussi de se rappeler que saint Paul voit dans la prédestination un grand motif d'espérance, lorsqu'il écrit (ROM., VIII, 28) : « *Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils... Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés... justifiés... et glorifiés.* » Il dit aussi (ÉPHÈS., I, 3) : « *Béni soit Dieu... qui nous a bénis dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux ! C'est en lui qu'il nous a élus dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui..., pour faire éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé.* »

I^e PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE ET LES SYSTÈMES THÉOLOGIQUES

Dans cette première partie, nous rappellerons d'abord la notion de la prédestination que nous donne l'Écriture, puis nous verrons les déclarations de l'Église formulées à l'occasion des hérésies opposées entre elles; nous saisirons mieux ainsi l'état de la question et le point précis de la difficulté du problème. Nous classerons ensuite les différentes conceptions théologiques, qui doivent être exposées au cours de cet ouvrage. A la fin de cette première partie, nous rappellerons la position de saint Augustin et celle de ses premiers disciples, qui exerça une très profonde influence sur toute la théologie médiévale.

CHAPITRE I^e

NOTION ET EXISTENCE DE LA PRÉDESTINATION SELON L'ÉCRITURE

L'Évangile est la bonne nouvelle de la Rédemption qui doit être prêchée à tous, selon la parole du Sauveur : « Allez, instruisez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, et enseignez leur à observer tout ce que

je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde» (Math., xxviii, 19). Saint Paul dit de même (I Tim., ii, 4) : « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.* Car il y a un seul Dieu et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous ».

Dieu ne commande jamais l'impossible et il rend *réellement possible* à tous l'accomplissement de ses préceptes à l'heure où ils obligent et dans la mesure où ils sont connus.

Cependant il y a des âmes qui, par leur faute, se perdent et parfois des âmes qui ont approché de très près le Sauveur, comme le fut celle du « fils de perdition » (Joa., xvii, 12).

Il en est d'autres, les élus, qui seront infailliblement sauvés; parmi eux, des enfants qui meurent peu après le baptême, et des adultes qui, par la grâce divine, non seulement peuvent observer les préceptes, mais *les observent de fait* et obtiennent le don de la persévérence finale.

Jésus dit à son Père, dans l'oraison sacerdotale (Joa., xvii, 12) : « *J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés et aucun d'eux ne s'est perdu*, sinon le fils de perdition, afin que l'Écriture fut accomplie ». — D'une façon plus générale il dit encore (Joa., x, 27) : « *Mes brebis entendent ma voix, je les connais, et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle; et elles ne péiront jamais, et personne ne les ravira de ma main.* Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et personne ne peut les ravir de la main de mon Père. Le Père et moi nous sommes un ».

Il y a des élus, choisis de toute éternité par Dieu.

Jésus en parle à plusieurs reprises : « Il y a, dit-il, beaucoup d'appelés, peu d'élus » (Math., xxii, 14). Il annonce la destruction de Jérusalem, la grande détresse de ces temps d'épreuve et ajoute : « Si ces jours n'étaient abrégés, personne ne serait sauvé; mais, à cause des élus, ces jours seront abrégés » (Matth., xxiv, 22).

* * *

Toutes ces paroles du Sauveur se précisent par ce que nous dit saint Paul de la prédestination, par laquelle Dieu dirige et conduit infailliblement les élus à la vie éternelle.

On lit dans la I^e Cor., iv, 7 : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'ais reçu?* Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu? » C'est le commentaire de la parole du Maître : « *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* » (Joa., xv, 5). Saint Paul dit aussi (Philipp., ii, 13) : « *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* ».

Il parle enfin très explicitement de la prédestination, lorsqu'il écrit (Ephes., i, 4-7) : « Béni soit Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux en Jésus-Christ ! *En lui, Dieu nous a élus, avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui*, nous ayant prédestinés dans son amour à être ses enfants d'adoption par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son (Fils) bien aimé. »

Plus clairement encore il est dit, Rom., viii, 28-30 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien

de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car *ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés* à être semblables à l'image de son Fils, afin que son Fils fût le premier né entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ».

Il faut remarquer, avec saint Augustin, saint Thomas, saint Robert Bellarmin, que, dans ce dernier texte, là où il est dit : « *quos præscivit et prædestinavit*, ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés », il ne s'agit pas de la prescience divine de nos mérites. Cela n'aurait aucun fondement chez saint Paul et s'opposerait à plusieurs de ses textes, en particulier au précédent et à ceux qui vont suivre. Le sens est : « ceux que Dieu a connus d'avance d'un regard de bienveillance »; c'est une acception fréquente du verbe «connaître» dans la Bible; cf. Rom., xi, 2 : « non repulit Deus plebem suam, quam præscivit »; cf. Matth., vii, 23; Gal., iv, 9; I Cor., viii, 3; XIII, 12; II Tim., ii, 19; Ps., i, 6. Cette exégèse de saint Augustin, de saint Thomas et de saint Robert Bellarmin est conservée aujourd'hui par le P. Lagrange, le P. Allo, Zahn, Julicher, etc. (1).

(1) De ce texte capital (Rom., VIII, 28-30) le Père Lemonnier, O. P., a expliqué le sens profond (*Dict. de Théol. Cathol.*, art. Prédestination : La prédestination selon l'Écriture).

Il remarque que l'intention de Dieu y est manifestée par deux actes d'abord, la préconnaissance : *ceux qu'il a préconnus* (29); puis la prédestination : *ceux qu'il a prédestinés* (30). Mais l'acte d'intention initiale semble passé sous silence. En réalité, remarque le P. Lemonnier, il est indiqué dans la clause finale du v. 29 : « *afin qu'il (le Fils) soit un premier-né parmi de nombreux frères* » : « La voilà cette intention divine... Cette intention étant pré-supposée, il suffit d'aviser aux moyens de la réaliser, c'est-à-dire de les discerner et d'en décréter la mise en œuvre. Ce discernement c'est la préconnaissance; ce décret, c'est la prédestination. L'une

Dans l'Épître aux Romains IX-XII, saint Paul expose aussi la souveraine indépendance de Dieu dans la dispensation de ses grâces : les juifs, qui étaient le peuple élu, sont rejetés à cause de leur incrédulité, et le salut est annoncé aux païens, par suite de l'endurcissement d'Israël. L'Apôtre prédit pourtant la conversion finale et le salut des juifs, et il formule *le principe de préférence*, qui s'applique aux peuples et aux individus (1) : (Rom., ix, 14) « Que dirons-nous ? Y a-t-il en Dieu de l'injustice ? Loin de là ! Car il dit à Moïse : *Je ferai miséricorde à qui je fais miséricorde, et j'aurai compassion de qui j'ai compassion*. Ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde ».

D'où la conclusion (Rom., xi, 33) : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen ! »

* *

Nous reviendrons plus loin sur le sens littéral et la portée de ces textes, en exposant le fondement scripturaire de la doctrine de saint Thomas. Il suffit

et l'autre s'avèrent actes de la raison pratique mue par une intention présupposée ».

Le P. Lemonnier insiste sur le caractère gratuit du propos divin, raison de notre salut et de notre appel. Il semble que cette gratuité doive être étendue à la prédestination elle-même (cf. II Tim., I, 9; Ephes., I, 11; Tit., III, 5).

(1) Cf. P. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, 1916, c. IX, p. 244.

pour l'instant de noter avec les thomistes et avec saint Robert Bellarmin (1) ce que dit l'Écriture de la gratuité de la prédestination à la vie éternelle.

On établit que tel est l'enseignement de l'Écriture, car elle affirme à ce sujet trois choses incontestables :

1^o Dieu a élu certains hommes (Matth., xx, 16; xxiv, 31; Luc., xii, 32; Rom., VIII, 33; Ephes., 1, 4).

2^o Dieu les a élus efficacement, pourqu'ils parviennent infailliblement au ciel : Matth., xxiv, 24; Joa., vi, 39; Joa., x, 28 : « mes brebis ne périront jamais; personne ne les ravira de ma main »; Rom., VIII, 30 : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ».

3^o Dieu a choisi ses élus d'une façon toute gratuite avant toute prévision de leurs mérites : Luc., XII, 32 : « Ne crains point, petit troupeau, car votre Père a trouvé bon de vous donner le royaume »; Joa., XV, 16 : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis et je vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure »; Rom., XI, 5 : « Dans le temps présent, il y a un reste (en Israël) selon l'élection de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres; autrement la grâce n'est plus une grâce »; Ephes., 1, 4 : « En lui (en Jésus-Christ) Dieu nous a élus avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints », et non pas parce que nous l'étions, ou parce qu'il a prévu que nous le serions par nous-mêmes. Rom., VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus d'avance (avec bienveillance), il les a prédestinés à être semblables à l'image de son Fils ».

De tous ces passages de l'Écriture saint Augustin

a tiré cette définition restée classique : « *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur.* La prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés » (*De dono perseverantie*, c. XIV). Encore plus explicitement saint Augustin écrit (*De Prædestinatione sanctorum*, c. X) : « *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* Par sa prédestination, Dieu a prévu ce qu'il devait faire, pour conduire infailliblement ses élus à la vie éternelle ».

(1) *De Gratia et libero arbitrio*, I. II, c. IX-XV.

CHAPITRE II

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

La doctrine de l'Église sur ce point s'est formulée contre l'hérésie pélagienne d'une part et d'autre part contre le prédestinatianisme, le protestantisme et le jansénisme.

*Déclarations de l'Église contre le pélagianisme.
et le semi-pélagianisme*

Le sens et la portée des déclarations de l'Église contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme apparaissent, si l'on se rappelle les principes de ces doctrines condamnées et ce qui en découle par rapport à la prédestination.

1. *Les pélagiens* tenaient que la grâce n'est pas nécessaire pour accomplir les préceptes de la loi chrétienne, mais seulement pour les accomplir avec plus de facilité et que nous pouvons par les bonnes œuvres naturelles mériter la première grâce. Dès lors, ils disaient que la prescience des bonnes œuvres, soit naturelles, soit surnaturelles, est cause de la prédestination. Le pélagianisme fut condamné d'abord, en 416, aux deux conciles de Carthage et de Milève, puis au concile de Carthage de 418 (dont les canons ont été attribués à tort au II^e concile de Milève). Parmi ces derniers, le canon 6 (ou 5) vise spécialement la doctrine ci-dessus : *Possumus sine gratia implere divina mandata... gratia non est necessaria nisi ad ea facilius implenda.*

2. *Les semi-pélagiens*, comme on le voit par les lettres de saint Prosper et de saint Hilaire à saint Augustin, admettaient : 1^o que l'homme peut sans la grâce avoir le commencement de foi et de bonne volonté, qui est l'*initium salutis*, et qu'il peut persévéérer sans secours spécial jusqu'à la mort; 2^o que Dieu veut également le salut de tous les hommes, bien que des grâces spéciales soient accordées à quelques privilégiés; 3^o que, par suite, la prédestination s'identifie avec la prescience de l'*initium salutis* et des mérites par lesquels l'homme persévére dans le bien sans secours spécial; quant à la réprobation (négative), elle s'identifie avec la prescience des démerités. Ainsi la prédestination et la réprobation (négative) suivent l'élection humaine, soit bonne, soit mauvaise.

De la sorte, le mystère de la prédestination, dont parle saint Paul, est supprimé. Dieu n'est pas l'*auteur*, mais seulement le *spectateur* de ce qui *discerne* les élus des autres hommes; les élus ne sont pas plus aimés et plus aidés.

Quant aux enfants morts avant l'âge de raison, les semi-pélagiens disaient : Dieu les prédestine ou les réprouve en prévoyant les œuvres bonnes ou mauvaises qu'ils auraient accomplies s'ils avaient vécu davantage. C'est là une prescience des futurs conditionnels ou futuribles, antérieure à tout décret divin, qui fait penser à la théorie de la science moyenne proposée plus tard par Molina. De la sorte, des enfants seraient réprouvés pour des fautes non commises, répondirent les adversaires de cette doctrine.

Contre ces principes, saint Augustin, surtout dans les écrits de la fin de sa vie, le *De prædestinatione sanctorum*, et le *De dono perseverantiae*, montra par

le témoignage de la sainte Écriture : 1^o que l'homme ne peut, sans une grâce spéciale et gratuite, avoir l'*initium salutis* et qu'il ne peut persévéérer jusqu'à la fin sans un secours spécial et gratuit; 2^o que Dieu ne veut *pas également* le salut de tous les hommes; 3^o que les élus, comme leur nom l'indique, sont *plus aimés et plus aidés*, que l'élection divine est donc antérieure à la prévision des mérites, lesquels sont le fruit de la grâce.

Le concile d'Orange qui condamna, en 529, le semi-pélagianisme, en empruntant beaucoup de ses formules à saint Augustin et à saint Prosper, réprouva, selon tous les historiens, les négations semi-pélagiennes de la *gratuité* de la grâce et de sa *nécessité* pour l'*initium salutis* et la *persévérence finale*. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 176, 177, 179, 183; cf. concile de Trente, *ibidem* n. 806.

C'est là un minimum, admis par tous, mais bien des historiens et des théologiens, parmi lesquels les thomistes et les augustiniens, voient dans le sens obvie des termes du II^e concile d'Orange, comme dans celui de plusieurs paroles de saint Paul, une autre affirmation, celle de l'*efficacité* intrinsèque de la grâce, présupposée par le principe de prédilection.

Nous allons y revenir. Mais quoi qu'il en soit, du minimum admis par tous résultent trois propositions enseignées par tous les théologiens catholiques : 1^o La prédestination à la première grâce n'a pas pour cause la prévision des bonnes œuvres naturelles, ni d'un commencement naturel du salut; — 2^o la prédestination à la gloire n'a pas pour cause la prévision de mérites surnaturels qui durerait sans le don spécial de la persévérence finale; — 3^o la prédestination *adæquate sumpta*, en tant qu'elle comprend toute la série des grâces depuis la première

jusqu'à la glorification, est gratuite ou antérieure à la prévision des mérites.

* * *

Mais ces trois propositions admises par tous les théologiens catholiques ne sont pas entendues de la même manière par les thomistes et augustiniens d'une part et par les molinistes et congruistes de l'autre.

a) *La première proposition* relative à l'*initium salutis* est entendu par Molina conformément à son principe : *Quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus natura- libus conatur efficere quod in se est, a Deo confertur gratia præveniens* (propter Christi merita). *Concordia*, q. xiv, a. XIII, disp. x, ed. de Paris 1876, p. 43, cf. p. 564. Les thomistes et les augustiniens entendent cette proposition en cet autre sens : *Facienti quod in se est cum auxilio gratiæ actualis, Deus non denegat gratiam habitualem*; ce qui sauvegarde beaucoup plus la *gratuité* et de la grâce actuelle et de la grâce habituelle définie au concile d'Orange. Denzinger, n. 176-178, 199, 200.

b) *La seconde proposition*, relative à la persévérence finale, est entendue par les molinistes et les congruistes en ce sens que la grâce actuelle de persévérence finale est *extrinsèquement efficace* selon la prévision de notre consentement par la science moyenne.

Les thomistes et les augustiniens entendent au contraire que cette grâce est *intrinsèquement efficace*, ce qui paraît beaucoup plus conforme aux termes du can. 10 du concile d'Orange : *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel ut in bono possint opere perdurare* (Denzinger, n. 183). Ce can. 10 est extrait

de saint Prosper *Contra Collatorem*, c. xi, n. 31-36. *P. L.*, t. xlv, col. 1815; or, saint Prosper suit saint Augustin, qui considère la grande grâce de la persévérence finale, propre aux élus, comme efficace par elle-même, *gratia quæ a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.* (*de Praedest sanctorum*, c. 8). Molina dit au contraire, en se séparant comme il le reconnaît de saint Augustin (*Concordia*, éd. de Paris, 1876, pp. 51, 230, 231, 548) : *Fieri potest ut, duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Imo fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius longe minori convertatur.* Ce qui paraît difficilement conciliable avec ce que le concile de Trente (Denzinger, n. 806) affirme du grand don de la persévérence finale : *(quod) non potest aliund, haberi nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere* (*Rom.*, xiv, 4) *ut perseveranter stet, et eum, qui cadite restituere;* toutes expressions qui paraissent exprimer une grâce efficace par elle-même et non pas par notre consentement prévu. Aussi le concile de Trente (Denzinger, n. 826) appelle-t-il ce don *magnum et speciale donum perseverantiae.* On ne voit guère comment il se peut réduire à des circonstances opportunes, dans lesquelles Dieu a prévu que, de deux hommes *également aidés*, celui-ci persévérait et cet autre pas. N'est-ce pas diminuer le mystère, en diminuant le don de Dieu ?

Le concile de Trente dit aussi (Denzinger, n. 805) : « *Nemo, quandiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio, usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinorum, quasi verum esset, quod*

justificatus aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, *quos Deus sibi elegit* ».

En faveur de la doctrine augustinienne et thomiste on a aussi justement invoqué cet argument que, d'après le concile de Trente, la grâce de la persévérence finale ne peut être méritée au moins *de condigno*, car il y est dit que le juste peut mériter la vie éternelle, *si tamen in gratia decesserit* (Denzinger, n. 842), ce qui ne se mérite pas, puisque l'état de grâce et sa continuation, étant le principe du mérite, n'en peuvent être l'objet. Il suit de là que la prédestination à la grâce de la persévérence finale, qui est l'ultime disposition à la gloire, n'est pas *ex prævisis meritis*; et donc la prédestination à la gloire, qui ne fait qu'un avec elle, est aussi gratuite.

Si donc on veut affirmer que la prédestination à la gloire est *ex prævisis meritis*, il faut ajouter, ce qui paraît détruire cette affirmation : pourvu que Dieu *conserve gratuitement ces mérites jusqu'à la mort.* Et de fait Molina dit bien (c'est un minimum indispensable) : à condition que Dieu, selon son bon plaisir tout gratuit, veuille placer l'homme dans les circonstances, où il prévoit par sa science moyenne que cet homme persévéra. Par là, comme par sa théorie du pacte relative à l'*initium salutis*, (1) le molinisme évite le semi-pélagianisme; mais, aux yeux des

(1) Cette théorie du pacte entre Dieu et le Christ rédempteur se trouve ainsi exprimée dans la *Concordia* de Molina, disp. x, *ed. cit.*, p. 43 : « *Inter leges quas tam ipse Christus quam Pater aeternus statuerunt de auxiliis et donis, quae nobis Christus promeruit, mere gratis conferendis, una eaque rationi maxime consentanea fuit, ut quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere, quodin nobis est, praesto nobis essent auxilia gratiae, quibus ea, ut oportet ad salutem, efficieremus.* ».

thomistes, il paraît diminuer et la première grâce et le *magnum et speciale donum perseverantiae finalis*.

c) *Troisième proposition.* — Enfin s'il s'agit de la prédestination « *adæquate sumpta* », comprenant toute la série des grâces, tous les théologiens entendent bien contre les semi-pélagiens qu'elle est *gratuite* ou antérieure à la prévision des mérites. Molina le reconnaît, mais il ajoute : « *Præscientiæ, quam præ-destinatio ex parte intellectus includit, datur conditio ex parte usus liberi arbitrii sine qua non præexistisset in Deo* ». *Concordia*, q. xxiii, a. iv et v, disp. 1, membr. xi, ed. cit., p. 516. Les augustiniens et les thomistes entendent au contraire la prédestination adéquate en ce sens exprimé par saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 5 : *Impossible est quod totus præ-destinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine or dinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam*. Ainsi même la détermination libre salutaire est comprise tout entière dans l'effet de la prédestination : *non est enim distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima*. *Ibid.*

Il est clair que cette manière d'entendre la prédestination adéquate présuppose l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, et, par suite, la valeur absolue du principe de prédilection, tandis que l'interprétation moliniste et congruiste ne les présuppose pas.

Or saint Thomas paraît persuadé que la proposition *quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur totum sub effectu prædestinationis* est, avec l'efficacité intrinsèque de la grâce et le principe de prédilection, l'expression de la doctrine de saint

Augustin et de celle formulée par le II^e concile d'Orange.

Nous laissons au lecteur le soin d'en juger, en nous bornant à rapporter les principaux canons de ce concile.

Toute l'œuvre du salut et chacun des actes salutaires, en tout ce qu'il a de bon, y est attribué à Dieu. Can. 9 : *Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur*. Ce canon est extrait de la 22^e sentence de Prosper, tirée elle-même de saint Augustin. Il s'agit de la grâce efficace, qui, non seulement donne de *pouvoir* bien agir, mais qui fait bien agir : *Deus ut operemur, operatur*, cela en chaque acte libre salutaire, et l'on ne voit nullement que la détermination libre salutaire échappe comme détermination libre à la causalité divine; le sens obvie du texte est que Dieu l'opère en nous et avec nous, selon la parole de saint Paul : *Deus operatur in vobis velle et perficere*, Phil., II, 13. Il y a une grâce qui est efficace en ce sens qu'elle est *effectrix operationis*, bien qu'elle n'exclue pas notre coopération, mais la suscite, selon un mode mystérieux.

Le can. 12^e est une formule du principe de prédilection : *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito*. Extrait de la 56^e sentence de Prosper. Il suit immédiatement de là : *Tales magis amat Deus, quales futuri sunt meliores ipsius dono*. En d'autres termes, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. En rapportant ce canon, Denzinger, n. 185, renvoie à l'*Indiculus de gratia Dei*, *ibid.*, n. 134, où il est

dit : *Nemo aliunde Deo placet, nisi ex eo quod ipse donaverit* et donc nul ne plaît plus à Dieu qu'un autre, sans avoir plus reçu de Dieu. Si au contraire la grâce était rendue efficace *in actu secundo* par notre consentement, il arriverait que de deux hommes également aidés, l'un deviendrait meilleur, meilleur sans avoir été plus aimé, plus aidé, meilleur sans avoir plus reçu. Ce n'est pas ce que nous lisons dans le concile d'Orange, ni dans l'*Indiculus de gratia*, collection des déclarations de l'Église romaine, composée selon toutes vraisemblances par le futur pape saint Léon Ier. Ce recueil de déclarations de l'Église est reçu partout vers l'an 500. Voir en particulier, dans cet *Indiculus*, les n. 131, 133 : *Nemo, nisi per Christum libero bene utitur arbitrio*; n. 134, 135, 137, 141 : *Auxilio Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur... Agit quippe in nobis, ut, quod vult et velimus et agamus*; n. 142 : *Gratiæ Dei operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est*. S'il en est ainsi, comment l'acte salutaire, en tant que détermination libre, ne dépendrait-il pas de l'efficacité de la grâce, mais rendrait-il celle-ci efficace de fait?

Le principe de prédilection est encore exprimé sous d'autres formes dans le concile d'Orange; cf. can. 16 : *Nemo ex eo quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit*; can. 20 (n. 193) : *Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo*. Cet extrait de saint Augustin et de la 312^e sentence de Prosper signifie que tout bien dérive de Dieu soit comme auteur de la nature, soit comme auteur de la grâce, et donc que nul n'est meilleur, sans avoir plus reçu. C'est aussi le sens du can. 22 : « *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*. »

Si quid autem habet homo veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. Cet extrait de saint Augustin, *In Joannem*, tract. v, 19, parle de Dieu auteur des biens de la nature et des biens de la grâce, comme cela apparaît plus explicitement par le can. 19; il ne suit donc pas de là que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés; certaines ont une bonté morale d'ordre naturel, comme payer ses dettes, pourvoir à la vie de ses enfants; mais même cette bonté naturelle vient de Dieu, auteur de tout bien, et ce n'est pas indépendamment de lui que tel acte naturellement bon se trouve en tel homme plutôt qu'en tel autre, en qui est permis le péché contraire.

Tous ces textes du concile d'Orange, extraits des écrits de saint Augustin ou de saint Prosper, montrent que le moins qu'on puisse dire est ce qu'affirme dom H. Leclercq dans une note de sa traduction française de l'*Histoire des conciles*, de Hefele, t. II, p. 1102 : « Ce qui paraît fondé incontestablement, c'est l'adoption par l'Église (au concile d'Orange) de la théorie augustinienne dans les principes fondamentaux défendus contre les pélagiens et semi-pélagiens : péché originel, nécessité et gratuité de la grâce, dépendance absolue de Dieu pour tout acte salutaire ».

Il n'est donc pas étonnant que les augustiniens et les thomistes aient vu dans le sens obvie des termes de ce concile le principe de prédilection, principe qui suppose l'efficacité intrinsèque de la grâce. Ils voient de même ce principe dans les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate*, Phil., II, 13; *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7.

N'est-ce pas là ce que niaient les semi-pélagiens en disant que Dieu veut sauver *également* tous les hommes et qu'il n'est pas l'auteur, mais le spectateur, de ce qui *discerne* le juste de l'impie, et les élus des autres hommes?

Déclarations de l'Église contre le Prédestinatianisme.

Les déclarations de l'Église au concile d'Orange expriment un aspect du grand mystère qui nous occupe, l'autre aspect est exprimé par ce que l'Église a enseigné contre le prédestinatianisme, puis contre le calvinisme, le baïanisme et le jansénisme.

1. *Au Ve siècle.* — Le prêtre Lucidus, accusé d'avoir enseigné le prédestinatianisme, ou la prédestination au mal, rétracta au concile d'Arles, probablement en 473, l'opinion ainsi formulée (Denzinger, 16^e éd., n. 3026) : *Quod Christus Dominus Salvator noster mortem non pro omnium salute suscepit;... quod præscientia Dei hominem violenter impellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate qui pereunt... Item rejicio sententiam ejus qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam prædestinatos.* Lucidus en se retractant, affirma *eum qui periiit, potuisse salvari.* Sur la signification de l'affaire, voir le *Dict. de Théol. cath.*, art. LUCIDUS, t. IX, col. 1020. Il faudrait se garder d'attribuer une valeur trop grande aux décisions prises contre Lucidus. Elles sont le fait, on l'a dit, d'un milieu antiaugustinien.

2. *Au IX^e siècle.* — A propos des controverses du IX^e siècle relatives à la prédestination, il faut surtout citer les décisions des conciles de Quierzy ann. 853 (Denzinger, n. 316), de Valence, 855

(n. 320), de Langres, Toul et finalement de Thuzey (P. L., t. CXXVI, col. 123) (1).

De ces divers textes, il ressort que : 1^o Dieu veut d'une certaine manière sauver tous les hommes; 2^o qu'il n'y a pas de prédestination au mal, mais que Dieu a décreté de toute éternité d'infliger la peine de la damnation, pour le péché prévu d'impiété finale, péché dont il n'est nullement cause, mais qu'il permet seulement.

Le sens et la portée de ces deux propositions apparaissent par les canons des conciles dont nous venons de parler.

Par le can. 1 de Quierzy, est nettement exclue la prédestination au mal; pour ce qui est de la prédestination à la vie éternelle, elle apparaît comme une grâce, une miséricorde spéciale à l'égard des élus *quos per gratiam prædestinavit ad vitam, et vitam illis prædestinavit æternam.*

Le can. 2 porte : *Habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad matum, desertum gratia.* Ces derniers mots montrent que le péché n'arrive pas sans une permission de Dieu qui le laisse justement arriver en tel homme, tandis que par miséricorde il soutient tel autre.

Cette vérité apparaît plus encore dans le canon suivant dont l'essentiel est ceci : *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.* Ce canon est extrait des écrits de Prosper. On voit par ce can. 3 de Quierzy que, si la volonté salvifique est universelle, elle n'est

(1) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Prédestination*, section des controverses du IX^e siècle, par le P. LAVAUD, O. P.

pas égale pour tous, comme le voulaient les pélagiens; elle n'est efficace que par rapport aux élus, et cela en vertu d'un don spécial; mais il n'y a pas de prédestination au mal. Les deux aspects du mystère sont nettement affirmés, mais leur intime conciliation nous échappe.

Le can. 4 de Quierzy affirme que le Christ est mort pour tous les hommes.

Le III^e concile de Valence, en 855, a insisté plus sur la gratuité de la prédestination à la vie éternelle en tant qu'elle se distingue de la simple prescience, qui porte aussi sur le mal. D'après ses déclarations, le moindre bien et la moindre peine justement infligée n'arrivent jamais sans un décret positif et infaillible de Dieu, et aucun péché n'arrive, et n'arrive ici plutôt que là, sans sa prescience et sa permission. Cf. Denzinger, nos 321, 322.

On sait qu'après le concile de Langres, 859, les discussions relatives à la prédestination entre Hincmar, grand adversaire de Gotescalc, et l'Église de Lyon, s'achevèrent à Thuzy en 860. La lettre synodale, qui y fut approuvée, contient les affirmations suivantes. (Cf. *P. L.*, t. CXXVI, col. 123.)

1. *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit Deus fecit. Nihil enim in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitiis facit, aut fieri juste permittit.* C'est dire que tout bien, facile ou difficile, naturel ou surnaturel, vient de Dieu, et qu'aucun péché n'arrive, et n'arrive en tel homme plutôt qu'en tel autre, sans une permission divine. Ce principe extrêmement général contient évidemment d'innombrables conséquences. Les thomistes y voient l'équivalent du principe de préférence. De ce principe général dérivent les autres assertions de cette lettre synodale. — 2. *Qui vult omnes homines salvos fieri et neminem vult perire...*

nec post primi hominis casum vult tollere violenter suæ voluntatis arbitrium liberum. — 3. Ut autem ambulantes ambulent et perseverent in innocentia, sanat et adjuvat eorum arbitrium gratia. — 4. Qui se elongant a Deo, volente congregare filios nolentis Jerusalem, peribunt. — 5. Unde quia gratia Dei est, salvatur mundus; et quia inest liberum arbitrium homini, judicabitur mundus. — 6. Adam per malum velle perdidit bonum posse... Qua de re facta est massa perditionis totius humani generis. De qua si nullus ad salutem eriperetur, irreprehensibilis esset Dei justitia; quia vero multi salvantur ineffabilis est Dei gratia. Ces dernières paroles sont d'Augustin et de Prosper. C'est ainsi qu'à la fin de ces controverses du IX^e siècle, les évêques réunis au concile de Thuzy rejetèrent absolument la prédestination au mal et affirmèrent la volonté salvifique universelle, comme l'avait fait Prosper. Dieu ne commande jamais l'impossible, il veut rendre possible à tous l'accomplissement de ses préceptes et le salut, voilà ce qu'affirment avec saint Augustin et saint Prosper tous les évêques réunis à ce dernier concile, mais ils ne nient nullement pour cela l'autre aspect du mystère : la gratuité absolue de la prédestination, de la vraie prédestination qui s'oppose à la réprobation.

* * *

3. *Aux XVI^e et XVII^e siècles.* — Cette doctrine de l'Église fut confirmée par les décisions du concile de Trente contre les erreurs protestantes et par la condamnation du jansénisme.

L'Église déclare de nouveau que l'homme après le péché originel *reste libre* pour faire le bien avec le secours de la grâce, en consentant à y coopérer, alors

qu'il peut y résister. Denzinger, n. 797, cf. n. 816. Il s'ensuit que Dieu ne prédestine personne au mal, *ibid.*, n. 827; mais qu'il veut au contraire le salut de tous les hommes, et que le Christ est mort pour tous, bien que tous ne reçoivent pas le bienfait qui est le fruit de sa mort, mais seulement ceux à qui est communiqué le mérite de la passion, *sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur, ibid.*, 795. Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, pour les adultes, et la gloire est la récompense de leurs mérites, dans l'ordre d'exécution, au terme de l'épreuve.

Il est de même déclaré contre le jansénisme que le Christ n'est pas mort seulement pour les prédestinés, ni seulement pour les fidèles (*ibid.*, 1096, 1380 sq., 1294), qu'il y a une grâce vraiment suffisante, à raison de laquelle l'accomplissement des préceptes est possible à tous ceux à qui ces préceptes s'imposent. L'Église contre les protestants et les jansénistes redit en se servant des paroles de saint Augustin : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (Denzinger, n. 804. « Dieu n'abandonne pas les justes, sans avoir été abandonné par eux », 804, 806, 1794; ils ne sont privés de la grâce habituelle que pour une faute mortelle, et de certaines grâces actuelles nécessaires au salut que pour avoir résisté à des grâces suffisantes. Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au delà de nos forces, n. 979; la grâce de la conversion est offerte aux pécheurs, n. 807, et ceux-là seuls en sont privés qui la refusent par une faute que Dieu permet, mais dont il n'est nullement cause, n. 827, 816, 1677.

Mais en affirmant que Dieu par une grâce suffisante rend l'accomplissement des préceptes *possible* à tous, l'Église n'en affirme pas moins l'efficacité de la grâce

qui fait *produire de fait* les bonnes œuvres. Le concile de Trente déclare : *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*. *Phil.*, II, 13 », Denzinger, 806.

* * *

Que résulte-t-il donc de l'enseignement de l'Église contre les hérésies opposées entre elles du semi-pélagianisme et du prédestinatianisme renouvelé par le calvinisme et le jansénisme ?

En résumé. — 1. *Contre le semi-pélagianisme*, l'Église affirme surtout trois choses :

a) *La prédestination à la grâce* n'a pas pour cause la prévision de bonnes œuvres naturelles, ni d'un commencement naturel du salut. — b) *La prédestination à la gloire* n'a pas pour cause la prévision de mérites surnaturels, qui durerait sans le don spécial de persévérance finale. — c) *La prédestination adéquate*, comprenant toute la suite des grâces, est gratuite, ou antérieure à la prévision des mérites. Ce que saint Thomas entend en ce sens : *tout ce qui dans l'homme l'ordonne au salut (même et surtout sa détermination libre salutaire) tombe sous l'effet de la prédestination*. D'un mot : *quod quidam salvantur, salvantis est donum*, Denzinger, n. 318.

2. *Contre le prédestinatianisme* et les doctrines protestantes et jansénistes qui le renouvellement, l'Église enseigne : a) *Dieu veut* d'une certaine manière *sauver tous les hommes* et il rend l'accomplissement de ses préceptes possible à tous; b) il n'y a pas de prédestination au mal, mais Dieu a décrété de toute éternité d'infliger la peine de la damnation, pour le péché prévu d'impénitence finale, péché dont il n'est nullement cause, mais que seulement il permet.

On voit que l'enseignement de l'Église contre les hérésies opposées entre elles se résume dans ces paroles profondes de saint Prosper adoptées par concile de Quierzy : *Quod quidam salvantur, salvantis est donum* (contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme); *quod quidam pereunt, pereuntium est meritum* (contre le prédestinatianisme). C'est ce que la sainte Écriture exprimait en disant : *Perditio tua ex te, Israel; tantum modo in me auxilium tuum*, Osée, XIII, 9.

Autant ces deux grandes vérités indiscutables sont fermement affirmées par le sens chrétien, autant leur intime conciliation reste mystérieuse.

CHAPITRE III

LES PRINCIPALES DIFFICULTÉS DU PROBLÈME ET LA MÉTHODE A SUIVRE

Les difficultés

1. On voit par ce que nous venons de dire que la *première difficulté* fut toujours la conciliation de la prédestination avec la volonté salvifique universelle. D'une part, l'Écriture affirme que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, I Tim., II, 4, et, d'autre part, elle dit que tous ne sont pas prédestinés, mais que « ceux que Dieu prédestine, il les appelle... les justifie et... les glorifie », Rom., VIII, 29 sq. Il est même dit dans l'Épître aux Romains. IX, 18 : *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat*. Les prédestinés seront donc infailliblement sauvés, les autres non. D'où la difficulté : comment la prédestination, qui est infailliblement efficace, peut-elle se concilier avec la volonté salvifique universelle, qui reste inefficace à l'égard de beaucoup ?

Est-ce l'effort humain qui rend efficace le secours de Dieu, ou au contraire est-ce l'efficacité intrinsèque du secours de Dieu qui suscite l'effort humain ? Et si la grâce est de soi efficace, d'où vient que Dieu l'accorde aux élus par miséricorde et la refuse aux autres par justice ? On voit que ce mystère se ramène à celui de l'intime conciliation de l'infinie miséricorde et de l'infinie justice et à celui de la libre manifestation de ces perfections divines.

Il y a dans l'ordre philosophique une difficulté

du même genre : comment l'existence du mal, surtout du mal moral, peut-elle se concilier avec l'infinie bonté de Dieu et sa toute-puissance ?

2. *Une seconde difficulté* de ce problème concerne, non plus les deux groupes d'hommes, les élus et ceux qui ne le sont pas, mais les personnes individuelles : pourquoi Dieu a-t-il mis tel homme au nombre des élus et non pas tel autre ? Pourquoi a-t-il choisi Pierre plutôt que Judas et non inversement ? Il semble injuste de distribuer si *inégalement* de tels dons à des hommes *égaux* par nature et par le péché originel.

C'est la difficulté formulée par saint Paul, Rom., ix, 14 : *Quid ergo dicemus ? Numquid iniquitas apud Deum ? Absit. Moysi enim dicit : Miserebor cuius misereor, et misericordiam præstabo cuius misereor. Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Saint Paul répond ainsi à la difficulté en affirmant le principe de prédestination, ou la gratuité de la grâce, qui ne nous est pas due. Il dit plus loin, *ibid.*, xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus !* C'est le mystère qu'exprime Augustin, en disant : *Quare hunc trahat Deus et illum non trahat noli velle dijudicare, si non vis errare.* In Joan., tr. xxvi, initio.

Saint Thomas a fort bien noté ces deux grandes difficultés du mystère de la prédestination, l'une générale, l'autre particulière, cf. I^a q. xxiii, a. 5, ad 3^{um}.

Ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinatis aliquorum et reprobationis aliorum... Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per

modum justitiae puniendo... Sed quare *hos* elegit in gloriam et *illos* reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem... Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum si inæqualia non inæqualibus præparat... In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiae.

La réponse de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas, écarte la contradiction ; mais sous ses deux aspects, ce mystère reste inscrutable, et cela à deux titres : à raison de sa surnaturelité essentielle, et à raison de l'intervention de la souveraine liberté. Ce mystère est en effet surnaturel, non seulement par le mode de sa production comme le miracle naturellement connaissable, mais par son essence même, il appartient à l'ordre de la vie intime de Dieu, comme celui de la Trinité et dépasse ainsi les forces naturelles de toute l'intelligence humaine ou angélique, de toute intelligence créée et créable. De plus, en ce mystère intervient le bon plaisir souverainement libre de Dieu, le *divinum beneplacitum* dont parle saint Paul. Or, ce bon plaisir, qui n'est nullement un caprice, car il est tout pénétré de sagesse et de sainteté, reste pour nous, comme tout ce qui touche à la souveraine liberté, profondément mystérieux. C'est par lui que Dieu accorde miséricordieusement sa grâce à l'un des deux larrons crucifiés à côté du Sauveur, tandis que par justice il permet une dernière résistance chez l'autre et le laisse dans son péché.

On voit donc qu'interviennent dans ce mystère l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté qui dépassent absolument les forces naturelles de toute intelligence créée et créable.

Saint Thomas a bien noté, II^a, II^a, q. CLXXI, a. 3, l'obscurité qui provient soit de la surnaturalité

essentielle de l'objet, soit de sa contingence ou de son indétermination. Il y a, dit-il, des choses qui sont *loin* de notre connaissance, *procul a cognitione nostra*, soit dans l'espace, soit à cause de leur élévation surnaturelle, comme le mystère de la Trinité, souverainement déterminé et connaissable en soi, mais pas pour nous. Et puis il y a des choses qui, n'étant pas par elles-mêmes déterminées, ne sont pas connaissables en elles-mêmes, comme les *futurs contingents*, dont la vérité ne saurait être déterminée et connue que par un décret souverainement libre de Dieu.

Étant donnée la difficulté du problème, ou mieux la grande obscurité du mystère, du dogme qui nous occupe, le théologien, pour trouver la méthode à suivre ici, doit se rappeler ce que dit saint Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. II, a. 3 : *In sacra doctrina possumus uti philosophia ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria.* La théologie écartera ainsi l'évidente contradiction, mais elle n'a pas à prouver philosophiquement la possibilité intrinsèque des mystères; la possibilité intrinsèque des mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la prédestination reste ici-bas obscure pour nous, comme leur existence, cf. Concile du Vatican, Denzinger, n. 1795 et 1796.

On voit ainsi toute la difficulté du problème et par suite combien il est facile ici de se tromper, si l'on ne suit pas très fidèlement l'enseignement de l'Écriture, des conciles et des grands docteurs de l'Église. Il est facile d'incliner vers l'une ou l'autre des hérésies contraires, par exemple en parlant de la volonté salvifique universelle d'une manière qui se rapproche du semi-pélagianisme, qui nie le mystère et le dogme de la prédestination, ou inversement en

parlant de la prédestination d'une manière et avec un accent qui se rapprochent du prédestinatianisme, qui nie la volonté salvifique universelle. Il suffit d'une légère exagération par quelque adverbe pour incliner vers l'une ou l'autre des hérésies opposées, tout comme il suffit de modifier une seule note d'une symphonie de Beethoven pour en détruire l'harmonie.

Au milieu de ces difficultés, comment le théologien doit-il procéder ?

La méthode à suivre

Le théologien doit ici se rappeler ce que dit le concile du Vatican (Denzinger, 1796) : *Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie querit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosisimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituant.* »

Le théologien doit aussi se rappeler que comme Dieu ne permet le mal que pour un plus grand bien, il ne permet les hérésies opposées entre elles que pour mettre par contraste plus en relief le sommet de la vérité et son prix. Il faut donc tirer profit de l'opposition de ces hérésies, mais sans jamais diminuer l'élévation du mystère dont nous cherchons une « certaine intelligence ».

Si donc le théologien est attentif, il remarque qu'en cette difficile question, comme dans tous les grands problèmes philosophiques et théologiques, l'esprit humain, voulant systématiser, et oubliant que l'esprit de synthèse est supérieur à l'esprit de système, s'est porté d'abord vers une *thèse extrême*,

parfois d'apparence profonde, mais en réalité superficielle, comme le pélagianisme et le semi-pélagianisme, puis par réaction vers une *antithèse* non moins extrême et non moins superficielle, comme le pré-destinationnisme et les erreurs qui l'ont renouvelé.

Le théologien doit noter ensuite les essais de conciliation proposés par *l'éclectisme*, qui choisit sans principe directeur ce qui paraît vrai des deux côtés opposés, et par là il pressent que la solution est non pas seulement au milieu des erreurs extrêmes, mais très au-dessus d'elles, et au-dessus aussi des conciliations éclectiques, comme un point culminant qui n'est atteint que par les grands docteurs à la fois spéculatifs et contemplatifs, nourris de la substance de l'Écriture et de la Tradition.

Tandis que l'éclectisme reste à mi-côte, ces grands docteurs parviennent à la synthèse supérieure, qui concilie les divers aspects du réel à la lumière des principes les plus élevés et les plus universels.

N'est-ce pas ce qu'a fait saint Augustin et d'une façon plus précise saint Thomas, lorsqu'il a montré toute l'élévation et l'universalité du principe révélé : *l'amour de Dieu est cause de tout bien*; d'où il suit, d'une part, que *Dieu veut sauver tous les hommes*, en donnant à tous *la réelle possibilité d'observer ses préceptes*, et d'où il suit, d'autre part, que *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu*, I^a, q. xx, a. 3 et 4.

Nous allons insister sur ces principes pour établir la classification des divers systèmes théologiques, qui nous montrera mieux le point culminant du mystère. Disons seulement que souvent, après la découverte d'une synthèse vraiment supérieure qui sauvegarde toute l'élévation de la parole de Dieu, l'esprit humain comme fatigué redescend à mi-côte vers les com-

binaisons plus ou moins arbitraires et les fluctuations de l'éclectisme, qui substitue à l'obscurité divine du mystère une apparente clarté sans réel fondement. D'où la nécessité de revenir à l'enseignement des grands docteurs, qui, ne furent pas seulement des historiens érudits et d'habiles dialecticiens, mais par les dons du Saint-Esprit de grands contemplatifs tout pénétrés de la parole de Dieu.

Très certainement on n'aurait pas une intelligence vraie du mystère de la prédestination, en diminuant l'infinie miséricorde soit à l'égard de tous les hommes (volonté salvifique universelle), soit à l'égard des élus (gratuité de l'élection), ou en diminuant l'infinie justice qui distribue à chacun ce dont il a absolument besoin et qui ne saurait punir pour des péchés inévitables, qui ne seraient plus dès lors des péchés.

Au cours de sa recherche le théologien ne doit pas oublier non plus que plusieurs grands contemplatifs ont déclaré, comme sainte Thérèse, avoir d'autant plus de dévotion aux mystères de la foi que ceux-ci sont plus obscurs, parce que *fides est de non visis*, et que cette divine obscurité vient non pas de l'absurdité ou de l'incohérence, mais d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux. Le théologien doit se souvenir enfin de ce que disent les plus grands spirituels, comme saint Jean de la Croix, au sujet des purifications passives de l'esprit, où le mystère de la prédestination apparaît généralement dans toute son obscurité transcendante, pour obliger l'âme éprouvée à s'élever au-dessus de toutes les conceptions humaines et de leur apparente clarté, et à s'abandonner parfaitement à Dieu dans la pure foi, la confiance filiale et l'amour.

Saint Thomas nous dit aussi, II^a-II^æ, q. viii, a. 7, que le don d'intelligence purifie l'esprit du croyant

et donc du théologien de son attaché excessive aux images sensibles et de ce qui l'incline à l'erreur, pour lui faire pénétrer, sous la lettre de l'Écriture, l'esprit des mystères selon toute leur élévation sur-naturelle. Telle est la voie non plus seulement de la spéculation théologique, mais de la contemplation, où aucun des aspects du mystère ne se trouve indûment limité par l'étroitesse du raisonnement. C'est ce qui montre que, particulièrement en ces hautes et difficiles questions, il faut lire surtout les grands théologiens qui furent aussi de très grands contemplatifs, ceux qui ont excellé dans les deux sagesse dont parle saint Thomas, II^a-II^e, q. XLV, a. 2, la sagesse acquise *secundum perfectum usum rationis* et le don de sagesse, principe d'une connaissance quasi expérimentale, fondée sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit et sur la connaturalité de la charité avec les choses de Dieu. N'est-ce pas à cela que fait allusion le concile du Vatican dans le texte cité plus haut : *Ratio quidem fide illustrata cum sedulo, pie et sobrie querit, aliquam DEO DANTЕ mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur...*

On n'est plus alors porté à dire qu'il est inutile de penser à ces mystères impénétrables; on voit, au contraire, que c'est à eux que tout aboutit et qu'ils sont de plus en plus l'objet de la contemplation au fur et à mesure que le Seigneur purifie les âmes.

CHAPITRE IV

LA CLASSIFICATION DES SYSTÈMES THÉOLOGIQUES

La doctrine révélée de la prédestination et de la volonté salvifique universelle apparaît ainsi comme un *sommet* qui s'élève au-dessus de deux précipices : le pélagianisme et le semi-pélagianisme d'une part, le prédestinianisme de l'autre.

Il sera plus facile ainsi de voir en quoi s'opposent les divers systèmes théologiques. Il ne paraît pas erroné de dire que sur un des deux versants de ce sommet, à mi-hauteur, se trouve le *molinisme*, un peu plus haut le *congruisme* de Suarez; sur le versant opposé, *l'augustinisme et le thomisme rigides*, qui atténuent, semble-t-il, la volonté salvifique universelle en faisant consister la réprobation négative dans l'*exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito*; entre les deux versants, toujours à mi-côte, *l'éclectisme* des congruistes de Sorbonne qui ont admis l'efficacité intrinsèque de la grâce pour les actes salutaires difficiles et non pas pour les actes faciles.

Au-dessus de ces divers systèmes, le *sommet* de l'élévation apparaît inaccessible au *viator*, à toute intelligence créée, même éclairée par la lumière surnaturelle de la foi et celle des dons du Saint-Esprit. Pour voir ce point culminant, il faudrait avoir reçu la lumière de gloire, voir immédiatement l'essence divine, la *Déité*, qui contient *eminenter formaliter*, sans aucune distinction réelle, l'infinie

miséricorde, l'infînie justice et la souveraine liberté.

Avant d'atteindre ce sommet, inaccessible au *viator*, une doctrine dirige sûrement vers lui et permet de le situer exactement sans le voir, c'est celle qui a recours aux principes les plus élevés et les plus universels, qui s'équilibrent mutuellement; c'est la doctrine qui ne diminue en rien ces principes et par eux pressent où doit se trouver le point culminant, d'où ils dérivent et vers lequel tout converge.

Cette doctrine n'est-elle pas celle qui a pour principe supérieur : *l'amour de Dieu est la source de tout bien*, et pour principes subordonnés qui s'équilibrent : d'une part, *Dieu par amour rend l'obéissance à ses préceptes et le salut possibles à tous*, et d'autre part : *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu*. On reconnaît là le principe de prédilection, auquel saint Augustin et saint Thomas ont reconnu une valeur absolue et universelle.

On est ainsi conduit à une classification méthodique des systèmes. Cette classification doit s'inspirer non de la défense d'une doctrine d'école, mais de deux grandes vérités de foi; la toute-puissance de Dieu, souverainement bon, qui prédestine et qui est l'auteur du salut, et la volonté salvifique universelle.

On a donné trois classifications des systèmes théologiques relatifs à la prédestination. La première communément proposée considère plus les conclusions des théologiens que leurs principes. La seconde, proposée par le P. Billot, S. J. du point de vue moliniste, considère plutôt les principes adoptés par les théologiens. La troisième, proposée par le Père del Prado, O. P., du point de vue thomiste, considère aussi plutôt les principes des théologiens que leurs conclusions.

1. Selon la classification commune, il y a deux tendances principales : celle de ceux pour qui la prédestination des adultes à la gloire est *post prævisa merita* (ce sont les purs molinistes comme Vasquez, Lessius, etc.) et celle de ceux pour qui la prédestination des adultes à la gloire est *ante prævisa merita* et la réprobation négative ou non-élection *ante prævisa demerita* (ce sont les thomistes, les augustiniens, les scotistes et même les congruistes à la manière de Bellarmin et de Suarez).

Mais parmi ces derniers théologiens qui admettent la gratuité absolue de la prédestination des adultes à la gloire, presque tous les anciens, c'est-à-dire les thomistes, les augustiniens, les scotistes, tiennent qu'elle est fondée sur les décrets divins prédéterminants, tandis que le congruisme de Bellarmin et de Suarez rejette ces décrets et conserve la théorie de la science moyenne pour expliquer la distribution de la grâce dite « congrue » et la certitude divine du consentement que lui donneront les élus.

2. Une deuxième classification a été proposée par le P. Billot, *De Deo uno*, éd. 1910, p. 270, éd. dernière, p. 290. Tandis que les uns, dit-il, fondent la prescience, qu'implique la prédestination, *sur les décrets prédéterminants*, les autres la fondent *sur la science moyenne*. Parmi ces derniers, le P. Billot distingue : 1^o ceux qui, comme Vasquez et Lessius, admettent la prédestination des adultes à la gloire *post prævisa merita futura* et la non-élection *post prævisa demerita futura*; 2^o ceux qui, au contraire, comme Suarez, disent : la prédestination des adultes à la gloire est *ante prævisa merita etiam ut futurabilia*, et la réprobation négative ou non-élection *ante prævisa demerita etiam ut futurabilia*; 3^o ceux qui tiennent que la prédestination des adultes à la gloire

est *post prævisa merita ut futuribilia, sed non ut futura.* Le P. Billot admet cette dernière opinion, en soutenant que c'est celle même de Molina; en d'autres termes, pour lui, ce qui est absolument gratuit, c'est le choix divin des circonstances dans lesquels Dieu place tel homme, après avoir prévu par la science moyenne qu'en ces circonstances il donnerait un bon consentement. Pour ce qui est de la réprobation négative individuelle ou non élection, le P. Billot se rapproche de Vasquez, position qu'il est fort difficile d'établir.

3. Une troisième classification enfin a été proposée par le P. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1911, p. 188. Elle aussi considère surtout les principes des deux principales écoles, suivant qu'elles admettent soit les décrets divins prédéterminants, soit la science moyenne. Mais elle insiste sur ce point que seuls les théologiens qui admettent les décrets divins prédéterminants restent fidèles à ce qu'a écrit saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 5 : « Tout ce qui dans l'homme l'ordonne au salut est compris tout entier sous l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce », et donc même la détermination libre de l'acte salutaire en tant qu'elle est en cet homme plutôt qu'en tel autre et non pas inversement. C'est bien le sens de la phrase de saint Thomas, qui a écrit un peu plus haut : *Non est autem distinctum quod, est ex libero arbitrio et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima.* »

Ajoutons ce que le P. del Prado indique ailleurs : seuls les théologiens qui admettent l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce reconnaissent la valeur absolue et universelle du principe de préférence formulé par saint Thomas, I^a, q. xx,

a. 3 : « Comme l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » Saint Thomas a écrit de même, I^a, II^æ, q. c xii, a. 4 : *Qui magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiae dona dispensat.* Saint Thomas dit de même. In Matth., xxv, 15 : *Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur, indiget altiori causa.*

Ce principe de préférence, nous le verrons, suppose que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires futurs sont intrinsèquement et infailliblement efficaces. Si en effet, ils ne le sont pas, il peut arriver que, de deux hommes également aimés et également aidés par Dieu dans les mêmes circonstances, l'un soit fidèle à la grâce et l'autre pas. Ainsi sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu, l'un deviendrait meilleur que l'autre, par un acte facile ou difficile, initial ou final. C'est ce que, contrairement à saint Thomas, a soutenu Molina, qui réduit ainsi le principe de préférence au choix des circonstances favorables, dans lesquelles Dieu place ceux qu'il a prévus par sa science moyenne devoir bien user de la grâce en ces circonstances mêmes.

Comparaison des systèmes

Cette comparaison, d'après ce que nous venons de dire, revient à se demander quelle est la valeur du principe de préférence : *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.* Ce principe a-t-il une valeur absolue et universelle, comme le

soutiennent les anciens théologiens, particulièrement les thomistes, ou seulement une valeur relative et restreinte, comme le pensent les molinistes et les congruistes ?

Comme nous le verrons, en exposant la doctrine de saint Thomas, dans l'ordre philosophique ce principe apparaît comme un *corollaire du principe de causalité* appliqué à l'amour de Dieu, cause de tout bien. *Cum amor Dei sit CAUSA bonitatis rerum*, dit saint Thomas, I^a, q. xx, a. 3.

Dans l'ordre de la grâce, ce principe de prédilection est révélé; saint Paul l'a exprimé en disant : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., iv, 7. Et il le trouve exprimé dans l'Ancien Testament, comme il le dit, Rom., ix, 15 : *Moysi enim dicit (Dominus) : Miserebor cuius misereor, et misericordiam præstabo cuius miserebor.* Ce principe de prédilection soutient toute la pensée de saint Augustin, et en ces questions il l'applique aux anges eux-mêmes, lorsqu'il remarque que si les bons et les mauvais anges ont été créés *æqualiter boni*, les premiers *amplius adjuti ad beatitudinem pervenerunt*, tandis que les autres par leur propre défectibilité sont tombés. *De civ. Dei*, XII, ix. D'où le mot célèbre d'Augustin : *Quare hunc trahat (Deus) et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. In Joa.*, tr. xxvi initio.

De plus, ce principe de prédilection est absolument universel; c'est pourquoi saint Thomas le formule au neutre : « *Nul être créé, non esset aliquid*, ne serait meilleur qu'un autre, si Dieu ne lui voulait un plus grand bien. » Cela est vrai dans tous les ordres, du végétal par rapport au minéral, de l'animal, de l'homme, de l'ange et de leurs actes, par rapport à ce qui est moins parfait ou moins bon. C'est vrai

aussi de chaque homme qui, à un point de vue quelconque, est meilleur qu'un autre, que ce soit par un acte bon naturel ou surnaturel, par un acte facile ou difficile, par un acte commencé ou continué, par un acte initial ou un acte final.

Nous verrons que les essais de synthèse proposés après saint Thomas par les molinistes et par les congruistes, loin de s'élever à des principes supérieurs à ceux formulés par lui, ont méconnu l'élévation, l'universalité de ces principes et leur double valeur philosophique et théologique.

Le principe qui domine toute la question reste celui-ci : *l'amour de Dieu est cause de tout bien*, I^a, q. xx, a. 2. Il en résulte premièrement que *Dieu, par amour, veut rendre réellement possible à tous l'obéissance à ses préceptes et le salut*; cette réelle possibilité est un bien qui dérive de l'amour de Dieu ou de la volonté salvifique universelle, qui pourtant n'est pas efficace pour tous, et s'accompagne pour plusieurs d'une permission divine du mal en vue d'un bien supérieur, qui souvent nous échappe et que nous ne verrons clairement qu'au ciel. C'est là un très grand mystère.

De ce que l'amour de Dieu est cause de tout bien, il suit aussi que *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu*; et de ce principe de prédilection dérivent toutes les conclusions de saint Thomas relatives à la prédestination. Il est comme la clef de voûte, qui les soutient et les réunit.

CHAPITRE V

LA POSITION DE SAINT AUGUSTIN
ET CELLE DE SES PREMIERS DISCIPLES

Saint Augustin a noté à plusieurs reprises que les Pères venus avant l'hérésie pélagienne n'ont touché qu'incidemment le problème de la prédestination. Saint Robert Bellarmin (1) le reconnaît et il cite pourtant ces paroles de saint Jean Chrysostome lui-même (In I Cor., iv, 7, hom. xii), sur les mots : *Quis enim te discernit?* : « *Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantum, aut illud, sed quicquid habes. Non enim merita tua haec sunt, sed dona Dei.* ».

Il faut remarquer aussi que les Pères antérieurs à saint Augustin, surtout les grecs, ont souvent pris la prédestination pour la volonté de donner la gloire après cette vie et qu'ils n'ont guère parlé d'elle que par manière d'exhortation, et donc dans l'*ordre d'exécution* préconçue, où les mérites précédent la glorification, tandis que l'*ordre d'intention* est inverse (2). Dieu, dans l'*ordre d'intention* veut la

(1) *De Gratia et libero arbitrio*, I. II, c. XIV.

(2) Cf. *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Prédestination* (section des Pères grecs), par le P. SIMONIN, O. P.

On connaît les deux interprétations contraires données au sujet de la doctrine des Pères grecs sur ce point : celle de Pétau qui les montre partisans d'une prédestination *post praevisa merita*, et celle de Thomassin soutenant qu'ils ont enseigné la prédestination *ante praevisa merita*.

Le P. Simonin, *loc. cit.*, conclut que les Pères grecs n'ont « ni posé, ni résolu le problème de la prédestination *ante vel post praevisa merita*, qui suppose évidemment une spéculation portant directement sur les intentions divines ». Ils ont plutôt considéré de façon concrète et pratique l'*exécution* du plan divin.

fin avant les moyens (c'est parce qu'il veut sauver le bon larron qu'il lui accorde la grâce de la persévérence finale); mais dans l'*ordre d'exécution* il donne la gloire comme récompense des mérites.

Cette distinction de l'*ordre d'intention* et de celui d'*exécution*, prise dans sa généralité ou pour les choses humaines, est une distinction de sens commun : le maçon veut d'abord la fin de son travail, la maison à construire, bien que cette fin ne soit obtenue qu'en dernier lieu. Sans cette distinction élémentaire on ne peut concevoir le plan providentiel : Dieu de toute éternité veut d'abord la fin dernière de l'univers, la manifestation de sa bonté, et il ordonne les moyens qui concourront à ce but suprême, lequel ne sera pleinement réalisé qu'à la fin des temps, lorsque les élus choisis de toute éternité auront atteint le terme de leur course.

Comme il arrive toujours en pareil cas, cette distinction ne fut appliquée au problème de la prédestination que d'une façon progressive, confusément d'abord par saint Augustin et de plus en plus explicitement par les théologiens scolastiques.

C'est avec l'apparition de l'hérésie pélagienne qu'on comprit peu à peu la nécessité de considérer la prédestination, non plus seulement dans l'*ordre d'exécution*, par manière d'exhortation, mais dans celui d'*intention*, *ut in salutis negotio totum Deo detur*. Cette formule à expliquer se trouvait déjà chez les Pères antérieurs notamment chez saint Jean Chrysostome, lorsqu'il commentait les paroles de saint Paul : « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* » Ces paroles contenaient déjà confusément le principe de préférence.

Il devint ainsi de plus en plus certain que si Jésus accorda de fait la grâce de la persévérence finale au

bon larron plutôt qu'à l'autre, c'est qu'il voulait efficacement le sauver et c'est que *cette volonté efficace* avait existé en Dieu de toute éternité.

*La gratuité de la prédestination
selon saint Augustin*

Parmi les théologiens qui ont étudié ces dernières années la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, le P. Cayré (1) et le P. saint Martin (2), tous deux des Augustins de l'Assomption, ont confirmé l'interprétation traditionnelle des écrits du saint Docteur. Nous nous rallions à leurs conclusions (3).

Saint Augustin a surtout développé cette doctrine dans les écrits de la fin de sa vie : *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae*; mais il en avait tracé les lignes essentielles dès le début de son épiscopat *Ad Simplicianum*, l. I, et il dit dans le *De dono perseverantiae*, n. 53, que cette doctrine était implicitement contenue dans cette formule des *Confessions*, x, c. 37, n. 60: «*Domine, da quod jubes et jube quod vis*».

Nous avons noté plus haut, à la fin du premier

(1) *Précis de Patrologie*, 1927, t. I, pp. 664-677.

(2) *Dict. de Théol. Cathol.*, art. *Prédestination* (section : saint Augustin).

(3) Le Père J. saint Martin (*loc. cit.*, col. 2853), insiste à bon droit sur ceci : le point important, nécessaire même pour caractériser la doctrine de saint Augustin, est de savoir si les prédestinés le sont à la seule grâce ou à la gloire. On se rappelle l'état de la question. Les semi-pélagiens n'admettaient, ne pouvaient admettre qu'une prédestination à la grâce, et encore à la grâce entendue à leur façon, à la grâce que seule la liberté rend efficace. Saint Augustin les réfute, sur ce point, avec une énergie particulière, sachant bien que c'est là, à la fois, le centre et le résumé de leur erreur. Sans le don gratuit de la persévérence finale, qui, d'après lui, réalise la prédestination, celle-ci n'existe pas, malgré toutes les autres grâces reçues. La pensée du saint Docteur ne fait aucun doute sur ce point.

chapitre sur la notion de prédestination selon l'Écriture, que saint Augustin a tiré des divers textes du Nouveau Testament relatifs à ce problème cette définition de la prédestination : « *Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. La prédestination est la prescience et la préparation des biens par lesquels sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés » (*De dono persever.*, c. xiv). Dans cette définition le mot *praescientia* n'exprime pas la prévision divine des mérites des élus, mais la prescience et la préparation des biens, *beneficiorum*, par lesquels les élus seront sauvés de fait, dans l'ordre d'exécution. Saint Augustin le dit très explicitement dans le *De Praedestinatione sanctorum*, c. x : « *Praedestinatione sua Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus*. Par sa prédestination, Dieu a prévu ce qu'il devait faire pour conduire infailliblement ses élus à la vie éternelle ». C'est ce qui correspond à la parole du Sauveur (Joa., x, 27) : « *Mes brebis ne péirront jamais et personne ne les ravira de ma main* ».

* * *

La prédestination suppose donc pour saint Augustin une volonté ferme et précise qu'à Dieu de sanctifier et de sauver gratuitement tous les élus (cf. *Enchiridion*, c. 100, n. 26). Dieu les connaît individuellement et il veut leur faire accomplir les œuvres méritoires, qui sont la condition du ciel; il veut leur donner de persévéérer jusqu'à la fin, selon le mot de saint Paul : « *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate* », *Philipp.*, II, 13, cf. *De praest. sanctor.*, XVIII, 41; *de Dono persev.*, XXIII, 63.

La prévision divine de nos actes salutaires et méritoires suppose, selon saint Augustin, le décret de la volonté divine relatif à ces actes, cf. *De dono persever.*, XVII, 41, 47; XIX, 48; XX, 50; *De prædestin. sanctorum*, XVII, 34; XVIII, 37. Le P. Portalié (1) prête au saint Docteur la science moyenne, à cause d'un texte de l'*Opus imperfectum contra Julianum*, I, c. xciii : « *Absit ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta præscientis intentio* ». On sait au contraire que pour saint Augustin, la prescience de nos actes salutaires porte sur ce que Dieu a décrété de faire accomplir aux volontés créées. La suite même du texte cité par le P. Portalié le montre : « *Parum de re tanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt, qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente non posse* ». Le P. Portalié aurait dû noter que Molina a reproché au contraire à saint Augustin de n'avoir pas connu la science moyenne. Cf. *Concordia*, éd. 1876, p. 546.

* * *

D'où vient, selon le grand Docteur, l'*efficacité de la grâce* accordée aux élus ? — Les principes posés par lui font connaître sa pensée. La volonté de Dieu, dit-il, est toute puissante et efficace *efficacissima*, cf. *Euchiridon*, c. 95, et suiv. On lit dans le *De Correptione et gratia*, c. 14 : « *Non est dubitandum voluntati Dei, qui in cælo et terra omnia quæcumque voluit fecit... humanas voluntates non posse resistere* (in sensu composito), quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam *de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Habens sine dubio huma-norum cordium quo placet inclinandorum omnipotensissimam voluntatem* ». On voit par là que pour saint

(1) *Dict. Théol. Cathol.*, art. *Augustin*, col. 2399.

Augustin l'inaffabilité des décrets de la volonté divine ne vient pas de la prescience de notre consentement futur, mais de la toute puissance de Dieu.

Il dit *ibidem* : « *Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas* ». — Item *De civitate Dei*, I. V, c. 9 (ann. 415). — Item *De Gratia et libero arbitrio*, c. 16 : « *Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum; ... certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbeado vires efficacissimas voluntati* ». D'une façon plus nette encore il est dit dans le *De prædestin. sanctorum*, c. VIII : « *Gratia quae a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur* » (1).

* * *

Enfin saint Augustin enseigne perpétuellement que la prédestination est *gratuite*, et il entend la prédestination comme il l'a définie, c'est-à-dire non pas seulement à la grâce, mais à la gloire; car la prédestination à la grâce seulement ne conduit pas effectivement à la vie éternelle; elle n'a de la prédestination que le nom, puisqu'elle est commune aux élus et à ceux qui, après avoir été justifiés, ne persévérent pas.

Cette *gratuité de la prédestination* est particulièrement affirmée dans le *De dono persever.*, c. IX : « *Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate jam grandibus impüs cur iste ita vocetur, ille non ita*

(1) *Ad Simplicianum*, I, q. II, n. 13, saint Augustin parle d'une grâce *congrua* adaptée aux dispositions du sujet que Dieu connaît. On a parfois voulu y voir la grâce congrue non intrinsèquement efficace, telle que la concevra plus tard Suarez. Le P. Guillermin a montré (*Revue Thomiste*, 1902, p. 658) qu'il s'agit chez saint Augustin d'une « congruité agissante et triomphante » intrinsèque en un mot.

vocetur, inscrutabilia sunt Dei iudicia ». — Item in *Ioan.*, tr. 26 : « *Quare Deus hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare* ».

Le point précis du mystère se trouve, selon saint Augustin, dans l'impossibilité pour l'homme de trouver des raisons du choix divin. C'est à cette impossibilité qu'il revient toujours et qu'il accule ses contradicteurs; c'est elle qui garantit sa fidélité à la doctrine de saint Paul. C'est comme le leitmotiv de son enseignement, cf. *De dono persever.*, XII, 30; VIII, 17; IX, 12, 21; XI, 25; *De praedestin. sanctor.*, VIII, 16; XIV, 26; et dans l'ordre d'exécution : *De corrept. et gratia*, VIII, 19, 17.

On comprend que M. Tixeront (1) ait écrit par manière de conclusion : « L'ensemble de la pensée de saint Augustin nous dirige donc vers la doctrine de la prédestination à la gloire *ante praewisa merita*. Que s'il s'agissait non plus de la prédestination à la gloire prise isolément, mais de la prédestination complète à la grâce efficace, à la persévérance finale et à la gloire, aucun doute ne serait plus possible : l'évêque d'Hippone revient continuellement sur sa gratuité absolue, cf. *Enchiridion*, c. 98, 99; Ep. 186, 15; *De dono perseverantiae*, c. 17, 25. »

Les premiers disciples de saint Augustin

1. *Saint Prosper d'Aquitaine*. — Après la mort d'Augustin, sa doctrine sur la prédestination fut défendue contre un pamphlet anonyme qui la défigurait par saint Prosper d'Aquitaine dans ses *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*, P. L., t. LI, col. 155-175. Prosper se rendit même à Rome et obtint du pape

(1) *Histoire des dogmes*, t. II, p. 503.

saint Célestin en 431 la lettre qui affirmait hautement l'orthodoxie de l'évêque d'Hippone et recommandait à l'épiscopat gaulois de ne pas permettre qu'on le calomnie davantage. De retour en Gaule, Prosper dut pourtant réfuter un nouveau pamphlet, qui paraît être l'œuvre de saint Vincent de Lérins, et d'après lequel la doctrine augustinienne nie que Dieu veuille le salut de tous les hommes et suppose qu'il est l'auteur du péché. Saint Prosper rejeta ces conclusions dans ses *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum vincentianarum*. *Ibid.*, col. 177-186, et il écrit contre Cassien vers 433-434 le *Liber contra Collatorem*, *Ibid.*, col. 213-276 qui traite de nouveau le problème de la grâce et du libre arbitre.

Pour répondre aux pélagiens qui abusaient du texte de Paul, I Tim., II, 4 : *Deus omnes homines vult salvos fieri*, et prétendaient que Dieu veut sauver également tous les hommes, saint Augustin, partant du fait que tous les hommes ne sont pas sauvés et du principe de l'inafflable efficacité de la volonté divine, avait plusieurs fois parlé, nous l'avons vu, d'une volonté salvifique restreinte. Il entendait par là la volonté infailliblement efficace qui conduit tous les élus à la vie éternelle. Saint Prosper pour répondre aux objections faites contre la doctrine de son maître, insiste sur un autre aspect de cette doctrine. Saint Augustin avait nettement affirmé dans le *De natura et gratia*, XLIII, 50, t. XLIV, col. 271 : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis*. Dieu ne commande jamais l'impossible, autrement le péché actuel serait inévitable, dès lors il ne serait plus un péché et les châtiments divins infligés pour une pareille faute seraient une injustice manifeste. Mais dire que Dieu ne commande jamais l'impossible signifie qu'il veut

rendre réellement possible à tous les hommes l'accomplissement des préceptes qui s'imposent à eux et quand ils s'imposent à eux; par là il veut rendre réellement possible leur salut, sans pourtant les conduire tous efficacement à la vie éternelle. De plus, Augustin avait plusieurs fois expliqué sans restriction le texte de saint Paul, I Cor., v, 15 : *pro omnibus mortuus est Christus*. Cf. *Contra. Jul.*, VI, IV, 8, t. XLIV, col. 825; *Op. imp. contra. Jul.*, II, CLXXIV, CLXXV, t. XLV, col. 1217.

Aussi saint Prosper put écrire en restant fidèle à son maître : *Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant; siquidem Apostolus cuius sententia est, sollicitissime præcipit, quod in omnibus Ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur: ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum, quod multi salvantur, salvantis est donum. Resp. ad cap. obj. vicent.*, 2, t. LI, col. 179; cf. *Resp. ad 8 obj. Gallorum* col. 162.

Ces paroles de saint Prosper formulent les deux aspects extrêmes du mystère, d'une part, la volonté salvifique universelle, de l'autre, le mystère de la prédestination : *quod multi salvantur, salvantis est donum*.

Voir sur cette question chez saint Prosper, P. M. Jacquin, O. P., *La question de la prédestination aux v^e et vi^e siècles*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. VII, 1906, pp. 269-300; J. Tixeront, *Hist. des dogm.*, t. III, pp. 283-293; F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, 1930, pp. 180-185.

Sur la prédestination proprement dite, saint Prosper défend aussi fermement la pensée de saint Augustin et refuse d'identifier la prédestination à la prescience, car Dieu ne prévoit pas moins les actes mauvais que

les actes bons, mais il ne veut positivement et ne produit que les seconds. Cf. *Resp. ad cap. gall.*, I, 15, col. 170. Il est l'auteur de tout bien et ce n'est pas indépendamment de la volonté divine que tel homme est meilleur qu'un autre. La prédestination comporte donc avec la prescience un amour de prédilection ou la volonté de produire en tel homme plutôt qu'en tel autre et par lui ce bien salutaire par lequel il méritera de fait la vie éternelle et y parviendra. Cf. *Resp. ad cap. gall.*, II, 15, col. 174. Et donc la prédestination des élus est gratuite, comme l'avait dit saint Augustin.

Si saint Prosper a atténué sur un point la doctrine de son maître, c'est sur la réprobation. Il ne se contente pas de parler des âmes laissées par Dieu dans la *massa perditionis*, il pense que la réprobation est une suite des péchés personnels prévus par Dieu. *Resp. ad cap. gall.*, I, 6, col. 161. Cette manière de voir ne saurait se soutenir pour la non-élection des enfants morts sans baptême. Quant aux adultes réprouvés, elle laisse subsister une grande obscurité : leurs péchés personnels prévus par Dieu n'arriveraient pas sans une permission divine; et pourquoi Dieu a-t-il permis en tels hommes les péchés personnels sans avoir l'intention efficace de les leur remettre, tandis qu'il ne permet les péchés personnels dans la vie des élus que pour les conduire à une humilité plus vraie, condition d'un amour plus pur?

Bien des disciples de saint Augustin, qui viendront plus tard, penseront être plus fidèles à sa pensée, en distinguant entre la réprobation négative (non-élection et volonté de permettre des péchés qui ne seront pas remis) et la réprobation positive (décret éternel d'infliger la peine de la damnation pour les péchés prévus). La réprobation négative, diront-ils,

ne saurait être la suite de péchés personnels prévus par Dieu comme ne devant pas être remis, car elle n'est autre que la permission divine de ces péchés, et, sans elle, Dieu ne pourrait les prévoir. Ce sera la doctrine de saint Thomas, I, q. xxiii, a. 5, ad 3, qui paraît bien conforme à celle de saint Augustin. *De præd. sanct.*, III, 7, t. XLIV, col. 965; *Contra duas epist. pelag.*, II, VII, col. 580.

* *

2. *L'auteur du traité « De vocatione omnium gentium », P. L., t. LI, col. 647-722, écrit entre 430 et 460, à peu près à la même époque que saint Prosper; il admet la volonté salvifique universelle et maintient la gratuité de la prédestination, en vrai disciple d'Augustin. Pour expliquer la volonté salvifique universelle, il insiste sur une grâce de salut *générale*, offerte à tous, et il la distingue d'une grâce *spéciale* toute gratuite, donnée à ceux qui se sauvent de fait. *Quibus donis (generalibus)... specialis gratiæ largitas superfusa est. Op. cit.*, II, xxv, col. 710. Cette grâce spéciale est l'effet d'une préférence divine.*

* *

3. *Saint Fulgence.* — Au début du VI^e siècle, les controverses sur la grâce et la prédestination reprirent à cause de discussions relatives aux écrits de l'évêque semi-pélagien Fauste de Riez, après la mort de celui-ci. C'est alors que saint Fulgence de Ruspe écrivit le petit traité *Liber de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi*, P. L., t. LXV, col. 451-493, puis une *lettre* importante sur la question de la grâce, *Epist.*, xv, *ibid.*, col. 435-442, et directement contre

les doctrines de Fauste un ouvrage en sept livres, dont il ne reste que le traité *Ad Monimum*, *ibid.*, col. 151-206, dont le I. I, col. 153-178, est sur la prédestination, enfin le *De veritate prædestinationis et gratiæ*, *ibid.*, col. 603-672.

Saint Fulgence, appelé *Augustinus abbreviatus* fait sienne toute la doctrine de saint Augustin sur la grâce et la gratuité de celle-ci. Cf. *Ad Monimum*, I, VIII-XI, XIV. Il accepte aussi toute la doctrine de son maître sur la prédestination. La prédestination totale, c'est-à-dire à la gloire et à la grâce, est selon lui gratuite, certaine et restreinte. Elle est gratuite, parce que la grâce, sans laquelle l'homme ne peut faire aucun bien salutaire, est un don de la pure miséricorde de Dieu. *De verit. prædestin.*, I. I. La prédestination est certaine, en vertu de la toute-puissance de l'immuable volonté de Dieu, *Ad Mon.*, I, XII. Elle est enfin restreinte aux élus appelés à manifester la miséricordieuse bonté de Dieu. *Ibid.*, I, xxvi; *De verit. prædestin.*, II, xx.

Quant à la volonté salvifique, saint Fulgence la limite comme le faisait saint Augustin dans les textes où il parlait de la volonté salvifique infailliblement efficace. Cf. *De verit. prædest.*, III, 14-15, 17-22, col. 658 sq.; *Epist.*, xv, 15, col. 441. Il ne nie pourtant pas cet autre point de la doctrine augustinienne : *Deus impossibilia non jubet*, Dieu veut rendre réellement possible à tous l'accomplissement des préceptes, qui sont la voie du salut. Saint Fulgence rejette nettement la prédestination au péché, *Ad Mon.*, I, IV-VII, XVII-XXX, et il explique que ceux que Dieu n'a pas élus, il les abandonne justement soit à cause du péché originel, soit à cause de l'orgueil qui en est la suite. *Ibid.*, I, XVII.

* *

4. *Saint Césaire d'Arles* (470-543) conserve aussi dans ses sermons la doctrine de saint Augustin sur la prédestination. Comme le dit P. Lejay (*Dict. Théol.*, CÉSAIRE D'ARLES, t. II, col. 2178) : « Le problème du salut et de la damnation est résolu de la même manière que dans saint Augustin. Si la méchanceté des pécheurs les conduit à l'endurcissement, c'est que Dieu leur a soustrait sa grâce (serm. XXII, 4). Si l'on demande pourquoi Dieu donne aux uns la grâce et la refuse aux autres, Césaire répond comme Augustin: *Judicia Dei plerumque sunt occulta, numquam tamen iusta* (serm., CCLXXV, 1). Et il oppose, comme saint Augustin, les textes connus : *O altitudo ! O homo tu quis es ut respondeas Deo !* »

On voit cependant que saint Césaire, comme son maître, distingue entre la permission divine du péché, sans laquelle celui-ci n'arriverait pas, et la soustraction divine de la grâce, qui, comme une juste peine, suppose au contraire la prévision du péché. C'est ainsi qu'il écrit : « Le pharaon est endurci par la soustraction de la grâce, mais aussi à cause de sa méchanceté. » (Serm., XXII).

Le mystère reste dans la permission divine des péchés qui ne seront pas remis. Dieu relève souvent des péchés qu'il a permis, souvent, mais pas toujours ; c'est là le mystère même.

5. *Le II^e concile d'Orange* (529), où saint Césaire d'Arles eut une influence prépondérante, mit fin aux luttes entre augustiniens et antiaugustiniens, en Gaule, en approuvant les points fondamentaux soutenus par Augustin. Il contient d'abord huit canons extraits par Césaire de saint Augustin (1-8), plus (n. 10),

une autre proposition ajoutée par l'évêque d'Arles, ensuite 16 propositions (9 et 11-25) tirées par Prosper des œuvres d'Augustin et envoyées par le pape Félix IV. Le pape suivant, Boniface II, confirma, le 25 janvier 531, ces décisions auxquelles Rome avait eu déjà une grande part et il déclara la profession de foi du synode *consentanea catholicis Patrum regulis*.

Dans ces canons du concile d'Orange, sont clairement affirmées la nécessité de la grâce pour tout bien surnaturel et sa gratuité ; par là le semi-pélagianisme était définitivement écarté. Sur la question de savoir si l'efficacité de la grâce dont parle ce concile est intrinsèque ou extrinsèque, c'est-à-dire si elle est indépendante ou non de la prévision divine de notre consentement, les théologiens modernes ne s'accordent pas. Ceux qui, comme les augustiniens et les thomistes, admettent l'efficacité intrinsèque de la grâce, citent surtout les canons suivants : Can. 3 : *Si quis invocatione humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem IPSAM GRATIAM FACERE ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae Prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : « Inventus sum a non querentibus me ; palam apparui his, qui me non interrogabant. »* (Rom., x, 20, Is., LXV, 1). — Can. 4 : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem IN NOS FIERI confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti : « Præparatur voluntas a Domino »* (Prov., VIII, 25) et *Apostolo salubriter prædicanti : « Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate »* (Phil., II, 13). — Can. 6 : *Si quis... non, ut obedientes et humiles simus IPSIUS GRATIÆ DONUM esse consentit, resistit Apostolo dicenti : « Quid habes, quod non acceperisti ? »* (I Cor., IV, 7) et « *Gratia Dei*

sum id, quod sum? » (I Cor., xv, 10). — Can. 9 : *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut OPEREMUR, OPERATUR.* — Can. 10 : *Adjutorium Dei etiam renatis et sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* — Can. 12 : *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* — Can. 20 : *Nulla facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo.* — Can. 22 : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* La théologie précisera plus tard : l'homme ne fait aucun bien surnaturel sans le secours surnaturel de Dieu, ni aucun bien naturel sans un secours d'ordre naturel.

Le concile d'Orange n'affirme rien de positif sur la prédestination à la gloire et à la grâce; mais on voit qu'elle est la conséquence des canons que nous venons de citer, en particulier des canons 12 et 20 : *Nulla facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo.* Ces dernières paroles et celles du canon 12 : *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito* unies au *Quid habes quod non accepisti?* ne reviennent-elles pas à dire que nul ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était *plus aimé* et plus aidé par Dieu, et que dans l'œuvre du salut *tout* est de Dieu, en ce sens qu'on ne peut y trouver le moindre bien qui serait exclusivement de nous et non pas de lui?

L'*Indiculus de Gratia Dei* annexé à lettre xxi du pape Célestin parlait de même, cf. Denzinger, n° 134, 135, 139, 142 : *Ad confitendum gratiam Dei cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secundum prædictas regulas apostolicae Sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit præfixis sententias esse contrarium.*

Enfin le concile d'Orange réprouve nettement la prédestination au mal : *Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus* (Denzinger, n. 200). Au même endroit, le concile affirme que tous les baptisés peuvent se sauver s'ils veulent accomplir les commandements : *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus quod post acceptam per baptismum gratiam omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* (Denzinger, *ibid.*) C'est l'équivalent de la parole de saint Augustin que le concile de Trente (Denzinger, n. 804) citera contre les protestants : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (*De nat. et grat.*, XLIII, 50) et *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (*ibid.*, XXVI, 29).

Par là étaient affirmés les deux aspects extrêmes du mystère : la gratuité et la nécessité de la grâce d'une part, et de l'autre la réelle possibilité du salut au moins pour tous les baptisés.

* * *

6. *Après le concile d'Orange.* — Saint Grégoire le Grand est aussi nettement augustinien, il enseigne la nécessité d'une grâce prévenante pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres, *Moral.*, XVI, 30, *P. L.*, t. LXXV, col. 1135, et la prédestination absolument gratuite à la grâce et au salut, tel le cas du bon larron (*Moral.*, XXVII, 63, 64, t. LXXVI, col. 436-437).

Au vire siècle, saint Isidore de Séville enseigne aussi

que les élus sont gratuitement prédestinés au ciel, *Sentent.*, II, vi, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 606, et que Dieu a préparé aux réprouvés les châtiments que méritent leurs fautes par lui permises. A la question : Pourquoi Dieu a-t-il gratuitement choisi les uns et non les autres, saint Isidore répond : *In hac tanta obscuritate non valet homo divinam perscrutari dispositionem et occultum prædestinationis perpendere ordinem.* *Ibid.*, n. 6.

Telle est la doctrine que l'on trouve chez les disciples de saint Augustin. Les deux aspects extrêmes du mystère sont affirmés par eux : la gratuité de la prédestination et la réelle possibilité du salut pour tous les adultes au moins pour tous les baptisés; de plus tous s'accordent à dire que nul ici-bas ne saurait voir l'intime conciliation de ces deux vérités, car ce serait voir l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine indépendance ou liberté de Dieu. L'équilibre se trouvait dans l'affirmation de ces deux aspects extrêmes du mystère et dans la contemplation supérieure de l'infinie bonté de Dieu, qui est à la fois le principe de sa miséricorde et de sa justice; la souveraine bonté est d'une part diffuse de soi, c'est le principe de la miséricorde, et elle a droit à être aimée par-dessus tout, c'est le principe de la justice.

Les disciples d'Augustin gardaient l'équilibre de l'esprit par la contemplation aimante de ces vérités dans l'obscurité de la foi; cet équilibre sera compromis au ix^e siècle par les assertions de Godescalc et il faudra bien des luttes pour le retrouver.

II^e PARTIE

LES PRINCIPALES SOLUTIONS DU PROBLÈME DE LA PRÉDESTINATION

I^e SECTION

La Prédestination selon les docteurs du moyen-âge

La question de la prédestination a été étudiée par les docteurs du Moyen Age à la lumière des principes formulés par saint Augustin pour défendre la doctrine de l'Évangile et de saint Paul contre les pélagiens et semi-pélagiens. Plusieurs théologiens, après saint Anselme, se contentent comme Pierre Lombard de recueillir les principaux enseignements de saint Augustin en les éclairant les uns par les autres et en rappelant l'erreur prédestinatienne opposée à celle des pélagiens. Un bon nombre cherche aussi à concilier la doctrine de saint Augustin avec ce qu'a écrit saint Jean Damascène sur la volonté salvifique universelle, appelée par lui antécédente.

Pour mieux voir le sens et la portée de ces travaux du Moyen Age, il convient donc de rappeler au début la différence des points de vue de saint Jean Damascène et de saint Augustin. Le Damascène (*De fide orth.*, l. II, c. xxix) n'a guère considéré la question que du point de vue moral, par rapport à la bonté de Dieu et aux péchés des hommes. Si Dieu est souverainement bon, se demandait-il, d'où vient que tous les hommes ne sont pas sauvés? Il répondait simplement : cela s'explique parce que plusieurs pèchent et persévèrent dans leur péché : *conséquemment* Dieu les punit; mais *antécédemment* au péché, Dieu veut le salut de tous les hommes, parce qu'il

est souverainement bon; s'il punit après le péché, c'est qu'il est aussi souverainement juste.

Cette réponse de saint Jean Damascène, qui est une réponse de sens commun et de sens chrétien, de nature à être comprise par les fidèles, faisait en quelque sorte abstraction de la toute-puissance divine et de l'efficacité de la grâce. Aussi laissait-elle subsister au point de vue spéculatif bien des difficultés, celles-mêmes auxquelles répondait saint Augustin dans sa lutte contre les pélagiens, qui prétendaient, en niant le mystère de la prédestination, que Dieu veut également le salut de tous les hommes, et abusaient ainsi du texte de saint Paul, I Tim., II, 4.

Sans doute, le Damascène avait bien affirmé au même endroit que « tout bien vient de Dieu », et que le mal n'arrive pas sans être permis par lui. Mais, cependant, après avoir lu sa distinction de la volonté *antécédente* et de la volonté *conséquente*, plusieurs se demandaient : Si Dieu est tout-puissant, comment expliquer que sa volonté *antécédente* du salut de tous les hommes ne s'accomplisse que partiellement ? La volonté divine trouve-t-elle un obstacle insurmontable en la malice de plusieurs ? Et que devient, dans cette conception, le mystère révélé de la prédestination, qui ne permet pas d'affirmer avec les pélagiens que Dieu veut également ou de la même manière le salut de tous ?

Tandis que le Damascène avait insisté sur la volonté salvifique universelle, saint Augustin, pour corriger les interprétations pélagienne et semi-pélagienne du texte de saint Paul, I Tim., II, 4 : *Deus omnes homines vult salvos fieri*, avait mis l'accent sur le mystère de la prédestination, tout en maintenant que Dieu ne commande jamais l'impossible, et veut rendre ainsi et rend de fait le salut *réellement pos-*

sible à tous ceux qui ont à observer les préceptes.

Les deux aspects extrêmes du mystère se trouvaient ainsi affirmés, l'effort des théologiens consistait à les bien formuler, de façon à ce que l'un ne soit pas l'exclusion de l'autre. Et tous accordaient que leur intime conciliation est inaccessible, comme celle de l'infinie miséricorde et de l'infinie justice.

CHAPITRE I^{er}LES THÉOLOGIENS ANTÉRIEURS
A SAINT THOMAS

I. Saint Anselme. II. Pierre Lombard. III. Alexandre de Hales. IV. Saint Bonaventure. V. Saint Albert le Grand.

I. *Saint Anselme*

C'est dans son traité *De concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 507-542, qu'Anselme examine la question de la prédestination. Nous savons par Eadmer, *Vita*, l. II, n. 71, col. 114, qu'Anselme l'écrivit dans les derniers temps de sa vie.

Comme le titre l'indique, ce traité se divise en trois questions. Nous résumerons ici la marche et le contenu de la q. II, *De concordia prædestinationis cum libero arbitrio*, col. 519-521, malheureusement la plus brève du traité.

C. I. Le problème que pose l'accord de la prédestination avec la liberté humaine. Après avoir donné la définition commune de la prédestination, l'auteur appuie sur la difficulté de saisir l'accord de celle-ci avec notre libre arbitre. Si Dieu prédestine bons et méchants, plus rien ne reste au libre arbitre, mais tout arrive par nécessité. S'il prédestine seulement les bons, le libre arbitre aurait pour champ d'action tout ce qui est mauvais. Les deux termes semblent donc s'exclure.

C. II. Saint Anselme recherche ensuite en quel sens on peut parler de prédestination non seulement des bons mais encore des méchants : *Deum prædestinare malos, et eorum mala opera, quando eos et eorum mala opera non corrigit. Sed bona specialius... quia in illis facit quod sunt et quod bona sunt, in malis autem nonnisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt.*

C. III. L'auteur en vient enfin au point précis : comment, dans l'accomplissement ou dans les effets de la prédestination, l'action divine n'intervient-elle pas seule, mais est accompagnée de la coopération de l'homme, sans que l'un des facteurs supprime l'autre. Anselme répond surtout par des affirmations. D'abord, *non... habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate*. Puis, *quædam... prædestinata non eveniunt ea necessitate quæ præcedit rem et facit, sed ea quæ rem sequitur*. Ensuite, le grand point de la doctrine de l'auteur : Dieu, quand il prédestine, ne le fait pas en forçant la volonté humaine ou en lui résistant, mais *in sua illam potestate dimittendo*. Et, bien que notre volonté use de son pouvoir, elle ne fait cependant rien que Dieu ne le réalise par sa grâce dans les bons, alors que la faute des mauvais doit être imputée à leur seule volonté.

On voit le procédé adopté par saint Anselme : une application très juste, mais peut-être trop succincte, de son exposé antérieur de la prescience divine. Dieu prévoit infailliblement et sans porter atteinte à leur contingence, les actions libres futures ; il peut donc prédestiner à ces actions. Les effets de cette prédestination dans le temps pourront être réalisés ou non, si l'on considère leur cause, par notre volonté libre ; ils sont prévus et réglés par Dieu de toute éternité et sont immuables et nécessaires,

en vertu d'une nécessité de conséquence. Dans le troisième et le plus important chapitre de son traité, l'auteur, à côté de la grâce, fait ressortir la nécessité de notre libre coopération.

Anselme, on le voit, cherche la solution du problème chez saint Augustin. Cependant, Scot Érigène et Gotescalc ont déjà interprété l'évêque d'Hippone; on s'attendrait à quelque chose de plus précis sur les difficultés soulevées par eux. Mais on aura remarqué dans les textes cités plus haut avec quelle force et quelle clarté saint Anselme tient à certains grands principes, qu'il soutient d'ailleurs avec la presque totalité de ses prédecesseurs et de ses contemporains : tout bien venant de Dieu, la détermination libre salutaire qui est un bien en tout ce qui la constitue, vient toute de Dieu, comme elle vient toute de nous en tant que cause seconde. Cf. c. III. Autre principe énoncé au même endroit : ce n'est pas indépendamment de Dieu que cette détermination libre salutaire se trouve ou se trouvera en cet homme plutôt qu'en tel autre chez qui Dieu permettra le péché dont la seule volonté de cet autre sera cependant cause.

II. Pierre Lombard

Le Maître des Sentences conçoit la prédestination et la réprobation comme saint Augustin; cf. *I Sent.*, dist. XXXIX fin : *Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus; sed præscivit ea Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est ad mortem æternam præscivit peccaturos.* Dieu a prédestiné ceux qu'il a choisis (et l'on ne voit ici aucune passivité ou dépendance de la prescience à

l'égard de quelque détermination d'ordre créé). Il n'a pas choisi les autres, il a prévu et permis leur persévérance dans le péché, qui mérite la peine de la damnation. De même, *I Sent.*, dist. XL, 2 : *Cumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est divina electio, qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apost., Eph., 1, 4 : reprobatio e converso intelligenda est præscientia iniquitatis quorundam et præparatio damnationis eorumdem... quorum alterum præscit et non præparat, id est iniquitatem, alterum præscit et præparat, scilicet æternam pœnam.*

La prédestination ne suppose donc pas la prévision des mérites, cf. *I Sent.*, dist. XLI : *Si autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ (seu prædestinationis), obdurationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque (Deus) secundum gratiam quæ gratis datur, obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur.* P. Lombard se fait ensuite une objection prise d'une opinion admise par saint Augustin peu après sa conversion et d'après laquelle l'élection des uns et la nonélection des autres viendraient de certains mérites très cachés. Mais il répond que saint Augustin renonça ensuite à cette opinion (*Retract.*, I, xxiii). Pierre Lombard insiste surtout sur ceci : *Reprobatio non ita est causa mali, sicut prædestinatio est causa boni.*

Quant à la volonté salvifique universelle, il la considère, *I Sent.*, dist. XLVI et XLVII, non pas seulement comme Jean Damascène par rapport à la souveraine bonté de Dieu, mais aussi, comme Augustin, par rapport à la toute-puissance divine

et à l'efficacité de la grâce. Le Lombard écrit : *Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, si voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? I Sent., dist. XLVI, 1.* Et donc, ajoute-t-il, lorsque nous lisons (I Tim., II, 4) que Dieu veut sauver tous les hommes, il ne faut pas entendre que sa toute-puissance trouve un insurmontable obstacle en la malice de plusieurs; mais il faut entendre avec saint Augustin que nul homme ne se sauve que Dieu ne l'ait voulu. Avec cela, P. Lombard maintient fermement aussi que Dieu ne commande jamais l'impossible, mais qu'il donne à tous la possibilité d'observer les préceptes et, par suite, celle de se sauver. En ce sens, il reconnaît comme Augustin que Dieu veut le salut de tous ceux qui ont à observer les préceptes, quoi qu'il en soit de la difficulté des enfants morts sans baptême; cf. *I Sent., dist. XLVI, 3 : Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior.* Les deux aspects du mystère sont ainsi nettement affirmés par Pierre Lombard.

III. Alexandre de Halès

Dans sa *Summa theologica*, I^a, q. xxviii, membr. 1, a. 1-3, rapporte les définitions de la prédestination courantes chez les augustiniens, et qui ne supposent aucune passivité ou dépendance en Dieu. Un peu plus loin, membr. III, a. 1, il se demande si les mérites sont cause de la prédestination, il répond : « Sous le nom de prédestination, on entend la préparation des secours divins, unie à la prescience et ses effets : la grâce et la gloire, qui sera donnée aux élus. Or, les mérites ne sont cause que de la collation de la gloire, et non pas du choix éternel de Dieu, ni de la collation de la grâce. »

Si Alexandre, *ibid.*, ad 2^{um}, dit que « la prescience des mérites peut être raison de la *collation de la grâce* et de la gloire », il ne veut certes pas dire comme les pélagiens que le pécheur puisse mériter la justification, mais seulement s'y disposer sous l'influx de la grâce actuelle. Cette remarque est faite par les éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, *I Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. II scholion (Quaracchi), et ils notent qu'il y a accord sur ce point entre Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Albert le Grand.

Cette doctrine s'éclaire parce qu'Alexandre dit plus loin, q. xxx, a. 1, et q. xxxi, *De dilectione divina*, membr. III : *Utrum Deus omnem creaturam aequa diligat*, et q. xxxii, membr. I : *Utrum inter homines Deus plus diligat præscitum qui est in præsenti justitia, quam prædestinatum nunc existente in peccato.* Il répond d'après le principe : Dieu aime davantage ceux auquels il veut plus de bien; et nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'avait été plus aimé de Dieu.

IV. Saint Bonaventure

Il conserve la définition augustinienne de la prédestination : *I Sent.*, dist. XL : la préordination des élus à la gloire, avec prescience des secours qui les y feront certainement parvenir, préordination qui suppose élection.

L'élection suppose elle-même une dilection gratuite et spéciale, qui appartient non seulement à la volonté salvifique antécédente, mais à la volonté conséquente; cf. *ibid.*, a. 3, q. 1. Bonaventure enseigne nettement, *ibid.*, le principe de prédilection : comme saint Albert le Grand et saint Thomas, il tient que la prédilection divine, à l'opposé de la nôtre, est *cause* de la bonté plus ou moins grande des créatures et des élus.

C'est le grand principe traditionnel : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé de Dieu : *Electio duplex est : quædam quæ causatur a diversitate et præeminentia eligibilium, et hæc consequitur eligibilia, ut electio humana; quædam, quæ est ratio diversitatis in eligendo, ut divina, et hæc est dissimilium, non quæ sunt, sed quæ futura sunt. Et talis præcedit et est æterna.* *I Sent.*, dist. XL, a. 3, q. 1, n. 4. Les éditeurs de Quaracchi ajoutent, *ibid.* : *Et confirmatur conc. Arausic. II, can. 12 : Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* Les textes de saint Bonaventure relatifs au principe de préférence sont très nombreux, cf. édit. de Quaracchi, index au mot *Dilectio*. Il n'y a donc aucune passivité ou dépendance dans la prudence à l'égard d'une détermination libre salutaire d'ordre créé.

A la lumière de ce principe, que répond-il à la question : les mérites prévus sont-ils cause de la prédestination ? Il répond, *I Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. 1 : La prédestination comporte trois choses : un dessein éternel, puis comme effets : la justification et la glorification. Or les mérites des élus sont cause de la glorification qui les suit, mais non pas du dessein éternel, qui les précède. Quant à la justification, elle ne peut être méritée *ex condigno*, mais seulement *ex congruo*, d'un mérite improprement dit; en tant que Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante au pécheur qui fait ce qui est en soi pour l'obtenir. Mais en vertu du principe de préférence, énoncé plus haut, saint Bonaventure tient que de deux pécheurs l'un ne devient pas *meilleur* que l'autre, en se disposant à la conversion, sans avoir été plus aimé par Dieu, et plus aidé par la grâce actuelle. C'est toujours l'enseignement de saint Augustin et,

comme le fera saint Thomas, *I^a, q. XXIII, a. 5*, saint Bonaventure écrit, *I Sent.*, dist. XLV, a. 2, q. 11, ad 1^{um}, à propos des actes salutaires : *totus effectus est a causa creata et totus a voluntate increata.*

Cependant, saint Bonaventure, *I Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. 11, cherche si tel homme n'a pas été choisi plutôt que tel autre, Pierre plutôt que Judas, non pas pour quelque mérite, mais pour quelque raison de convenance, inconnue de nous. Il répond affirmativement. *Si quæramus in speciali : quare magis vult justificare unum quam alium, duobus similibus demonstratis? quia multæ possunt esse rationes congruentiae, ideo non est certitudo a parte rei. Et ideo cum cognitio nostra pendeat a certitudine rei, nullus certam potest invenire rationem, nisi habeat per revelationem illius cui dubia sunt certa.* Albert le Grand parle à peu près de même. *Sum. theol.*, *I^a pars.*, tr. XVI, q. LXV.

Saint Thomas dira, au contraire, en vertu du principe de préférence, *I^a, q. XXIII, a. 5, ad 3^{um} : Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem... sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia.* Scot s'exprimera, sur ce point, comme saint Thomas, et affirmera, la souveraine liberté de Dieu dans le choix des élus. *I Sent.*, dist. XLI, q. 1.

La raison de convenance, non méritoire, dont parle saint Bonaventure, est-elle prise des mérites futurs des élus ? Il y aurait, dit-il, témérité à l'affirmer. *I Sent.*, dist. XLI, dub. 1, éd. Quaracchi, t. 1, p. 742, En tout cas, il maintient le principe de préférence qu'il a fortement affirmé plus haut : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé de Dieu

(dilectio divina non causatur a diversitate eligibilium, sed est ejus causa).

Tous ces théologiens sont d'ailleurs d'accord sur ceci que, de même qu'il n'y aurait eu aucun *inconvénient* pour Dieu à ne pas créer, il n'y en aurait eu aucun à mettre Judas plutôt que Pierre parmi les élus, et à lui accorder les grâces qui l'auraient infailliblement conduit à mériter librement la vie éternelle et à persévéérer. Cf. saint Bonaventure, *I Sent.*, dist. XL, a. 2, n. 5 : *Quamvis possint esse (prædestinati) alii et plures, tamen nunquam erunt; et si essent, tunc ab æterno prædestinati essent: et ideo non potest ibi cadere aliqua mutatio.* Il reste que Dieu veut sauver tous les hommes en tant qu'il leur a donné à tous la nature humaine et qu'il offre à tous par le Christ la grâce nécessaire au salut. *Ibid.*, dist. XLVI, a. 1, q. 1.

V. Saint Albert le Grand

Ce docteur a traité de la prédestination et de la volonté salvifique universelle dans son *Commentaire sur les Sentences*, I. dist. XLVI et XLVII (1245), et dans sa *Summa theologiae*, I^a, q. LXIII et LXIV (composée en 1270 après la I^a pars de la *Somme théologique* de saint Thomas). La doctrine qu'il soutient en ces deux ouvrages est en substance la même que celle de saint Bonaventure.

Il affirme nettement que *la science divine est cause des choses* et non pas mesurée par elles, *I Sent.*, dist. XXXVIII, A, a. 1; D, a. 3, qu'elle n'impose pourtant pas à toutes un caractère de nécessité, car il peut y avoir, comme l'a dit Aristote, *nécessité de conséquence*, sans qu'il y ait *nécessité de conséquent*, selon l'exemple de Boèce : Il est nécessaire que ce

que je vois soit; or, je vois que Pierre marche; dont il est nécessaire qu'il marche, bien qu'il le fasse librement. Ainsi Dieu a prévu infailliblement les faits contingents. *Ibid.*, dist. XXXVIII, E, a. 4. De même, Dieu a voulu efficacement de toute éternité la conversion du bon larron, et celui-ci se convertit infailliblement sans que sa liberté soit violentée en rien. *Ibid.*, dist. XLVI, C, a. 1, et dist. XLVII, A, a. 1, ad 1^{um}. Albert parle de même dans sa *Summa theologiae*, I^a, tr. xv, q. LXI, m. 2, 5, 8.

Il dit aussi, comme saint Bonaventure, que la prédestination à la gloire présuppose l'élection, et que celle-ci présuppose la préférence divine : *Dilectio declinat ad separandum unum ab alio et ad diligendum in finem salutis; ergo præcedit dilectio electionem et electio prædestinationem ex parte diligentis et eligentis et prædestinantis.* *I Sent.*, dist. XL, a. 19. Cette doctrine est une affirmation du principe de préférence : nul être créé ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Que s'ensuit-il lorsqu'on demande : La prédestination a-t-elle une cause méritoire de notre part ? Albert répond à cette question, *I Sent.*, dist. XLI, B, a. 3, et plus clairement, plus tard, dans sa *Summa theologiae*, I^a, tr. XVI, q. LXIII, m. 3, a. 1. En ce dernier endroit, il dit : *Solutio : Catholica fides est, quod prædestinationis in prædestinante nulla sit causa nec ratio bona, nisi sua voluntas et dilectio...* *Adhuc catholica fides est, quod nullum meritum prævenit gratiam...* Cependant, Albert affirme, *ibid.* : *Appositio gratiæ, qui actus in tempore est et tempore mensuratur et non potest habere causam, potest tamen habere rationem ut rationabilis esse videatur : et hæc ratio non est antecedens, sed concomitans. Unde hæc ratio potest esse scientia meritorum, quia scilicet dat illi quem scit bene gratia usurum.*

Ces derniers mots font penser à une opinion d'Henri de Gand, rapportée et discutée par Cajétan, *In Iam*, q. xxiii, a. 5, n. 4. Mais Albert les atténue singulièrement une page plus loin, en disant ad quæst. i, ad 3^{um} : *Aliquando Deus dedit gratiam ei quem scivit male usurum, sicut Iudee.* De même, ad quæst. ii, ad 5^{um} : *Aliquando Deus dat gratiam ei quem scit male usurum : et hoc propter aliquam utilitatem quam inde elicit, sicut proditione Iudee usus est ad redemptions generis humani. Sed non esset bonus dispensator, si nulla utilitate considerata daret ei gratiam qui male usurus est.*

On voit par là que ces formules signifient que Dieu donne la grâce soit en vue des mérites futurs, soit pour quelque autre utilité. Ainsi Albert prépare la formule beaucoup plus simple qui se lit chez saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 5 : *Deus præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam.*

Albert reste fidèle au principe de prédilection qu'il formule assez clairement dans sa *Summa theologiae*, I^a, tr. XVI, q. LXIV, ad quæst. i : *Illud magis amatitur, cui majus bonum influitur. Ibid.*, ad 3^{um} : *In omnibus diligit (Deus) bonum quod ab ipso est.* Nul être créé ne serait donc meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. *Quid habes quod non accepisti?* Mais, par ailleurs Dieu ne commande jamais l'impossible et donne à tous la possibilité d'observer ses commandements. I^a, tr. XX, q. LXXIX, a. 1. Cf. *Revue thomiste*, mars 1931, pp. 371-386, notre article : *La volonté salvifique et la prédestination selon le bienheureux Albert le Grand.*

CHAPITRE II

LES PRINCIPES DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

Saint Thomas d'Aquin parvint à une vue plus haute, plus simple et plus compréhensive de ce grand problème de la conciliation de la volonté salvifique universelle avec le mystère de la prédestination.

Les limites de cet ouvrage ne nous permettent pas de suivre la pensée de saint Thomas en ses différentes œuvres, selon leur ordre chronologique. Il nous a donné son interprétation des textes de saint Paul sur ce sujet dans ses commentaires sur l'Épître aux Romains, c. VIII, IX, XI, et sur l'Épître aux Éphésiens, c. I, et il a traité la question du point de vue spéculatif dans son *Commentaire sur les Sentences*, I, dist. XL et XLI, dans le *Contra gentes*, l. III, 164, dans le *De veritate*, q. VI, et enfin dans la *Somme théologique*, I^a, q. XXIII, où, à la fin de sa vie, il a exposé sa pensée définitive.

C'est cette pensée que nous exposerons ici en insistant sur le principe de cette synthèse, sur ce qui en dérive relativement à la volonté salvifique universelle et relativement au principe de prédilection dont tous les articles de la q. XXIII de la I^a pars de la *Somme* sont autant de corollaires. Quant au fondement scripturaire de cette doctrine, pour éviter les redites, nous l'examinerons à propos de l'article central I^a, q. XXIII, a. 5 : la prédestination dépend-elle

de la prévision de nos mérites? Nous verrons que saint Thomas, comme saint Augustin, estime que la gratuité absolue de la prédestination à la gloire est affirmée par saint Paul. Cette exégèse sera conservée dans la suite par saint Robert Bellarmin et par Suarez.

Nous exposerons ici assez longuement la doctrine de saint Thomas sur le point qui nous occupe, cela pour trois raisons : 1^o parce qu'il la propose lui-même comme l'explication de la doctrine révélée transmise par saint Paul, telle que l'a comprise saint Augustin; 2^o parce que, étant donnée l'autorité de saint Thomas, presque tous les théologiens postérieurs, même les molinistes de nos jours, prétendent ne pas s'écartier de lui; 3^o parce que, dans la partie théorique de cet ouvrage, nous pourrons ainsi être bref; il nous suffira de revenir aux principes de cette doctrine de saint Thomas en montrant leur supériorité sur les essais de synthèse proposés dans la suite.

1. Le principe de la synthèse thomiste

Plus qu'Albert le Grand et les théologiens antérieurs, saint Thomas a vu l'élévation et la virtualité sans limites du principe : *amor Dei est causa bonitatis rerum*, l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses créées. Il l'a exprimé avec beaucoup de force, I^a, q. xx, a. 2 : « La volonté de Dieu est cause de toutes les choses, comme il a été montré q. xix, a. 4, et donc nul être n'a l'existence *et quelque bien que ce soit* que si Dieu l'a voulu, et dans la mesure où il l'a voulu. A tout être existant Dieu veut donc quelque bien. Et comme *aimer* c'est vouloir du bien à un être, il est manifeste que Dieu aime tous les êtres qui existent, mais non pas comme nous aimons.

Notre volonté n'est pas cause de la bonté des choses, mais elle la présuppose, de même notre amour... Au contraire, l'amour de Dieu produit et crée la bonté dans les choses, *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* » En substance, cela était déjà dit dans les deux articles fondamentaux, I^a, q. xiv, a. 8 : *Utrum scientia sit causa rerum*, et q. xix, a. 4 : *Utrum voluntas Dei sit causa rerum*, articles d'où dérivent tous ceux dont nous allons parler.

2. La volonté salvifique universelle

A la lumière de ce principe, *amor Dei est causa bonitatis rerum*, saint Thomas éclaire les deux aspects extrêmes et en apparence contradictoires du mystère qui nous occupe, d'une part, la volonté salvifique universelle, sur laquelle insistait saint Jean Damascène, d'autre part, le dogme de la prédestination, sur lequel insistait saint Augustin.

Tout d'abord, la volonté salvifique universelle se conçoit non seulement comme une volonté de signe, à la façon d'un précepte extérieurement formulé, mais comme une volonté de *bon plaisir*, existant réellement en Dieu. *De veritate*, q. xxiii, a. 3. Si en effet l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, c'est par volonté de bon plaisir et *par amour* que Dieu donne à tous les hommes, non seulement la nature humaine ordonnée à le reconnaître et à l'aimer naturellement, mais aussi la possibilité réelle d'observer les préceptes de la loi surnaturelle et, par là même, la possibilité du salut. *Dieu ne peut en effet jamais commander l'impossible*, ce serait l'injustice même : le péché deviendrait inévitable, dès lors, il ne serait plus péché et ne pourrait plus être

justement puni, ni en cette vie, ni dans l'autre. Dieu donne donc par amour à tous la réelle possibilité d'observer les préceptes, d'éviter le péché, par suite d'être sauvés, cf. I^a, q. XXI, a. 1, ad 3^{um} : *Deus dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suænatuare et conditionis*; I^a, q. XXIII, a. 5, ad 3^{um} : *Deus nulli subtrahit debitum*; I^a-II^æ, q. CVI, a. 2, ad 2^{um} : *Sufficiens auxilium dat ad non peccandum*. Saint Thomas dit aussi que, même dans l'ordre des choses dues, *Dieu donne plus que n'exige la stricte justice*, car la miséricorde ou la bonté toute gratuite et surabondante est à la racine de toutes les œuvres divines de justice, lesquelles supposent que les créatures intellectuelles par un amour purement gratuit ont été créées et ordonnées à la vie sur-naturelle de l'éternité, I^a, q. XXI, a. 4.

C'est là le point sur lequel insistait saint Jean Damascène, mais il ne considérait guère le problème que du point de vue moral, par rapport à la bonté divine et à la malice des hommes. Dieu, disait-il, *antécédemment*, par bonté, veut sauver tous les hommes; mais, comme plusieurs pèchent et persévèrent dans le péché, *conséquemment* Dieu les punit éternellement parce qu'il est juste.

Il restait à approfondir cette distinction en la considérant du point de vue, non pas seulement moral, mais métaphysique, par rapport à la puissance ou à l'efficacité de la volonté et de l'amour de Dieu. C'est ce qu'a fait saint Thomas, à la lumière du principe qui domine, selon lui, tout le problème, et d'où dérive toute une suite de corollaires.

Si la volonté et l'amour de Dieu sont cause de la bonté des créatures, I^a, q. XIX, a. 4, cette volonté, en tant qu'elle est celle du Tout-Puissant, *produit infailliblement le bien qu'elle veut, de façon non con-*

ditionnelle, réaliser « hic et nunc », I^a, q. XIX, a. 6, ad 1^{um}, même celui qui doit être réalisé par notre liberté, car Dieu est assez puissant pour la porter infailliblement vers ce bien, sans la violenter, assez puissant pour produire en elle et avec elle jusqu'au mode libre de nos actes : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi*. I^a, q. XIX, a. 8. Ce mode libre de nos actes est encore de l'être et tombe donc sous l'objet adéquat de la toute-puissance et de l'amour de Dieu créateur, I^a, q. XXII, a. 4, ad 3^{um}. Il n'y a que le mal qui soit en dehors de cet objet adéquat, et donc Dieu ne peut être cause du péché ni directement, ni indirectement *ex insufficientia auxilii*. Cf. I^a-II^æ, q. LXXIX, a. 1, 2.

Comment, dès lors, définir métaphysiquement la volonté conséquente et la volonté antécédente ? Saint Thomas répond en substance, I^a, q. XIX, a. 6, ad 1^{um} : L'objet de la volonté est le bien; or le bien, à la différence du vrai, est formellement, non pas dans l'esprit, mais dans les choses qui n'existent que *hic et nunc*. Et donc nous voulons *simpliciter*, purement et simplement, ce que nous voulons comme devant être réalisé *hic et nunc*, et c'est la volonté conséquente, qui, en Dieu, est toujours efficace : *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle...* Et sic patet quod *quicquid Deus SIMPLICITER vult, fit. Loc. cit.* C'est le fondement suprême, pour saint Thomas, de la distinction entre

la grâce efficace et la grâce suffisante, comme nous allons le voir.

Si, au contraire, la volonté se porte sur ce qui est bon en soi indépendamment des circonstances, *non hic et nunc*, c'est la volonté antécédente, qui de soi et comme telle n'est pas efficace, puisque le bien, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, ne se réalise que *hic et nunc*: *Aliquid potest esse, in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout, cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet: sicut hominem vivere est bonum... sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida... bonum est eum occidi. Loc. cit.* Ainsi le marchand pendant la tempête voudrait (au conditionnel) conserver ses marchandises, mais il veut de fait les jeter à la mer pour sauver sa vie. I^a-II^æ, q. vi, a. 6, c. Ainsi encore, Dieu veut antécédemment que tous les fruits de la terre arrivent à maturité, bien qu'il permette pour un bien supérieur que tous n'y arrivent pas; il veut aussi antécédemment que tous les hommes soient sauvés, bien qu'il permette, en vue d'un bien supérieur, dont lui seul est juge, le péché et la perte de plusieurs.

Il reste que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, que par volonté et par amour il rend l'observation de ses commandements possible à tous : *sufficiens auxilium dat ad non peccandum*, I^a-II^æ, q. cvi, a. 2, ad 2^{um}; il donne même plus à chacun que n'exige la stricte justice. I^a, q. xxi, a. 4. Ainsi saint Thomas explique métaphysiquement la notion de volonté antécédente en la rapprochant de celle de la toute-puissance, qui ne saurait être oubliée, et en vertu de laquelle tout ce que Dieu veut *simpliciter* s'accomplit, I^a, q. xix, a. 6.

3. *Le principe de prédilection et ce qu'il suppose*

D'autre part, relativement à la volonté conséquente, saint Thomas affirme plus clairement qu'on ne l'avait fait avant lui, le principe de prédilection : nul être créé ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. I^a, q. xx, a. 3. Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet. Ibid., a. 4.*

Ce principe de prédilection est le corollaire du précédent : l'amour de Dieu est cause de la bonté des êtres créés. Il apparaît ainsi dans l'ordre philosophique comme une conséquence nécessaire du principe de causalité : tout ce qui arrive à l'existence a une cause efficiente et une cause suprême qui est l'Être même, source de tout être et de tout bien. C'est aussi une conséquence du principe de finalité : tout agent agit pour une fin, et l'agent suprême agit pour manifester sa bonté, en en produisant une similitude, une participation plus ou moins parfaite.

Ce principe de prédilection n'est pas seulement évident dans l'ordre philosophique, il est aussi révélé, car il s'applique surtout dans l'ordre de la grâce, qui, de sa nature même, est gratuite et nous rend agréables aux yeux de Dieu. C'est ce principe qui est énoncé dès le livre de l'Exode, xxxiii, 19, en une parole de Dieu à Moïse : *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit.* « Je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde. » C'est à cette vérité révélée qu'a recours saint Paul lorsqu'il écrit, Rom., ix, 15, au sujet

de l'élection divine : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Loin de là ! Car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi donc l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde. » C'est toujours en vertu du même principe que saint Paul écrit aussi, I Cor., IV, 7 : « Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » Saint Thomas explique ainsi ces paroles dans son Commentaire sur cette épître : « Qui est-ce qui te discerne de la masse de ceux qui se perdent ? Tu ne le peux. Qui est-ce qui te rend supérieur à un autre ? Tu ne le peux par toi-même, et donc pourquoi t'enorgueillir ? » Il dit de même dans le Commentaire sur saint Mathieu, XXV, 15, à propos de la parabole des talents : *Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur, indiget altiori causa.* De même, I^a-II^a, q. CXII, a. 4 : *Utrum gratia sit major in uno quam in alio ? — Ex parte subjecti (seu hominis) non potest accipi prima ratio hujuscemodis diversitatis : quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima ratio hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat ; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Ephes., IV, 7, postquam dixerat « unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi », enumeratis diversis gratiis, subiungit : « ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi. »*

* *

Ce principe de préférence, saint Thomas l'avait trouvé formulé de différentes manières chez saint Augustin, par exemple à propos des anges bons et mauvais, au I. XII, *De civitate Dei*, c. IX : *Si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* Les bons anges ne seraient pas meilleurs que les autres, s'ils n'avaient pas été *plus aimés* et *plus aidés* par Dieu. C'est la même idée qui revient constamment sous différentes formes dans les écrits de saint Augustin sur la prédestination contre les pélagiens et semi-pélagiens, surtout *De prædestinatione sanctorum*, c. VIII, et *De dono perseverantiae*, c. IX. C'est aussi le sens du texte fameux *In Joannem*, tr. XXVI, souvent cité par saint Thomas : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare si non vis errare.*

* *

Ce principe de préférence : nul être créé ne serait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était *plus aimé* par Dieu, saint Thomas, après l'avoir formulé, I^a, q. XX, a. 3, en fait la clef de voûte de son traité de la prédestination, I^a, q. XXIII.

Pour voir toute l'importance de ce principe, il faut noter d'abord avec plus de précision ce qu'il suppose du côté de l'*efficacité* de l'amour divin, cause de tout bien créé quel qu'il soit. Le principe de préférence suppose, pour saint Thomas, que les *décrets de la volonté divine*, relatifs à nos actes salutaires futurs, sont *infailliblement efficaces par eux-mêmes*, et non par la prévision divine de notre consentement ; il faut en dire autant de la grâce actuelle, qui nous fait poser librement ces actes salutaires, elle est efficace par

elle-même. De ces décrets, saint Thomas a parlé, I^a, q. xix, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* Et encore, *ibid.*, ad 4^{um} ; *Unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigen, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu nisi per voluntatem.* Semblablement, I^a, q. xiv, a. 8 : *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.*

Ces décrets de la volonté divine relatifs à nos actes salutaires sont infailliblement efficaces par eux-mêmes, et non par la prévision de notre consentement, c'est manifestement le sens du célèbre article 8 de la I^a, q. xix, que nous avons déjà cité : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.* Saint Thomas s'objecte, *ibid.*, 2^e obj. : « Mais on ne peut résister de fait au décret efficace de la volonté divine ; il s'ensuit donc que notre liberté est détruite. » Il répond, *ibid.*, ad 2^{um} : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult.*

Si, comme le remarquent sans exception tous les thomistes, ces décrets et la grâce qui assure leur exécution n'étaient pas efficaces par eux-mêmes, mais seulement par notre consentement prévu, il arriverait, contrairement au principe de prédilection que, de deux hommes ou de deux anges, également aimés et aidés par Dieu, l'un deviendrait *meilleur* que l'autre. Il deviendrait *meilleur*, soit par un acte initial, soit

par un acte final, soit par un acte facile, soit par un acte difficile, sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu, et ce serait donc en dehors de l'intention divine (dans l'ordre des futuribles, et ensuite dans celui des futurs) que *plus de bien* se trouverait en l'un de ces deux hommes également aimés, également aidés et placés dans les mêmes circonstances.

Ce fondement du principe de prédilection, saint Augustin l'avait énoncé en écrivant au sujet de l'efficacité de la grâce, dans le *De prædestinatione sanctorum*, c. viii : *Hæc itaque gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primi-
tus auferatur.* Cf. *ibid.*, c. x ; *De dono perseverantiae*, c. ix ; *De correptione et gratia*, c. xiv ; *De gratia Christi*, c. xxiv.

La volonté antécédente et la volonté conséquente

Saint Thomas exprime non moins clairement que saint Augustin ce fondement du principe de prédilection en distinguant nettement *la volonté antécédente*, principe de la grâce suffisante, et *la volonté conséquente*, principe de la grâce efficace. Cf. I^a, q. xix, a. 6, ad 1^{um} : *Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult non fiat.* Dieu veut *simpliciter* le bien qu'il veut comme devant s'accomplir *hic et nunc*, par exemple la conversion du bon larron, qui fut plus aimé et plus aidé que l'autre. Cependant, Dieu a rendu réellement possible l'accomplissement des préceptes à ce dernier, qui, s'il s'est perdu, bien par sa faute a résisté à la grâce suffisante, offerte et même donnée par le Christ qui mourait pour lui.

Saint Thomas a souvent distingué ces deux grâces, par exemple dans son commentaire *in Ep. ad Tim.*, II, 6, où il dit à propos du Christ rédempteur : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, sed pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis, propter impedimentum.* A cet *impedimentum*, Dieu reméde souvent, pas toujours; c'est là le mystère : *Deus nulli subtrahit debitum, I^a, q. xxiii, a. 5, ad 3^{um}; sufficiens auxilium dat ad non peccandum, I^a-II^æ, q. cvi, a. 2, ad 2^{um}.* Quant à la grâce efficace, si elle est donnée à ce pécheur, c'est par miséricorde; si elle est refusée à tel autre, c'est par justice. Cf. II^a-II^æ, q. II, a. 5, ad 1^{um}.

On pourrait citer de nombreux textes de saint Thomas, qui montrent clairement que, pour lui, la grâce est efficace par elle-même, comme les décrets divins dont elle assure l'exécution. Voir, par exemple, *In Ep. ad Ephes.*, c. III, lect. 2 : *Ipsam operationem (salutarem) confert Deus in quantum operatur in nobis, interius movendo et instigando ad bonum... in quantum virtus ejus operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* I^a-II^æ, q. CIX, a. 1 : *Quantumcumque aliqua natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.* I^a-II^æ, q. cxii, a. 3 : *Intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in libro de dono persev.* c. 14, quod « *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur* ». Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud *Joan.* VI, 45 : « *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* » I^a-II^æ, q. x, a. 4, ad 3^{um} : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossible est*

huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossible simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

C'est la nécessité de conséquence, non de conséquent déjà bien expliquée par saint Albert le Grand, et mieux encore par saint Thomas lorsqu'il a montré, I^a, q. xix, a. 8, que la volonté divine, à raison même de sa souveraine efficacité, s'étend *fortiter et suaviter*, jusqu'au mode libre de nos actes; *elle veut qu'ils s'accomplissent librement*; et *infailliblement* c'est *ainsi qu'ils s'accomplissent*. Bossuet exprime admirablement la pensée de saint Thomas lorsqu'il écrit, *Traité du libre arbitre*, c. VIII : « Ainsi Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut, et comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail. » Saint Thomas avait dit de même, *De veritate*, q. xxii, a. 8 : *Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura...* Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius, Deus; et *ibid.*, a. 9 : *Solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* Saint Thomas dit encore, *De malo*, q. vi, a. 1, ad 3^{um} : *Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur*

necessitas, sed manet libertas. Les thomistes ne diront rien de plus dans la suite. Saint Thomas considère même comme une vérité révélée cette efficacité intrinsèque des décrets divins relatifs à nos actes salutaires. Il cite en effet en ce sens, *Contra gentes*, l. III, 88, 89, les textes scripturaires bien connus : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*, Is., xxvi, 12. *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud.* Prov., xxi, 1. Ailleurs, I^a, q. ciii, a. 7, cite les textes suivants d'Esther, xiii, 9 : *Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel*; Ezéchiel, xxxvi, 26 : *Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum. Et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini.* Philipp., ii, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Dans ces textes scripturaires, saint Thomas voit l'efficacité intrinsèque de la grâce et de même dans plusieurs canons du deuxième concile d'Orange, can. 4, can. 9, can. 12, can. 16, can. 20; Denz. 117, 182, etc. Ces textes du concile d'Orange sont extraits pour la plupart des œuvres de saint Augustin et de saint Prosper; or saint Augustin, nous l'avons vu, tenait que la grâce est efficace par elle-même. Les quatre canons du concile d'Orange que nous venons de citer expriment sous différentes formes cette vérité que tout bien, soit naturel, soit surnaturel, vient de Dieu; or c'est là le fondement même du principe de prédilection.

Ainsi Dieu a voulu efficacement de toute éternité

que la Vierge Marie consentit librement au mystère de l'incarnation qui devait infailliblement s'accomplir, et sous une grâce très forte et très douce Marie a dit infailliblement son *fiat* avec une pleine liberté; ainsi encore le Christ a voulu librement mourir pour nous sur la croix à l'heure immuablement fixée d'avance; ainsi le bon larron et le centurion se sont convertis comme Dieu l'avait efficacement voulu. C'est pour saint Thomas la suite normale de la toute-puissance de la volonté et de l'amour de Dieu, le grand mystère commence surtout avec le péché. Ce qui est manifeste, pour saint Thomas comme pour saint Augustin, c'est que *tout bien*, même celui de notre détermination libre salutaire, *vient de Dieu*, et vient *tout entier* de lui comme cause première, alors même que cette détermination libre vient tout entière de nous comme cause seconde. I^a, q. xixii, a. 5 : *Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima.*

Or, si les décrets divins relatifs à nos actes salutaires, et si la grâce actuelle, qui assure l'exécution de ces décrets, n'étaient pas *efficaces par eux-mêmes*, mais seulement par notre consentement prévu, alors la science et la volonté divines ne seraient plus *cause* de ce qu'il y a de plus intime et de meilleur dans nos déterminations libres salutaires; il y aurait *quelque bien* et même *le meilleur* de nos mérites qui ne viendrait pas de la source de tout bien; de plus, à l'égard de cette détermination libre salutaire, la science et la volonté divines n'étant plus causes, seraient passives ou dépendantes; il faudrait admettre une passivité dans l'Acte pur; sa science, à l'égard de certaines déterminations d'ordre créé et à l'égard même des meilleures, seraient passive, mesurée par

cette réalité créée au lieu de la mesurer. Cf. I^a, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 4 et 8. Enfin, il faudrait rejeter le principe de prédilection : nul être ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'avait été plus aimé par Dieu. I^a, q. XX, a. 3.

CHAPITRE III

LA NATURE ET LA RAISON DE LA PRÉDESTINATION SELON SAINT THOMAS

C'est à la lumière de ce principe de prédilection que saint Thomas a écrit toute la question de la prédestination dans sa *Somme théologique*, I^a, q. XXIII, où il donne l'expression définitive de sa pensée sur ce point. On peut dire que tous les articles de cette question sont autant de corollaires du principe de prédilection. Notons attentivement la conclusion de chacun et sa preuve; nous y reviendrons dans la partie théorique ou synthétique de cet ouvrage.

1. *L'article 1^{er}* définit la prédestination : *ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ; nam destinare est mittere.* C'est donc dans l'esprit de Dieu le plan de la transmission de tel homme ou de tel ange à la fin ultime surnaturelle; c'est ce plan, à la fois ordonné et voulu qui, de toute éternité, détermine les moyens efficaces qui conduiront tel homme ou tel ange à sa fin dernière. En cela, saint Thomas est pleinement fidèle à la définition donnée par saint Augustin : *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicunque liberantur* (*De don. pers.*, c. XIV). *Prædestinatione Deus novit quid ipse sit facturus* (*De præd. sanct.*, c. X). Il ne s'agit pas d'une prescience de nos mérites qui supposerait en Dieu une passivité ou dépendance à l'égard de nos déterminations libres

futuribles, puis futures; il s'agit de la prescience de ce que Dieu fera, des grâces efficaces qu'il accordera pour conduire tel homme ou tel ange à sa fin dernière. La prédestination est ainsi, à raison de son objet, comme une partie de la providence. Il faut bien noter que la prédestination ainsi définie est la *prédestination à la gloire* « *in finem vitæ æternæ* », le texte est formel. Du reste, la prédestination à la grâce seulement n'est pas la vraie prédestination, puisqu'elle ne s'oppose pas à la réprobation. Ceci est admis non seulement par les thomistes, mais par les congruistes à la manière de Bellarmin et de Suarez, et même par des molinistes comme le P. Billot.

2. *L'article 2* montre que la prédestination est en Dieu et non dans le prédestiné, mais qu'elle a pour effets en lui la vocation, la justification et la glorification.

3. *L'article 3* définit par opposition la *réprobation*: c'est une partie de la providence qui permet que certains tombent pour toujours dans le péché (réprobation négative) et qui, pour cette faute, leur inflige la peine de la damnation (réprobation positive). Mais tandis que la prédestination est cause de la grâce et de nos actes salutaires, la réprobation n'est nullement cause du péché. Ad 2^{um}. On ne trouve nullement dans cet article que la réprobation négative consiste, comme l'on pensé plus tard certains thomistes, dans une *exclusio positiva a gloria titulo beneficii indebiti*, c'est seulement la *non electio* et la volonté de permettre que certains tombent pour toujours dans le péché. Quant au motif de cette réprobation négative, il est indiqué par saint Thomas, a. 5, ad 3^{um}, comme nous allons le voir.

4. *L'article 4* montre que les prédestinés sont élus par Dieu, de telle sorte que la *prédestination* pré-

suppose l'élection et celle-ci la dilection: « *prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem.* »

* * *

C'est ici qu'on voit l'application de deux principes méconnus par plusieurs théologiens postérieurs. Tout d'abord : ce principe que Dieu, ici comme toujours, veut la fin avant les moyens, et donc il veut aux prédestinés la gloire avant de leur vouloir la grâce qui la leur fera mériter. Ce n'est donc pas Duns Scot, comme on l'a récemment prétendu, qui a introduit ici ce principe. Saint Thomas dit nettement (*ibid.*, a. 4) : *Non autem præcipitur aliqd ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum, q. XX, a. 2 et 3. Electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut art. 3, dictum est,*

Le second principe appliqué ici est celui de pré-dilection : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. Saint Thomas, sans aucune allusion à la prévision de nos mérites, soit futuribles, soit futurs, écrit en excluant toute passivité ou dépendance dans la prescience divine *ibid.* : *Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso: nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo,*

est CAUSA quod illud bonum ab eo p̄ae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio p̄aesupponitur electioni secundum rationem, et electio p̄aedestinationi. Unde omnes p̄aedestinati sunt electi et dilecti. Pour les pélagiens, Dieu est seulement le spectateur, non l'auteur, du bon consentement salutaire qui distingue le juste de l'impie. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, ce qu'il y a de meilleur et de plus intime dans la détermination libre de ce bon consentement doit dériver de la source de tout bien. Nul ne l'a mieux affirmé que le Docteur angélique.

Molina s'écartera de cet article fondamental de saint Thomas en affirmant dans sa *Concordia*, édit. de Paris, 1876, p. 51, selon une définition de la liberté inconciliable, aux yeux des thomistes, avec le principe de prédilection : *Fieri potest, ut duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat.* Il affirme même, *ibid.*, et p. 565, que de deux pécheurs, celui qui se convertit, c'est parfois celui qui a été le moins aidé par Dieu; il devient ainsi meilleur que l'autre sans avoir été plus aimé par Dieu, contrairement au principe de prédilection formulé par saint Thomas et énoncé sous diverses formes par beaucoup de ses prédécesseurs. On s'explique dès lors que Molina, *ibid.*, p. 429, dise contrairement à saint Thomas : *Electio non antecessit p̄aedestinationem.* Il reconnaît que l'opinion contraire paraît être celle de saint Thomas, a. 4, mais il ajoute : *Hæc tamen sententia mihi nunquam placuit.* Il parle de même, *ibid.*, 152, à propos de la motion divine et 547-550, en regrettant que saint Thomas et la plupart des scolastiques aient admis avec saint Augustin une prédestination, non fondée sur la prescience des mérites. On saisit ici le point sur

lequel, dans la suite, thomistes et molinistes seront en désaccord; il s'agit entre eux de savoir si le principe de prédilection, qui suppose l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, est vrai ou faux.

5. *Dans l'article 5, saint Thomas déduit d'autres conséquences du principe de prédilection, en se demandant : la prescience des mérites est-elle cause de la prédestination?* Il répond négativement et explique cette réponse par plusieurs conclusions précises dans le corps de l'article et l'*ad. 3^{um}*.

C'est surtout à propos de ce point capital que saint Thomas nous donne son interprétation des principaux textes de saint Paul relatifs à la prédestination. Il importe d'y insister.

CHAPITRE IV

LES FONDEMENTS SCRIPTURAIRE
DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMASa) *Épître aux Éphésiens*

Voyons d'abord son exégèse des deux passages de l'Épître aux Éphésiens, 1, 3-5 et 11-12 : *Benedixit nos Deus in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo, sicut ELEGIT NOS IN IPSO ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui PRÆDESTINAVIT nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ... In quo (Christo) etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ ut simus in laudem gloriæ ejus.*

Dans son commentaire sur cette l'Épître, saint Thomas fait trois remarques importantes, signalées ensuite par tous les thomistes.

a) Il note que, lorsque l'Apôtre écrit : *prædestinavit nos in adoptionem filiorum*, on peut l'entendre de la filiation adoptive réalisée dès ici-bas par la grâce sanctifiante, mais que ces paroles se réfèrent mieux encore à la parfaite assimilation à Dieu, réalisée dans la patrie, selon ce que saint Paul dit lui-même, Rom., VIII, 23 : « Nous qui avons les prémisses de l'Esprit, nous gémissions en nous-mêmes, attendant l'adoption (définitive) des enfants de Dieu. » La grâce,

en effet, est ordonnée à la gloire et, selon saint Thomas, I^a, q. XXIII, a. 4, Dieu, comme tout sage, veut la fin avant les moyens. De plus, la prédestination à la *seule* vie de la grâce, et non à la gloire, n'aurait plus de la prédestination que le nom, puisqu'elle se vérifie en beaucoup de réprouvés.

Cette remarque de saint Thomas est conservée en substance par plusieurs exégètes modernes, comme le P. Lagrange (*Ép. aux Romains*, 1915, c. 9) et P. Vosté (*In Ep. ad Eph.*, I, 11), d'après lesquels, dans ce texte de saint Paul, il s'agit immédiatement de l'élection générale des chrétiens à une vie de sainteté, mais de telle façon que les principes énoncés à ce sujet s'appliquent par voie de conséquence à l'élection particulière de tel homme plutôt que de tel autre. C'est sur ces principes énoncés par saint Paul qu'insiste saint Thomas.

b) Il remarque que Dieu nous a élus, non pas parce que nous étions saints, mais *pour que nous* le devenions : *Elegit nos, non quia sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos : ut essemus sancti virtutibus et immaculati a vitiis.*

c) Saint Thomas observe que pour saint Paul la raison de la prédestination ne se trouve pas dans nos mérites prévus, mais dans le dessein ou décret éternel, *prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ*, dessein bienfaisant, qui provient de son amour très pur. Saint Thomas insiste particulièrement sur ce point, *In Ep. ad Ephes.*, ibid. : *Quod autem aliquis prædestinatur ad vitam æternam... est gratia pure gratis data... quia nullis meritis præcedentibus.* Il s'agit non seulement de la prédestination à la grâce, mais de la prédestination à la gloire, la seule qui ne peut être commune aux élus et aux réprouvés.

Le saint Docteur y insiste encore, à propos du v.11 : *In quo... sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus...*, « la raison de la prédestination n'est donc pas, dit-il, la prévision de nos mérites, mais la pure volonté de Dieu : *proppter quod subdit secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Ces derniers mots nous montrent que, d'ailleurs, tout ce qui arrive dépend de la volonté de Dieu. Rien dans ce texte de saint Paul aux Éphésiens ne montre donc que la prédestination ait sa raison dans la prévision de nos mérites.

* * *

b) *Épitre aux Romains*

La pensée de saint Paul est encore plus clairement exprimée, selon saint Thomas, dans l'*Épitre aux Romains*, VIII, 28, où il est directement et explicitement question de la prédestination qui a pour effet la glorification : *Scimus autem quoniam diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit, illos et glorificavit.*

Saint Thomas, dans l'explication de ce texte, insiste sur ceci que tout concourt au bien dans la vie de ceux qui persévérent jusqu'à la fin dans l'amour de Dieu, c'est-à-dire dans la vie des prédestinés *secundum Dei propositum*. Il refuse de voir dans les mots *quos præscivit* la prescience des mérites, car, selon saint Paul, *les mérites* des prédestinés sont effets de la prédestination. Il pense aux textes si

souvent cités à ce sujet : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7; *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* Phil., II, 13. Saint Thomas tient donc que, d'après ce texte de saint Paul, Rom., VIII, 28-30, tout ce qui ordonne le prédestiné au salut éternel est l'effet de la prédestination. Ce sera la formule définitive de la *Somme*, I^a, q. xxiii, a. 5 : « *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur totum sub effectu prædestinationis* », même la détermination libre salutaire.

Saint Thomas tient en outre que la prédestination du Christ à la filiation divine est antérieure à la prévision des mérites du Sauveur puisque ces mérites supposent la personne du Verbe fait chair et donc sa filiation divine; or la prédestination du Christ, comme l'a dit saint Augustin, est l'exemplaire éminent de la notre (cf *De prædest. sanctorum*, c. xv).

* * *

Quant au chapitre IX de l'*Épitre aux Romains*, saint Thomas reconnaît qu'il traite d'abord de l'appel des gentils à la grâce du christianisme et, par contraste, de l'incrédulité des Juifs, mais qu'il contient aussi des principes qui s'appliquent aux individus. Comme le dit le P. Lagrange (*Épitre aux Romains*, 1916, p. 244), dont la pensée s'harmonise parfaitement avec celle de saint Thomas : « Il est incontestable que cet appel des gentils est en même temps un appel au salut. On pense invinciblement au sort de chacun, on transpose les termes, on applique les principes de saint Paul au salut individuel. Dieu appelle à la justice par pure faveur... Mais Dieu ne procède pas de la même façon envers

ceux qu'il appelle et envers ceux qu'il n'appelle pas... D'après saint Paul, l'homme est vraiment cause de sa réprobation (positive) par ses péchés : cf. ix, 32 : *Offenderunt enim in lapidem offensionis.* »

Saint Thomas est ainsi conduit à expliquer le v. 13 : *Jacob dilexi* en généralisant, et il formule le principe de prédilection en ces termes : *Electio et dilectio aliter ordinantur in Deo et in homine. In homine enim electio præcedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cujus ipsam prælegit alteri et præelectæ suum amorem impedit.* Mais, quoi qu'en aient dit les pélagiens et les semi-pélagiens, une telle dépendance et passivité ne peut se trouver en Dieu; aussi saint Thomas continue-t-il : *Sed voluntas Dei est causa omnis boni, quod est in creatura et ideo bonum per quod una creatura præfertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quæ est de bono illius, quæ pertinet ad rationem dilectionis.* Et donc, conclut saint Thomas : « La prescience des mérites ne peut être la raison de la prédestination, puisque les mérites prévus sont effets de la prédestination »; au contraire, les démerites, dont Dieu ne peut être nullement cause, sont la raison de la damnation. Ce que saint Thomas trouve exprimé dans la parole d'Osée, XIII, 9 : *Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Tel est le mystère que saint Thomas, après saint Augustin, trouve exprimé par saint Paul; il ne cherche pas à diminuer son obscurité, ce serait diminuer son élévation. Mais il rapporte les objections de l'humaine raison prévues par saint Paul et il souligne ce qu'il y a de plus caractéristique dans la réponse de l'Apôtre.

L'objection faite par les pélagiens et les semi-pélagiens contre saint Augustin est celle qui se lit

déjà dans l'Épître aux Romains, IX, 14 : « Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? » Y a-t-il injustice de la part de Dieu à distribuer si inégalement ses dons à des hommes égaux par nature ?

Saint Thomas remarque que saint Paul n'a pas répondu à cette objection en ayant recours à la prescience des mérites des élus, comme si elle était la raison de leur prédestination. Il a répondu en restant dans le mystère révélé au lieu de descendre au-dessous de lui : *Numquid iniqüitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei... Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Saint Paul, remarque saint Thomas, répond par une affirmation nouvelle du principe de prédilection qu'il trouve révélé dans Ex., XXXIII, 19, en cette parole de Dieu à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde, et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde.

Saint Thomas, à propos des v. 15 et 16, dit de nouveau : l'effet de la prédestination ne peut être la raison de celle-ci; or le bon usage de la grâce ou le mérite est l'effet de la prédestination; donc le mérite prévu ne peut être raison de la prédestination; cette raison n'est autre que la seule volonté de Dieu. Or, continue-t-il, il n'y a pas à parler de justice ni d'injustice dans les choses de pure miséricorde, par exemple si, rencontrant deux pauvres, nous donnons à l'un et pas à l'autre; ou, si de deux personnes qui nous ont également offensé, nous pardonnons à l'une et exigeons une réparation de l'autre. De même à l'égard des pécheurs, Dieu est miséricordieux envers

celui qu'il relève, il est juste envers celui qu'il ne relève pas; il n'est injuste envers personne. Saint Thomas conclut donc que, selon saint Paul : la prescience des mérites ne peut être cause de la prédestination, et il entend de la prédestination à la gloire, la seule digne de ce nom, car la prédestination à la seule grâce est commune aux élus et à bien des réprouvés; de plus, les mérites qui suivent la justification, étant l'effet de la prédestination propre aux élus, ne peuvent être cause de celle-ci. La pensée de saint Thomas est des plus claires, elle sera encore plus nettement exprimée dans l'article de la *Somme* dont nous donnons ici les preuves scripturaires.

Il termine le commentaire du c. ix de l'Épître aux Romains par l'examen d'une dernière objection que se fait saint Paul, v. 19 : « Tu me diras : De quoi donc Dieu se plaint-il encore ? Car qui peut s'opposer à sa volonté ? » Saint Thomas entend ainsi l'objection : Comment reprocher au pécheur de n'avoir pas fait ce qui n'était pas en son pouvoir : *frustra requiritur ab aliquo quod non est in ejus potestate*. C'est l'objection bien connue *ex insufficientia auxiliū divini*.

La réponse à cette difficulté est que Dieu ne commande jamais l'impossible, qu'il rend le salut réellement possible à tous ceux qui ont à suivre ses commandements, en ce sens il veut les sauver tous, comme il est dit I Tim., II, 4; mais, d'autre part, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. Et c'est par une affirmation nouvelle du principe de préférence que saint Paul répond, v. 21-23 : « Mais plutôt; ô homme, qui

es-tu pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et *s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire* à l'égard des vases de miséricorde, *qu'il a d'avance préparés pour la gloire...* (où est l'injustice) ? »

Cette réponse de Paul à l'objection confirme tout ce qui précède; de même ce qu'il ajoute, c. XI, 1-8 : « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple ? Loin de là !... (comme au temps d'Élie)... Dieu s'est réservé certains selon un choix de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres : autrement, la grâce cesse d'être une grâce. »

Dans son commentaire sur la fin du c. IX de cette Épître aux Romains, à propos des v. 21-23, saint Thomas remarque une fois de plus : *Quidquid boni habet homo debet bonitati divinæ quasi principali agenti adscribere* (cf. Isaïas, LXIV, 8 : *Nunc, Domine, pater es tu, nos vero lutum, et factor noster tu et opus manuum tuarum omnes nos*). *Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed, in sua infirmitate eum dimittens, deputat eum ad infimum usum, nullam ei facit injuriam, ut possit juste de Deo conqueri*. Où est l'injustice, si Dieu permet dans le mauvais larron le péché d'impénitence finale dont il n'est nullement cause, et s'il relève l'autre pour faire connaître en lui les richesses de sa gloire ?

*La gratuité de la prédestination dans
la Somme Théologique*

Dans la *Somme théologique*, I^a, q. xxiii, a. 5, c, et ad 3^{um}, saint Thomas ne fait que résumer en l'ordonnant ce qu'il a dit dans son Commentaire sur l'épître aux Romains, c. ix. Le titre de l'article est : *Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis*, c'est-à-dire comme il est expliqué au début du corps de l'article : *Utrum Deus præordinauerit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua*. Cet article contient la même doctrine que celle exposée dans le *Comm. des Sent.*, I, dist. XLI, q. 1, a. 3, et dans le *De veritate*, q. vi, a. 2, mais elle est ici exprimée d'une façon à la fois plus simple, plus élevée et plus précise.

Selon son habitude, dans le *status quæstionis*, saint Thomas pose trois difficultés dont la principale est celle même formulée par saint Paul, Rom., ix, 14 : *Numquid iniquitas apud Deum?*

Il donne d'abord une réponse générale négative (arg. *sed contra*) : L'Apôtre écrit à Tite, III, 5 : « Ce n'est pas à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde que Dieu nous a sauvés. » Or, comme il nous sauve de fait, il nous a prédestinés au salut. La prescience des mérites n'est donc pas cause, ni raison de la prédestination telle que saint Thomas l'a définie à l'a. 1, c'est-à-dire de la prédestination à la gloire.

Après avoir formulé cette réponse générale négative, fondée sur l'autorité de saint Paul, saint Thomas l'explique en rappelant et réfutant l'erreur d'Origène, les hérésies pélagienne et semi-pélagienne, et une opinion de quelques scolastiques. Il formule ainsi

les conclusions suivantes : 1. la raison de la prédestination ne saurait être la prévision de mérites antérieurs à ceux de cette vie (cf. Rom., IX, 2); 2. ni celle de mérites antérieurs à la justification (cf. II Cor., III, 5); 3. ni celle de mérites postérieurs à la justification.

Pour prouver cette troisième conclusion, saint Thomas a recours à un principe dont la valeur sera méconnue par bien des théologiens postérieurs, il dit de ceux qui ont soutenu l'opinion contraire : *Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia et id quod est ex libero arbitrio quasi non possit esse IDEM ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae (dans la vie des prédestinés), est prædestinationis effectus et hoc non potest ponni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione claudatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non autem distinctum est (dans la vie des prédestinés) id quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (1^a, q. xix, a. 8). Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.* En d'autres termes : dans la vie des prédestinés, ni le bon usage du libre arbitre, ni le bon usage de la grâce ne peuvent être raison de la prédestination, car ils en sont les effets. Pourquoi en sont-ils les effets ? Parce qu'on ne peut distinguer ce qui est produit par la cause seconde et ce qui est produit par la cause première; ce sont deux causes totales, non pas coordonnées, mais subordonnées : non seulement tout l'effet provient de l'une et de l'autre, comme dans le cas de deux chevaux tirant un lourd véhicule, qu'un seul d'entre eux ne

parviendrait pas à déplacer, mais, tandis qu'un de ces chevaux n'est pas mû par l'autre, *la cause seconde n'agit que mue par la cause première*. Sur ce point, Molina se séparera très nettement de Saint Thomas (*Concordia*, disp. xxvi). On voit par ce texte du Docteur angélique, que nous venons de citer, que pour lui *même la détermination libre salutaire* est tout entière de nous, comme cause seconde, et tout entière de Dieu, comme cause première, sans laquelle nous ne nous déterminerions pas. C'est l'application des principes exposés plus haut, I^a, q. xix, a. 8. Aussi saint Thomas va-t-il écrire : *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis.*

Dans la suite de cet article 5, saint Thomas formule une conclusion qui nous paraît préciser et mettre au point plusieurs assertions de saint Albert et de saint Bonaventure. Il écrit : *Nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis, priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriæ quæ reducitur ad dispositionen materiae; sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.* Comment entendre ces derniers mots ? D'après tout ce qui précède et en particulier après la réfutation de la troisième erreur contenue dans le paragraphe précédent, il faut entendre : Dieu a décidé de donner à tel homme, par exemple au bon larron de préférence à l'autre, la grâce de soi efficace, pour qu'il méritât

la gloire, à laquelle il l'a prédestiné. Saint Thomas ne veut pas dire : Dieu a décidé de donner au bon larron une grâce qui sera rendue efficace par le bon consentement de celui-ci. Cette interprétation est exclue par le paragraphe précédent (*non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima*) et aussi par la dernière conclusion du corps de l'article, qui est la suivante : *Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia QUIDQUID est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur TOTUM sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam.*

Plusieurs théologiens postérieurs (cf. Molina, *Concordia*, q. xxiii, a. 4 et 5, membrum ultimum; éd. 1876, p. 546) diront au contraire que la détermination libre de l'acte salutaire n'est pas l'effet de la causalité divine, ni de la prédestination. Ils accorderont sans doute que la *prédestination ADEQUATE SUMPTA ne dépend pas de la prévision de nos mérites*, en ce sens qu'elle contient la première grâce que nous ne saurions mériter, mais non pas en ce sens exprimé ici par saint Thomas que *tout ce qui dans l'homme l'ordonne au salut, même la détermination libre de l'acte salutaire, est l'effet de la causalité divine et de la prédestination*. Ils reviendront plus ou moins à l'opinion de ceux auxquels saint Thomas a répondu un peu plus haut en disant : *Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima.*

On voit que ces différentes conclusions du corps de l'article 5 expliquent la réponse générale négative de l'argument *sed contra* : *la prescience des mérites*

n'est pas cause ou raison de la prédestination, c'est-à-dire de la prédestination à la gloire qui est *la seule* prédestination qui corresponde à la définition donnée à l'article 1^{er}, tandis que la prédestination à la grâce ne s'oppose pas à la réprobation. On voit aussi que cette réponse générale et les conclusions qui l'expliquent sont autant de corollaires du principe de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

La principale difficulté.

Dans la réponse ad 3^{um} du même article 5 se trouvent deux dernières conclusions, qui mettent encore plus en relief la portée de ce grand principe.

L'avant-dernière conclusion est : *Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat per modum justitiae puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat.* Cette raison générale est fondée, dit saint Thomas, sur la révélation telle qu'elle s'exprime dans l'Épître aux Romains, IX, 22 : « Si Dieu voulant manifester sa colère (c'est-à-dire sa justice) et faire connaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a préparés d'avance pour la gloire... (où est l'injustice?). » La bonté divine, d'une part, tend à se communiquer, par là elle est le principe de la miséricorde, et, d'autre part, elle a un droit imprescriptible à être aimée par-dessus tout, elle est ainsi le principe de la justice. Il convient que cette

bonté suprême soit manifestée sous ses deux aspects, et que la splendeur de l'infinité justice apparaisse comme l'éclat de l'infinité miséricorde. Le mal n'est ainsi permis par Dieu que pour un bien supérieur dont la sagesse infinie est juge et que contempleront les élus.

* * *

Enfin, la dernière conclusion de saint Thomas vise, non plus les bons et les mauvais en général, mais chaque personne en particulier. *Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem*; cf. *De veritate*, q. vi, a. 2. Augustin avait dit : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Il avait même montré que la préscience des mérites futurs ou futuribles ne pouvait être raison de la prédestination. Cette dernière conclusion, commune à saint Augustin et à saint Thomas, est une conséquence rigoureuse du principe de prédilection : puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des êtres créés, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu, cf. I^a, q. xx, a. 3. La dernière conclusion de la synthèse rejoue ainsi le principe de celle-ci. Saint Thomas la confirme par une analogie des choses soit naturelles, soit artificielles : c'est de la seule volonté de Dieu qu'il dépend que telle partie de matière soit sous cette forme infime, et que telle autre soit sous une forme très noble. C'est aussi de la seule volonté de l'artiste qu'il dépend que, parmi plusieurs pierres égales, celle-ci soit mise en cette partie du mur, celle-là en telle autre. Dans le choix des élus, la liberté divine apparaît souveraine; si Dieu

aurait pu sans aucun inconvenient ne pas créer, ne pas vouloir nous éléver à l'ordre de la grâce, ne pas vouloir l'Incarnation, à plus forte raison il aurait pu ne pas choisir Pierre plutôt que Judas ; s'il l'a choisi, c'est que très librement il l'a aimé davantage. Toute cette doctrine est contenue dans le principe : Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Reste l'autre aspect du mystère, que saint Thomas affirme très fortement pour terminer : *Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat... In his enim, quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodi nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ.* *Ibid.*, ad 3^{um}. Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dû, car il ne commande jamais l'impossible, mais, au contraire, par son amour, il rend réellement possible à tous l'accomplissement des préceptes, et même *il accorde par bonté plus que la stricte justice n'exigerait* (*I^a, q. xxi, a. 4*), car souvent il relève les hommes à maintes reprises du péché, alors qu'il pourrait les y laisser.

Conclusion

Pour conclure cet exposé de la doctrine du Docteur angélique, nous dirons : saint Thomas, plus que ses prédécesseurs, a mis en lumière les principes qui constituent les deux aspects extrêmes et en apparence contradictoires de ce grand mystère. Il ne voit que mieux l'élévation de celui-ci. Il a

mis en un très puissant relief le contraste de ce *clair-obscur* théologique : d'une part, la lumière éclatante des deux principes énoncés, dont l'un exprime, contre le prédestinatianisme, l'infinie justice : *Dieu ne commande jamais l'impossible et rend le salut possible à tous*, tandis que l'autre, contre le pélagianisme, manifeste la libre intervention de l'infinie miséricorde : *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu*. Mais autant ces deux principes pris à part sont certains et lumineux, autant leur intime conciliation est d'une obscurité impénétrable. Pourquoi ? Parce que l'*infinie justice*, l'*infinie miséricorde* et la *souveraine liberté* ne se concilient intimement que dans l'éminence de la Déité, de la vie intime de Dieu, où elles s'identifient sans se détruire. Or, saint Thomas a montré que nous ne pouvons avoir *in via* aucun concept positif de la Déité comme telle. *I^a, q. xiii, a. 1*. Nous ne pouvons connaître Dieu que parce qu'il a d'analogiquement commun avec les créatures, et ce qui lui est *propre* ne nous est connu que négativement (être non fini) ou relativement (être suprême). En ce sens, nous disons : *Deitas est super ens et super unum*. De même, la paternité, la filiation, la spiration divines ne nous sont manifestées qu'analogiquement par la révélation. D'où le mystère, et particulièrement l'obscurité du problème qui nous occupe. L'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté dépasse la spéulation théologique et son procédé discursif ; c'est, dans l'obscurité, l'objet même de la foi (*fides est de non visis*) et de la contemplation, qui procède de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.* *Rom., xi, 33*, cf. Comment. de saint Thomas.

* * *

Bossuet exprime admirablement la pensée du Docteur angélique en écrivant à ce sujet : « Je ne nie pas la bonté dont Dieu est touché pour tous les hommes, ni les moyens qu'il leur prépare pour leur salut éternel dans sa providence générale... Mais quelque grandes que soient les vues qu'il a sur tout le monde, il a un certain regard particulier et de préférence sur un nombre qui lui est connu. Tous ceux qu'il regarde ainsi pleurent leurs péchés et sont convertis en leur temps... *La volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés...* Joan., vi, 39. Et pourquoi nous fait-il entrer dans ces sublimes vérités? Est-ce pour nous troubler, pour nous alarmer?... Le dessein de notre Sauveur est que, contemplant ce regard secret qu'il jette sur ceux qu'il sait, et que son Père lui a donnés par un certain choix, et reconnaissant qu'il les sait conduire à leur salut éternel par des moyens qui ne manquent pas, nous apprenions premièrement à les demander, à nous unir à sa prière, à dire avec lui : *Préservez-nous de tout mal* (Matth. vi, 13), ou, comme parle l'Église : « Ne « permettez pas que nous soyons séparés de vous : « si notre volonté veut échapper, ne le permettez « pas; tenez-la sous votre main, changez-la et ramenez-la à vous... » Une seconde chose qu'il nous veut apprendre, c'est de *nous abandonner à sa bonté* : non qu'il ne faille agir et travailler... ; mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur, il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité... Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de grâce et de préférence

met les bonnes âmes au désespoir. Quoi! on pense me rassurer davantage, en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous... « Aidez-moi et je serai sauvé » (Ps. cxviii, 117). « Guérissez-moi et je serai guéri » (Jer., xvii, 14). « Convertissez-moi et je serai converti » (*ibid.*, xxxi, 18). » *Méditations sur l'Evangile*, La Cène 2^e P., 72^e jour. Tout cela est bien conforme à ce qu'enseigne saint Thomas, II^a-II^a q. xvii, sur le motif formel de l'espérance, qui est non pas notre effort, mais Dieu secourable : *Deus auxilians*.

CHAPITRE V

LA PRÉDESTINATION
SELON LES PREMIERS THOMISTES

Les premiers thomistes qui ont écrit sur la prédestination reproduisent la doctrine de saint Thomas comme nous venons de l'exposer. C'est ce que font en particulier Capréolus, Cajétan et Silvestre de Ferrare.

Notons auparavant que *Egidius Romanus*, O. Erem. Aug., disciple de saint Thomas à Paris en 1269-71, écrit *in I Sent.* (1277), dist. 46, princ. II, q. 1 : « *Vult Deus omnes homines salvos fieri voluntate antecedente* : ut per comparationem ad ordinis impositionem et ad naturam et *ad auxilia communia*; non *vult omnes salvos fieri voluntate consequente* ut per comparationem ad ordinis executionem, *ad personam* et *ad auxilia specialia* ».

Parmi les *auxilia communia*, il met les préceptes et les conseils; parmi les *auxilia specialia*, la collation de la grâce, la justification ou conversion, la persévérence dans le bien. Il note *ibidem* : « *Collatio gratiæ requirit motum liberi arbitrii..., licet hujusmodi velle*, mediante libero arbitrio nostro, *Deus operetur in nobis* ».

* * *

¹⁰ Capréolus (*I Sent.*, dist. XLI, a. 3) relève chez saint Thomas les sept conclusions que nous

avons signalées et il défend nettement la prédestination à la gloire *ante prævisa merita*, comme le montre le Dr Joan. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae*, Gratz (Styrie), 1905.

Il est établi dans le même ouvrage, p. 149-217, que Capréolus a enseigné l'efficacité intrinsèque des décrets divins relatifs à nos actes salutaires, et aussi l'efficacité intrinsèque de la grâce expliquée par la prédetermination physique non nécessitant. Cf. *I Sent.*, dist. XLV, q. 1; concl. 5 : *Licet Dei voluntas consequens semper impleatur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter imponit*. Capréolus prouve cette conclusion par beaucoup de textes de saint Thomas, entre autres par celui-ci du *Contra gentes*, l. I, 85 : *Voluntas divina contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit, quod sint contingentes non necessariæ; igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse... Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit*. La volonté divine conséquente est donc toujours efficace par elle-même. Capréolus dit aussi, *I Sent.*, dist. XXXV, q. II, a. 2 (éd. Paban-Pègues, p. 483) : *Nullus effectus procedit a divina scientia nisi mediante voluntate, quæ determinat scientiam ad opus*. C'est le décret sans lequel l'intelligence divine ne saurait connaître infailliblement les futurs libres, soit conditionnels, soit absous. Cf. Ude, *op. cit.*, p. 222-245, où se trouvent cités les principaux textes de Capréolus qui admet du reste, comme tous les thomistes,

que nul homme ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu (I, dist. XLI, q. 1, a. 2).

2^o Cajétan (*In Iam*, q. XXIII, a. 4 et 5) défend contre Henri de Gand la doctrine de saint Thomas telle que nous l'avons exposée. Il a d'ailleurs nettement affirmé plus haut, q. XIX, a. 8, l'efficacité transcendante de la causalité divine : *Quia illud velle efficacissimum est, et res et modi voliti fiunt.* *Ibid.*, n. 10. Loin de détruire le mode libre de nos actes, la causalité divine souverainement efficace le produit en nous et avec nous; cf. q. CV, a. 4 et 5. Cajétan admet du reste aussi le principe de prédestination. *Ibid.*, q. XX, a. 3 et 4 : *Ex hoc aliqua sunt meliora, quod Deus eis majus bonum vult*, et q. XXIII, a. 4 : *Dilectio electionis est ratio apud Deum.* Cf. Cajétan in *I am*, q. XIV, a. 13, n° 17. De même dans son *Comm. in Ep. ad Rom.*, IX, 23, Cajetan a écrit une page admirable sur la transcendance du mystère de la prédestination, page qui met au point certaines de ses assertions (*in I am* q. XXII, a. 4, n° VIII) qui lui avaient attiré la critique de Silvestre de Ferrare in III C. *Gentes* c. 94 circa finem.

3^o Silvestre de Ferrare, à la même époque que Cajétan, défend la même doctrine dans son *Commentaire sur le Contra gentes*, I. III, 163 : *Secundum quod aliquos ab aeterno Deus praordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praestinasse... Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam, scilicet*

finalem, non daturum, dicitur reprobasse... Sub ipso totali effectu praestinationis comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem. La prédestination à la gloire ne peut donc être *ex praevisis meritis*.

Silvestre, comme Cajétan, réfute ici Henri de Gand, et, comme lui aussi, il admet que les décrets de la volonté divine relatifs à nos actes salutaires sont efficaces par eux-mêmes. Cf. *In contra gentes*, I. I, 85; I. II, 29, 30; I. III, 72, 73, 90, 94; d'où le principe de préférence, cf. I. I, 91, I. III, 150. Ce principe avait été trop nettement affirmé par saint Thomas pour être nié par aucun de ses commentateurs. Or, il suppose, nous l'avons vu, que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires sont efficaces, non pas par notre consentement libre prévu, mais par eux-mêmes.

Sur ce point capital et sur l'efficacité intrinsèque de la grâce, presque tous les anciens théologiens, soit augustiniens, soit thomistes, soit scotistes, sont d'accord, bien qu'ils diffèrent sur un point secondaire, relatif à la motion divine qui assure l'exécution des décrets divins. Les thomistes, suivant l'enseignement de leur maître, I^a, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4 et 5; I^a-II^a, q. IX, a. 6; q. X, a. 4, ad 3^{um}, etc., soutiennent que cette motion n'est pas seulement morale ou d'ordre objectif, par manière d'attrait, mais *physique, quoad exercitium*, et qu'elle n'est pas seulement une prémotion générale indifférente, mais une *prémotion* qui, sans nous nécessiter, nous porte infailliblement *fortiter et suaviter* à nous déterminer à tel acte salutaire, plutôt qu'à l'acte contraire. Les augustiniens expliquent l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce par une motion d'ordre moral ou objectif, qu'ils ont appelé souvent

delectatio victrix. A quoi les thomistes répondent que cette *delectatio* n'existe pas pour les actes salutaires accomplis dans une grande aridité et avec beaucoup de difficulté, et que, de plus, dans l'ordre des motions morales par manière d'attrait, une seule attire infailliblement, c'est celle de Dieu vu face à face.

Scot, nous allons le voir, s'accorde aussi avec saint Thomas et les thomistes, sur la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, sur l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, mais au lieu de la prémotion physique prédéterminante et non nécessitant, il admet une sorte de sympathie entre la liberté créée et la liberté incrée, sympathie qui se ramène à une motion morale par manière d'attrait victorieux.

Dans le grand problème qui nous occupe, ces divergences, comme l'ont souvent noté les thomistes, sont secondaires. Si, en effet, on s'accorde à reconnaître que les décrets divins et la grâce sont efficaces, non pas par notre consentement prévu, mais par eux-mêmes, il est beaucoup moins important de savoir par quel genre de motion est assurée l'exécution de ces décrets. De même si l'on accorde que notre volonté meut à son gré nos deux bras, il est beaucoup moins important de savoir par l'intermédiaire de quels centres nerveux elle les meut.

CHAPITRE VI

LA PRÉDESTINATION SELON DUNS SCOT

Le Docteur subtil affirme très nettement la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, ainsi que l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce.

Il écrit, *Comm. Oxon. in Ium Sent., d. XII, q. unica*, éd. Quaracchi, 1912, n. 1153, p. 1256 : *Deus non prævidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel præordinat istum bene usurum eo; quia, sicut dictum est dist. XXXIX (n. 1129), certa prævisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis divinæ. Si ergo offerantur voluntati divinæ duo aequales in naturalibus, quero, quare istum præordinat bene usurum libero arbitrio et illum non? Non est hujus, ut videtur, assignare rationem, nisi voluntatem divinam.* Scot écrit ceci contre Henri de Gand, et il reste sur ce point d'accord avec saint Thomas.

Il ajoute, *ibid.*, n. 1154 :

Potest aliter dici, quod prædestinationis nulla est ratio etiam ex parte prædestinati, aliquo modo prior ista prædestinatione; reprobationis tamen (positivæ) est aliqua causa.

a) Primum probatur quia volens ordinate finem at ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam eliquid entium ad finem, quia propter talem finem alia vult; ergo cum in toto processu quo creatura

beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus volens huic aliquid istius ordinis, primo vult huic creaturæ beatificabili finem et quasi posterius vult sibi (ei) alia quæ sunt in ordine illorum quæ pertinent ad illum finem : sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ista ad istum finem sunt ordinata, licet quædam remotius et quædam propinquius; ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum, et prius vult ei quodcumque istorum quam prævideat ipsum habiturum quodcumque istorum; igitur propter nullum istorum prævisum vult ei beatitudinem.

b) Secundum probatur, quia damnatio non videtur bona nisi quia justa : nam, secundum, Augustinum XI, *Super Gen.*, c. XVII, non prius est Deus uthorum aliquis sit peccator.

En tout cela, Scot s'accorde avec saint Thomas. On a écrit récemment que c'est Scot le premier qui a introduit en cette question de la prédestination le principe : *volens ordinata finem et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem*. Saint Thomas avait écrit équivalement, I^a, q. XXIII, a. 4 : *Non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio.*

Là où Scot diffère de saint Thomas, c'est sur la notion de mérite et sur la nature de la motion divine qui assure l'exécution des décrets divins. Au lieu d'admettre, comme les thomistes, la prémotion physique non indifférente, il parle, avons-nous dit, d'un mystérieux influx appelé par plusieurs de ses disciples *sympathia*. En vertu de cette sympathie, la liberté créée s'incline infailliblement

et librement dans le sens du décret de la liberté divine, en laquelle elle se trouve comme virtuellement contenue. Cf. *Op. Oxon.*, I, dist. VIII, q. v, et II, dist. XXXVII, q. II; n. 1 sq., n. 11.

A cela, les thomistes répondent : cette sympathie, qui subordonne à Dieu la volonté créée, consiste soit dans une *suite naturelle* de la subordination nécessaire de la créature à Dieu, et alors elle ne laisse pas place à la liberté, soit *dans une motion morale*, d'ordre objectif, par manière d'attrait, et alors elle n'attire pas infailliblement notre volonté, que Dieu seul vu face à face peut captiver de la sorte. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus Philos.*, Phil. naturalis, q. XII, a. 3.

Mais, redisons-le, cette divergence est secondaire, dans la question qui nous occupe, puisque Scot admet, comme saint Thomas et ses disciples, la gratuité absolue de la prédestination à la gloire ainsi que l'*efficacité intrinsèque* des décrets divins relatifs à nos actes salutaires et de la grâce qui nous porte à les accomplir. (1)

(1) Si l'on voulait écrire l'histoire du problème de la prédestination au XIV^e siècle il faudrait rappeler que pour G. d'Occam, l'autonomie absolue du vouloir divin fait de la liberté de Dieu l'arbitre souverain du bien et du mal, à tel point qu'il n'y a plus de bien en soi, ni de mal en soi et que Dieu aurait pu nous commander de la haïr. Le nominalisme radical aboutit ainsi à un volontarisme et libertisme absolu, à une sorte de positivisme théologique.

Il faudrait noter aussi ce qu'enseigna sur la prédestination THOMAS BRADWARDINE dans son *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* (entre 1338 et 1346), dans ses *Comment. sur les Sentences* et sa *Summa Theologica*. Comme le disent plusieurs historiens on trouve chez lui les influences de Duns Scot et G. d'Occam ses compatriotes. Il n'a pas su se préserver de certaines erreurs, qui se retrouvent chez Jean Wiclef.

Dans son *De causa Dei*, I, 21, éd. 1618, p. 233 A. Bradwardine écrit comme Occam : « Non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior ejus voluntate ». Et il en déduit que le vouloir divin est cause nécessitante, *necessitas antecedens*, de nos volontés : « Sufficiat homini ut sit liber respectu omnium circa Deum et

CONCLUSIONS

Sur ces points capitaux, presque tous les anciens théologiens, augustiniens, thomistes ou scotistes, sont d'accord; presque tous admettent le principe de prédilection : nul homme ne serait meilleur qu'un autre (par un acte soit facile, soit difficile, soit initial, soit final), s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. Or, ce principe, nous l'avons vu, suppose que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires sont efficaces par eux-mêmes, et non par notre consentement prévu. En même temps, ce principe contient virtuellement la doctrine de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, *ante prævisa merita*.

Ainsi parle par exemple l'augustinien qui a écrit le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, l. III, c. LVIII : *Ego laudandus sum in omnibus sanctis meis; ego super omnia benedicendus sum et honorandus in singulis, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis... Non gloriantur de propriis meritis, quippe quā sibi nihil bonitatis adscribunt sed totum mihi, quoniam ipsis cuncta ex infinita caritate mea donavi. Et c. LIX : In te ergo, Domine Deus, pono totam spem meam et refugium.* Saint Thomas

tantum modo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus », *ibid.*, III, 9, p. 667, E. — Cf. *ibid.* p. 675. C. — Il en vint à dire : « Deus aliquo modo vult peccata, ut peccata sunt ». — Cf. DR S. HAHN, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre v. d. menschlichen Willensfreiheit*, (Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt. V, 2, 1905).

Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mircourt et Jean Wiclef déduisirent des principes de Thomas Bradwardine des conséquences désastreuses. Wiclef enseigna la prédestination nécessaire et revint au prédestinatianisme.

Les adversaires les plus décidés de Bradwardine furent Pierre Plaoul et Jean de la Rive. Cf. *Du Plessis d'Argentré*, C., *Collectio Judiciorum de novis erroribus*, I, 328.

avait dit de même : « Comme l'amour de Dieu est la cause de toute bonté créée, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. »

A ce principe, doit s'ajouter l'autre principe non moins certain : « Dieu ne commande jamais l'impossible et veut rendre le salut réellement possible à tous. » Nous avons dit plus haut, comment il nous est impossible, dans les conditions de notre actuelle connaissance, d'en voir la parfaite conciliation. En attendant les lumières de l'au-delà, la foi vive éclairée par les dons du Saint-Esprit doit maintenir l'équilibre des deux principes susdits, et par eux elle pressent où se trouve le sommet vers lequel elle tend et que nul ici-bas ne peut voir. Ainsi les deux aspects extrêmes du mystère sont maintenus, sans que l'élévation de celui-ci soit compromise.

Cette admirable harmonie a été méconnue par le protestantisme qui, en niant un des deux aspects du mystère, a faussé complètement les données de la révélation.

II^e SECTIONLa Prédestination selon le Protestantisme
et le Jansénisme

Le protestantisme s'est fait de la prédestination une conception absolument inconciliable avec la volonté salvifique universelle. Sur ce point, le jansénisme s'est rapproché de lui. I. Le protestantisme. II. Le baïanisme et le jansénisme.

CHAPITRE I

LE PROTESTANTISME

1^o *Luther*. Le protestantisme est arrivé à cette conception par l'idée qu'il s'est faite des suites du péché originel. Selon lui, l'homme dans l'état de nature déchue n'a plus la force, même après la justification, de résister à la tentation. On sait que Luther s'engagea ainsi sur la voie de l'erreur. L'observance de la loi divine, la résistance aux passions dérégées lui coûterent de grands efforts, et comme la prière humble lui était inconnue, il vint à conclure que la concupiscence, depuis la faute du premier homme, est invincible, que le précepte *non concupisces* est impraticable, que Dieu a commandé l'impossible. C'est ainsi que, faute d'une *justice intérieure*, qui lui paraissait impossible, Luther se mit à la recherche d'une *justice extérieure*;

et, sans reconnaître la nécessité de la contrition et du bon propos, il en appela au Christ et en vint à dire : l'homme lui-même est toujours infirme, toujours dans le péché, mais la justice du Christ couvre les fautes des pécheurs. *Christi justitia eos tegit, et eis imputatur*.

Sur cette voie, Luther rejeta le libre arbitre : *Liberum arbitrium est mortuum*. La foi du chrétien est par suite l'œuvre de Dieu seul, « il l'opère en nous sans notre concours », et cette foi est la justification formelle : *Fides jam est gratia justificans. Fides est formalis justitia, propter quam justificamur*. La robe nuptiale, c'est la *foi sans les œuvres*. Pour se sauver, il ne faut rien de plus que la foi. (1) C'est ainsi que Luther arriva à un des principes fondamentaux de sa doctrine, et enseigna que non seulement la prédestination éternelle est *ante prævisa merita*, mais que dans le temps *les bonnes œuvres ou les mérites ne sont pas nécessaires au salut*. Pour prouver cette doctrine, il fit appel aux épîtres de saint Paul, qu'il interprétabit faussement, et à la doctrine de saint Augustin qu'il entendait mal. (2)

Ce serait pourtant une erreur de croire que tous les luthériens gardèrent intacte cette doctrine de Luther. Déjà en 1535, Mélanchthon déclarait les bonnes œuvres nécessaires au salut; quelque chose de semblable fut enseigné par l'*Interim* d'Augsbourg et celui de Leipzig (3)

* * *

2^o *Zwingle*, comme le montre Bauer, *Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System*, Halle, 1885-1888,

(1) *Oeuvres de Luther*, ed. Weimar, I, 105, 30-31, 35; IV, 68, 75, etc.

(2) Cf. Son *Commentaire de l'Ep. aux Romains*, c. ix.

(3) Cf. *Dict. theologie catholique*, article *Mérite*, t. X, col. 716 sq.

en vient à une sorte de panthéisme et de fatalisme. Les créatures, selon lui, dérivent de Dieu par voie d'émanation. L'homme n'est pas libre, mais se trouve être dans la main de Dieu ce que l'instrument est dans la main de l'artiste. *Dieu est la cause de tout, même du mal, du péché.* Le péché est bien une transgression de la loi, mais l'homme l'accomplit nécessairement. Dieu lui-même ne pèche point en forçant l'homme à pécher, parce que, pour Dieu il n'existe pas de loi. Le péché originel est le penchant au mal, à l'amour-propre, maladie de nature que n'enlève pas le baptême, comme l'avait dit Luther. L'Église est remplacée par une organisation démocratique, qui ne comprend que les élus.

3^e *Calvin*, dans son *Institution chrétienne* (1^{re} édition, mars 1536; rédaction définitive, 1559), dépasse Luther et Zwingle par sa force de déduction logique. Sa doctrine a pour thèse fondamentale la prédestination gratuite des uns et la réprobation positive et gratuite des autres.

Selon lui, Dieu excite l'homme au péché, qui est pourtant librement commis en ce sens que l'homme n'y est pas extérieurement contraint. Il y a là, non pas du fatalisme selon Calvin, mais une volonté mystérieuse de Dieu, qui est juste, bien que l'homme ne puisse le comprendre. « Nous disons donc, comme l'Écriture le monstre évidemment, que Dieu a une fois décreté par son conseil éternel et immuable, lesquels il vouloit prendre à salut et lesquels il voulait devouer à perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux esleus, est fondé en sa

miséricorde, sans aucun regard de dignité humaine. Au contraire, que l'entrée de vie est forcée à tous ceux qu'il veut livrer en damnation : et que cela se fait par son iugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit iuste et équitable. » *Inst. chrét.*, I. III, c. xxi, n. 7, éd. Baum, Cunitz et Reuss, t. IV, col. 467 (édit. de 1559). Le texte latin correspondant ne diffère de celui-ci que par l'addition du *gratuita* au mot *miséricorde* : *Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum*, *ibid.*, t. II, col. 686.

Cette doctrine admet bien une certaine nécessité des bonnes œuvres, pour le salut des adultes; mais elle ne leur reconnaît pas un caractère méritoire (cf. C. Friethoff, O. P., *Die Prädestination Lehre bei Thomas von Aquin und Calvin*, Fribourg, Suisse, 1926).

Parmi les disciples de Calvin, les *antelapsarii* dirent que, même avant la prévision du péché d'Adam, Dieu n'a pas voulu sauver tous les hommes; les *infralapsarii* dirent au contraire : c'est après la prévision de ce péché que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.

Calvin, reprenant les thèses de Wiclef, ajouta que les hommes qui tombent sous la réprobation ne sont purifiés qu'extérieurement par le baptême; ils ne reçoivent pas la grâce. Les prédestinés reçoivent dans la cène, non pas le corps du Christ, mais seulement une vertu divine, qui émane du corps du Christ présent dans le ciel. *Op. cit.*, I. IV, c. xvii, n. 12. L'Église est invisible et constituée par les prédestinés.

Cette doctrine calviniste de la prédestination ne fut pas acceptée par les modérés. Parmi leurs chefs, se distingua depuis 1588 Jacques Harmensz,

dit *Arminius*, qui fut nommé en 1602 professeur à l'université de Leyde, où le sévère Gomar occupait déjà la même charge. Arminius attaquait le système de Calvin et de Bèze et attirait l'attention sur certains points de la doctrine de plusieurs théologiens catholiques. Cette liberté d'Arminius provoqua des colères, il eut à soutenir une lutte très vive contre Gomar qui défendait cette thèse : *Causa impulsiva antecedens reprobationis a gratia et gloria ad justam damnationem est solum liberum Dei placitum.* Gomar, *Op. theol.*, t. III, p. 34, 346. On ne voyait plus dans cette doctrine de différence entre la réprobation négative qui permet le péché, et la réprobation positive, qui le punit. Le synode de Dordrecht l'imposa pourtant. C'était soutenir avec les *infralapsarii* qu'au moins après le péché originel Dieu ne veut plus le salut de tous les hommes et que le Christ n'est mort que pour les élus. Cette doctrine, libre d'abord parmi les calvinistes des Pays-Bas, fut désormais obligatoire.

4^o *Condamnation des thèses protestantes.* — Le concile de Trente, par opposition, avait plus explicitement formulé sur ces questions la doctrine révélée telle que l'a toujours enseignée l'Église. Les principales définitions relatives au point qui nous occupe sont les suivantes, sess. VI :

Can. 4 : « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitant atque vocanti, quo ad obtainendam justifi-

Can. 4 : Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mis et excité par Dieu ne coopère en rien en répondant à l'excitation et à l'appel divin, pour se dispo-

cationis gratiam se disponat ac præparat, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, an. s. » Denzinger, n. 814, cf. n. 797.

ser et se préparer à obtenir la grâce de la justification, ou qu'il ne peut refuser son consentement s'il le veut, mais que, semblable à un objet inanimé, il ne fait absolument rien et se comporte de manière purement passive, qu'il soit anathème.

Can. 5 : « Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana inventum in Ecclesiam, an. sit » Denz., 815.

Can. 5 : Si quelqu'un prétend qu'après le péché d'Adam le libre arbitre de l'homme a été perdu ou détruit, que ce n'est plus guère qu'un mot, ou même un mot sans réalité par derrière, ou encore une invention introduite par Satan dans l'Église, qu'il soit anathème.

Can. 6 : « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permisive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli, an. s. » Denz., 816.

Can. 6 : Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre lui-même ses voies mauvaises, que c'est Dieu qui opère en lui les mauvaises actions, tout comme les bonnes, non seulement en les permettant, mais au sens propre et absolu du mot, en sorte que la trahison de Judas est tout autant son œuvre que la vocation de Paul, qu'il soit anathème.

Can. 17 : « Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari

Can. 17 : Si quelqu'un dit que la grâce de la justification n'aboutit à la vie que chez les prédestinés, que tous les autres qui sont

quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, an. s. » Denz., 827, cf. n. 200.

Can. 18 : « Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, an. sit » Denz. 828. cf. n. 804.

Dans le c. xi, qui correspond à ce canon, le concile de Trente rappelle contre les protestants deux propositions de saint Augustin dont ils invoquaient à tort la doctrine : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (*De natura et gratia*, c. XLIII, n. 50). *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur*. *Op. cit.*, c. XXVI, n. 29. En disant que Dieu ne commande jamais l'impossible, Augustin avait affirmé équivalement qu'il veut d'une certaine façon le salut de tous les hommes en ce sens qu'il veut rendre réellement possible à tous l'accomplissement de ses préceptes et que nul ne se perd que par sa faute. Sur cette possibilité cf. Pie IX (Denz. 1677).

appelés, sont bien appelés, mais ne reçoivent pas la grâce, comme étant prédestinés au mal par la puissance divine, qu'il soit anathème.

Can. 18 : Si quelqu'un dit que des commandements de Dieu sont impossibles à observer, même à l'homme justifié et placé sous l'influx de la grâce, qu'il soit anathème.

CHAPITRE II

BAIANISME ET JANSÉNISME

Trois ans avant la fin du concile de Trente, en 1560, la Sorbonne condamna 18 propositions de Baius qui n'étaient pas sans affinité avec les principes du protestantisme relatifs à la grâce et au péché originel. Et, en 1567, une bulle de saint Pie V condamna 79 propositions de Baius, parmi lesquelles il faut signaler les suivantes qui touchent plus ou moins directement notre sujet : *Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet* (27). *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia* (25). — *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali* (66).

— *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit* (67). — *Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum* (28). — *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio* (26). — *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ DEBITA fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis.* (21) — Sur ces propositions et leur sens exact, voir *Dict. de théol. cath. art. BAIUS*, t. II, col. 64 sq.

On voit la suite des idées depuis la première erreur de Luther et comment s'est constitué ce pseudosupernaturalisme qui confond l'ordre de la nature et celui de la grâce; par là, il se rapproche

du naturalisme pélagien, bien qu'il en diffère profondément par l'idée qu'il se fait du péché originel et de ses suites.

Luther commence par dire que la concupiscence est invincible, que certains préceptes sont, par suite du péché originel, impraticables. Bien plus, sans le secours de la grâce divine, le libre arbitre ne peut que pécher. La grâce de soi efficace qui n'était pas nécessaire pour persévéérer dans l'état d'innocence, l'est devenue, *titulo infirmitatis*, et l'homme ne peut lui résister quand il la reçoit. Cette conception pessimiste de la nature humaine, telle qu'elle est dans l'état présent, a conduit ensuite à penser que l'intégrité originelle était *due* à la nature, et que la grâce, participation de la nature divine, était *due* à l'intégrité naturelle. C'était arriver par la voie du pessimisme à la confusion de l'ordre de la nature et de la grâce, confusion à laquelle les pélagiens étaient arrivés par la voie inverse. Le pélagianisme est une forme de naturalisme qui n'a donné aucune importance au péché originel; le baianisme en est une autre forme qui a donné une très grande importance à la chute du premier homme.

Enfin, Jansénius renouvela au sujet de la justice originelle les erreurs de Baius; d'où sa fausse doctrine sur le péché originel, la grâce, la prédestination et la réprobation.

Par le péché du premier homme, selon lui, la nature humaine fut corrompue tout entière, de sorte qu'elle n'est plus capable de rien de bon. En même temps, il niait la liberté de la volonté humaine, qui est complètement passive et déterminée par la *delectatio victrix*: si cette délectation est terrestre, elle engendre le péché; si elle est céleste, elle produit

la vertu, et le mérite, pour lequel il suffit d'avoir une liberté exempte de contrainte, mais non pas de nécessité intérieure.

Les cinq propositions tirées de l'*Augustinus* et condamnées par Rome, montrent que cette doctrine diffère de celle de saint Augustin et de celle de saint Thomas avec lesquelles on l'a parfois confondue. Tandis que saint Augustin et saint Thomas ont toujours très fermement affirmé que Dieu ne commande jamais l'impossible, mais rend l'accomplissement des préceptes réellement possible à tous, ces propositions jansénistes le nient: *Aliqua Dei præcepta hominibus jutis volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia qua possibilia fiant* (Denz., 1092) *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur* (1093). — *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sufficit libertas a coactione* (1094). — *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse* (1096). Pour entendre d'ailleurs le sens exact dans lequel la proposition est condamnée, il est indispensable d'ajouter le texte de cette condamnation: *Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute DUMTAXAT PRÆDESTINATORUM mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans et hæretica.*

Le jansénisme est ainsi arrivé à une doctrine de la grâce et de la prédestination qui exclut la volonté salvifique universelle. Pour maintenir un des aspects du mystère qui nous occupe, l'autre aspect a été complètement rejeté. Le mystère révélé est ainsi remplacé par une doctrine cruelle et

absurde : le péché est inévitable, il n'est plus dès lors un péché, et ne peut être puni, éternellement surtout, sans une manifeste cruauté. Dieu qui commande l'impossible n'est plus Dieu, on chercherait en vain en lui, non seulement la miséricorde, mais la justice.

III^e SECTION

La Prédestination selon les Théologiens Postérieurs au Concile de Trente

Après le concile de Trente, préoccupé surtout de réagir contre le protestantisme, L. Molina, dans sa *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscentia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, 1595, proposa une théorie de la prescience et de la prédestination, qui provoqua sur ces sujets de longues controverses, assez vives encore aujourd'hui. Nous examinerons successivement les positions suivantes : I Le molinisme. II Le congruisme de Bellarmin et de Suarez. III Le congruisme de Sorbonne. IV La doctrine des augustiniens, postérieurs au Concile de Trente. V Celle des thomistes, venus après ce Concile, en notant après l'exposé de chacune les difficultés qu'elle présente.

CHAPITRE I

LA PRÉDESTINATION SELON MOLINA ET LES MOLINISTES.

Pour bien montrer ce que cette théorie a d'essentiel, nous la résumerons dans les termes mêmes dont s'est servi Molina, à la fin de sa *Concordia*, q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, membr. ult., édition de Paris, 1876, p. 546-549, là où il résume lui-même sa

doctrine sur ce point, en soulignant les principes sur lesquels elle repose, et en la comparant à l'enseignement de saint Augustin et à celui de saint Thomas.

Affirmation du molinisme.

Molina, *loc. cit.*, p. 546, rapporte que saint Augustin a justement montré contre les pélagiens et les semi-pélagiens que *l'initium salutis* vient de la grâce prévenante et excitante, qui nous est donnée par le Christ, selon le bon plaisir de Dieu, et non selon l'effort de notre libre arbitre. Puis il ajoute :

Credens autem Augustinus cum iis, quæ de gratia adversus hæresim Pelagianam ex Scripturis rectissime docuerat, conjunctum esse, prædestinationem Dei æternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo prævisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum (quod in quo sensu verissimum sit, membro XII explicatum est) juxta eam sententiam Paulum ad Rom. IX multis in suorum operum locis interpretatus est, restrinxitque illud prime ad Tim. II : « Vult omnes homines salvos fieri »; ut non de omnibus universim hominibus, sed de solis prædestinatis intelligeretur (saint Augustin le dit en effet, s'il s'agit de la volonté salvifique efficace). Quæ doctrina plurimos ex fidelibus, præsertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam... Sententiam vero Augustini secutus est divus Thomas et post eum plerique scholasticorum. »

Molina reconnaît ainsi, au moment de résumer toute sa doctrine, que saint Augustin, saint Thomas et la plupart des scolastiques ont enseigné au sujet de la vraie prédestination, c'est-à-dire de la prédestination à la gloire, la seule qui ne puisse être commune aux élus et aux réprouvés, cette

proposition *prædestinationem Dei æternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo prævisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum*. En d'autres termes, il reconnaît que saint Augustin, saint Thomas et la plupart des scolastiques ont enseigné la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, *non ex prævisis meritis*, ce qui paraît à Molina très difficilement conciliable avec notre liberté.

Puis il ajoute, *loc. cit.*, p. 548 :

Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia et prædestinatione, quam toto articulo 13, q. XIV, et art. 6, quest. XIX, quest. XXII et tota hac quest. tradidimus, sequentibus principiis... inniti judicamus; quæ si data explanataque semper fuissent, forte neque pelagiana hæresis fuisset exorta; neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare..., neque ex Augustini opinione... tot fideles fuissent turbati.

Cette page de Molina a été souvent citée dans la suite par les thomistes, pour montrer que l'auteur de la *Concordia* avait bien conscience de proposer une théorie nouvelle, qu'il estimait bien supérieure à la doctrine de saint Augustin, de saint Thomas et de la plupart des scolastiques. D'après cette théorie, la prédestination à la gloire n'est pas absolument gratuite, mais *ex prævisis meritis*.

Quels sont les principes sur lesquels elle repose ?

Les principes du molinisme.

Molina, *loc. cit.*, p. 548, en énonce quatre, relatifs
1. au concours divin, 2. à la persévérance finale;
3. à la præscience (science moyenne); 4. à l'ordre
des circonstances dans la vie des prédestinés.

Conservons, pour être plus précis, leur formule latine :

1. *Primum principium ac fundamentum est, modus ille divinitus influendi, tam per concursum generalem ad actus liberi arbitrii naturales, quam per auxilia particularia ad actus supernaturales, qui quæst.* XIV, a. 13 a disp. 7 ad 25 et 27 explicatus est. En ces endroits, Molina s'est en effet efforcé d'établir qu'il suffit d'un concours divin simultané et d'une grâce qui meut moralement par manière d'attrait, sans être infailliblement efficace par elle-même; elle devient efficace *in actu secundo* par notre libre consentement. C'est ainsi que Molina a affirmé plus haut, q. XIV, a. 13, disp. XL, p. 230, 231: *Auxilia prævenientis atque adjuvantis gratiæ, quæ lege ordinaria viatoribus conferuntur, quod efficacia aut inefficacia ad conversionem seu justificationem sint, pendere a libero consensu et cooperatione arbitrii nostri cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, vel illa efficacia reddere consentiendo... vel inefficacia illa reddere, continendo consensum.* De même p. 355 : *Prædestinatio non fuit ex præfinitione conferendi auxilia ex se efficacia.* Cf. p. 459. — D'où suit ce qu'affirme Molina, q. XIV, a. 13, disp. XII, p. 51 : *Quare fieri potest, ut duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat...* *Imo fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur.* Cf. p. 565. — Saint Thomas avait écrit au contraire en formulant le principe de préférence, clef de voûte de sa doctrine de la prédestination : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio MELIUS, si Deus non vellet uni majus bonum*

quam alteri. I^a, q. XX, a. 3. Molina, on le voit de prime abord, part d'une conception du libre arbitre créé qui tout au moins ne semble pas conciliable avec le principe de préférence : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. Ce principe qui est pour saint Thomas une traduction du *Quis enim te discernit ? Quid habes quod non accepisti ?* suppose, nous l'avons vu, que les décrets de l'amour divin et la grâce sont efficaces par eux-mêmes et non par notre consentement prévu. Nous saisissons l'opposition de ces deux doctrines et pourquoi Molina s'est séparé de saint Thomas à propos du concours divin et de la préférence divine. Il a en effet écrit plus haut, q. XIV, a. 13, disp. XXVI, p. 152 : *Duo autem sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ (de motione divina, I^a, q. CV, a. 5).* *Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet...* *Quare ingenue fateor mihi valde difficultem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit.*

— Par suite aussi q. XXIII, a. 1 et 2, disp. II, p. 429, après avoir rapporté la doctrine selon laquelle l'élection divine précède la prédestination et la prévision des mérites des élus, il écrit : *Quæ sententia videtur D. Thomæ, I^a q. 23, a. 4... Hæc tamen sententia mihi nunquam placuit.*

2. *Second principe.* — La différence des deux doctrines n'apparaît pas moins à propos du second principe de Molina, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I., m. ult., p. 548 :

Secundum principium est legitima seu potius orthodoxa, *de modo doni perseverantiae explicatio*. Etenim ostendimus, nullum quidem adulturn perseverare posse diu in gratia sine speciali auxilio Dei, ob idque perseverantiam in gratia esse Dei donum : at nulli Deum denegare auxilium quod ad perseverandum sit satis... Quo fit ut ad donum perseverantiae duo sunt necessaria. Unum ex parte Dei, videlicet ut ea auxilia conferre statuerit, cum quibus prævidebat adulturn pro sua libertate perseveraturum. Alterum ex parte arbitrii adulti tanquam conditio sine qua voluntas conferendi talia auxilia non habuisset rationem voluntatis conferendi donum perseverantiae, nempe ut adulturn pro sua libertate ita sit cum eis cooperaturus ut perseveret, quod in potestate ipius est collocatum.

En d'autres termes : la grâce actuelle de persévérence finale pour les adultes n'est pas efficace de soi, mais seulement par notre consentement prévu, de telle sorte que, comme le dit Molina, p. 51 et 565 : de deux mourants aidés par des grâces égales, celui-ci fait une bonne mort, et l'autre non; parfois même celui qui meurt chrétiennement a reçu une grâce moindre. Saint Thomas avait écrit au contraire, en formulant le principe de prédilection : *Qui plus conatur, plus habet de gratia; sed quod plus conetur, indiget altiori causa, secundum illud Thren.*, V. 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* » In Matth; xxv, 15. Cf. I^a, q. xx, a. 3 et 4 : « Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu » et I^a, II^æ, q. cxii, a. 4.

Aux yeux des thomistes, cette conception moliniste de la persévérence finale diminue cette grande grâce réservée aux élus et que le concile de Trente appelle *magnum et speciale perseverantiae donum*, Denzinger, n° 806. Comment concevoir que ce don puisse être égal ou même inférieur au secours que reçoit celui qui ne persévère pas ?

* *

3. *Le troisième principe* invoqué par Molina pour fonder sa théorie de la prédestination est relatif à la science moyenne, cf. loc. cit., p. 549 :

Tertium principium est præscientia illa media inter scientiam Dei liberam et mere naturalem, qua, ut q. xiv, a. 13, disp. L et sq. ostensum est, ante actum liberum suæ voluntatis cognovit Deus quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum, ex hypothesi quod hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statueret, qua tamen cognitus erat contrarium, si contrarium, ut potest, pro libertate arbitrii creati esset futurum.

Cette théorie de la science moyenne, qui est, avec la définition moliniste de la liberté créée, la clef de voûte du molinisme, est proposée par Molina comme une conception nouvelle : *Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione a nemine quem viderim, hucusque tradita*. *Ibid.* p. 550.

Cette théorie nouvelle consiste à dire : *Avant tout décret libre de sa volonté*, Dieu prévoit ce que tel homme choisirait librement, s'il était placé dans telles circonstances et sollicité par telle grâce. *Il n'est pas au pouvoir de Dieu de prévoir par la science moyenne autre chose, mais la prévision divine serait autre, si le choix de la liberté créée était différent; cette prévision divine dépend du choix que l'homme placé en ces circonstances ferait.*

Cette conception nouvelle, qui sera rejetée par tous les thomistes, les augustiniens, les scotistes et par d'autres théologiens, comme contraire à la souveraine indépendance de Dieu à l'égard de toute détermination d'ordre créé, a été ainsi,

formulée par Molina, q. XIV, a. 13, disp. L II, p. 317, 318 :

In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam re ipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod re ipsa scit.

Dieu, dans cette conception, ne *détermine* plus ce que serait le choix de la créature en telles circonstances; sa science dite moyenne est dépendante à l'égard de ce choix, elle est *déterminée* par lui. N'est-ce pas poser une *passivité* dans l'Acte pur, qui ne peut être passif ou dépendant à l'égard de quoi que ce soit? Il reste à résoudre le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.

Molina, il est vrai, déclare non seulement que sa théorie est nouvelle, mais qu'elle lui paraît contraire à l'enseignement de saint Thomas. Après l'avoir exposée en s'inspirant d'Origène, il ajoute, p. 325 : *Quamvis, ut verum fatear contrarium innuere videatur D. Thomas* (supra, I^a, q. XIV, a. 8, ad. 1^{um}) *dum exponit atque in contrarium sensum reducere conatur testimonium Origenis mox referendum, quo idem aperte docet.*

Origène, dont les vues relatives à la prédestination sont, on le sait, très erronées, avait écrit : *Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat.* Si l'on prenait à la lettre ces mots d'Origène, la science divine, loin d'être, comme celle de l'artiste, cause des choses, serait causée, mesurée par les choses, dépendante d'elles, passive à leur égard.

Il s'ensuivrait que les créatures ne dépendent pas de la science et de la volonté divines, mais que la prescience de Dieu dépend d'elles (I^a q. XIV, a. 8, ad. 1^{um}). Et c'est pourquoi saint Thomas s'est efforcé de donner à ces paroles d'Origène un sens plus acceptable; il n'a pas été suivi par Molina.

4. *Le quatrième principe* auquel a recours ce dernier nous fait bien voir comment la prédestination selon lui dépend de la prévision des mérites, et comment le principe de préférence « nul n'est meilleur qu'un autre, s'il n'est plus aimé par Dieu » se trouve en cette théorie frappé de relativité. Nous lisons en effet dans la *Concordia, loc. cit.*, p. 549 :

Quatum principium est quod Deus hunc potius ordinem rerum, quam alium voluerit creare, et in eo haec potius auxilia, quam alia, conferre, cum quibus prævidebat hos, et non illos, pro libertate sui arbitrii per venturos in vitam æternam, nullam fuisse causam aut rationem ex parte adulorum prædestinorum et reproborum. Atque ex hoc capite hactenus diximus prædestinationem non habere causam aut rationem ex parte usus liberi arbitrii prædestinorum et reproborum, sed in solam liberam Dei voluntatem esse reducendam.

C'est-à-dire que seul le bon plaisir divin est cause que tel homme soit placé en tel ordre de circonstances, où Dieu prévoit qu'il fera son salut; Dieu aurait pu le placer en tel autre ordre de circonstances, où selon les prévisions de la science moyenne, il se serait perdu. En d'autres termes, il est tout à fait gratuit que tel soit prédestiné à vivre en telles circonstances et avec tels secours où Dieu a prévu qu'il se sauverait.

Aussi Molina remarque-t-il, *ibid.*, p. 549 : « La volonté divine de placer tel homme en tel ordre de choses et de circonstances, avec tels secours, ne peut être appelée *prédestination*, qu'en dépendance des mérites prévus par la science moyenne. Et en ce sens il y a une raison de la prédestination des adultes, dans la prévision divine de leurs mérites. Atque ex hoc capite diximus dari rationem *prædestinationis adulorum ex parte usus liberi arbitrii prævisi.* »

Comme le dit le P. F. Cayré, A. A : « Sans aller jusqu'à identifier à peu près le cas des élus et des réprouvés, comme le fera Vasquez (*In Iam*, q. xxiii, disp. LXXXIX), Molina accuse tellement le rôle de l'intelligence, que Suarez devra, par une sage réaction, atténuer sa doctrine et insister beaucoup plus sur la volonté, se rapprochant ainsi, en cette question délicate, des positions tenues par Bannez. » *Précis de patrologie, Histoire et doctrine des pères et docteurs de l'Eglise*, t. II, 1930, p. 768.

Le P. Billot S. J. (*De Deo uno*, 1926, p. 290-292) tient que Molina, comme Suarez et Bellarmin, a admis la prédestination à la gloire *non ex prævisis meritis*. Certains textes de la *Concordia* semblent dire qu'elle n'est pas *ex prævisis meritis futuris*, mais ceux que nous avons cités et beaucoup d'autres montrent qu'elle au moins *post prævisa merita futuribilia*, ou suppose la prévision par la science moyenne des mérites qu'*acquerrait* tel homme, s'il était placé dans tel ordre de circonstances.

De plus, la plupart des molinistes tiennent, comme Vasquez et Lessius, que pour Molina la prédestination à la gloire est *ex prævisis meritis non solum futuribilibus, sed absolute futuris*, qu'elle suppose la prévision des mérites qu'*acquerra* de

fait tel homme placé en telles circonstances; car la volonté divine de l'y placer ne peut être appelée prédestination, a dit Molina, qu'en dépendance de la prévision de ses futurs mérites. Ainsi Lessius écrit, *De prædestinatione et reprobatione*, Anvers, 1610, sect. II, n° 6 : *Electionem absolutam et immediatam ad gloriam non esse factam ante prævisionem perseverantiæ seu finis in statu gratiæ, sicut nec absoluta reprobatio facta est ante prævisionem finis in statu peccati.* Ainsi parlent Vasquez, Valentia et la plupart des molinistes. Cf. *Dict. de Théol. cath.* article MOLINISME col. 2170.

Telle est en substance la conception que Molina s'est faite de la prédestination. Elle a subi des variations accidentelles : les uns, nous venons de le dire, y voient la prédestination *post prævisa merita futura*, les autres la prédestination *post prævisa merita futuribilia*. Ces derniers, comme le P. Billot, essaient de se rapprocher en cela de saint Augustin et de saint Thomas. Saint Robert Bellarmin et Suarez s'en rapprochent davantage encore, en disant que pour Dieu, comme pour tout sage, le choix des moyens ou des grâces suit logiquement la fixation de la fin, ou la prédestination à la gloire, qui est alors conçue comme *antérieure à la prévision des mérites*. Quelques molinistes ont aussi rejeté le concours simultané de Molina, pour admettre une prémotion divine indifférente ou non déterminante. Nous reviendrons sur ces variations, mais précisons d'abord le fonds commun qu'elles supposent.

Qu'y a-t-il d'essentiel dans le molinisme ?

On peut s'en rendre compte par ce en quoi

s'accordent les molinistes dans la défense de cette doctrine.

Tout d'abord l'essence du molinisme se trouve dans *une définition de la liberté créée* qui entraîne la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, et qui oblige à admettre la science moyenne. Sur ce, tous les théologiens qui se rattachent de près ou de loin au molinisme sont d'accord. Leurs adversaires reconnaissent aussi que tel est le point de départ du système moliniste et refusent d'admettre cette définition du libre arbitre, qui, à leurs yeux, n'est nullement traditionnelle.

Elle est ainsi formulée par Molina au début de la *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. II, p. 10 : *Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere.* Cette définition reproduite dans la suite par tous les molinistes, ne semble pas au premier abord tirer à conséquence. Mais lorsqu'on voit qu'elle est sous-jacente à toutes les thèses de la *Concordia*, cf. p. 51, 190, 225, 230, 231, 304, 311 sq., 318, 356, 459, sq., 498, 502, 565, et qu'elle implique nécessairement la théorie de la science moyenne (p. 318) ignorée des théologiens antérieurs, on se rend compte qu'elle est aussi nouvelle que cette théorie dont Molina nous a dit que personne avant lui ne l'avait proposée *a nemine quem viderim hucusque tradita. Ibid. p. 550.*

Que signifient exactement pour Molina et les molinistes les termes de cette définition du libre arbitre : *facultas, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere vel non agere.* Ces mots *positis omnibus requisitis* visent non seulement ce qui est prérequis à l'acte libre selon une priorité de temps, mais ce qui est prérequis selon une simple priorité

de nature et de causalité, comme la grâce actuelle reçue à l'instant même où s'accomplit l'acte salutaire. De plus, selon son auteur, cette définition ne signifie pas que, sous la grâce *efficace*, la liberté conserve *le pouvoir de résister*, sans jamais vouloir, sous cette grâce efficace, résister de fait; elle signifie que la grâce n'est pas efficace par elle-même, mais seulement par notre consentement prévu. La nature de cette grâce est telle que Dieu aurait pu prévoir, non pas le bon consentement, mais *la résistance de fait*. Cette définition du libre-arbitre est liée en effet aux deux propositions relatives à la science moyenne citées plus haut : 1^o *In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (medium) aliud quam re ipsa sciverit; 2^o (Sed) si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum scivisset (Deus) per eamdem scientiam, non autem quod re ipsa scit.* *Concordia*, éd. cit., p. 318. Il n'était pas *au pouvoir de Dieu* de prévoir autre chose; mais cependant le prévision divine eût été autre, si le choix de la liberté créée eut été différent. La prévision divine *dépend* ainsi du choix que ferait et fera l'homme supposé placé en telles circonstances.

* * *

C'est là l'origine de toutes les controverses sur ce point depuis le concile de Trente. Mais on ne peut bien saisir le sens de cette définition et voir tout ce qu'elle implique, sans la comparer avec celle à laquelle elle s'oppose. Par là la controverse s'éclaire et se simplifie, en remontant à ce qui est sa racine même.

Aux yeux des thomistes, la définition moliniste de la liberté n'est pas méthodiquement établie

parce qu'elle fait abstraction de l'objet qui spécifie l'acte libre; elle néglige le principe fondamental : les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet. Si au contraire on considère cet objet spécificateur, on dira avec les thomistes : *Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum*. L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc sous un aspect, et non bon sous un autre*, c'est proprement l'indifférence à le vouloir ou à *ne pas le vouloir*, indifférence potentielle dans la faculté, et actuelle dans l'acte libre. Car même lorsque la volonté *veut actuellement* cet objet, lorsqu'elle est *déjà déterminée* à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui avec une indifférence dominatrice non plus potentielle, mais actuelle. La liberté provient donc de la *disproportion* qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini, bon sous un aspect, non bon sous un autre. C'est ce que dit saint Thomas I^a II^e, q. x, a. 2 : « Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, NON EX NECESSITATE voluntas fertur in illud. » Et, contre Suarez, les thomistes ajoutent : « Même de puissance absolue, Dieu par sa motion *ne peut nécessiter* la la volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia judicii* ». Pourquoi ? Parce qu'il implique contradiction que la volonté veuille *nécessairement* l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent, ou absolument disproportionné à son amplitude. (Cf. *De Veritate*, q. 22, a. 5.)

Que s'ensuit-il au sujet de la question qui nous occupe ?

* *

Nous avons vu plus haut chez les théologiens du XIII^e et du XIV^e siècle toujours la même formule : Si Dieu veut efficacement tel acte salutaire, comme la conversion du bon larron ou celle de saint Paul, cet acte s'accomplit infailliblement mais librement, selon une nécessité, non de conséquent, mais de conséquence « *sicut necesse est Socratem sedere dum sedet, sed sedet contingenter* ». Nous avons noté en particulier ce texte important de saint Thomas I^a II^e q. x, a. 4, ad 3^{um} : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. Cf. I^a. q. CV, a. 4; I^a II^e, q. CXII, a. 3; De veritate, q. XXII, a. 8 et 9; De malo q. VI, a. 1, ad 3^{um}*. De même, dit ailleurs saint Thomas : *Incompossibile est quod aliquis sedeat et stet, sed, dum sedet, potest stare*. On ne peut en même temps être assis et debout, mais celui qui est assis *peut se lever*. Le nier c'est dire que celui qui dort est aveugle; il ne voit pas, mais il peut voir.

En d'autres termes, selon saint Thomas, sous la grâce efficace, la liberté ne veut jamais *de fait résister et poser* l'acte contraire (la grâce ne serait plus efficace), mais elle conserve *le pouvoir* de poser cet acte contraire. S'ensuit-il que la grâce efficace est *nécessitante*, comme l'ont pensé les protestants et les jansénistes, et que la liberté proprement dite est détruite, elle qui consiste dans *l'indifférence* à l'égard de deux partis opposés, **LIBERTAS NON SOLUM A COACTIONE, SED A NECESSITATE** ? Nullement : pour saint Thomas la grâce efficace touche la liberté par un contact en quelque sorte virginal, sans la

violer; sous la grâce efficace, à l'instant indivisible ou l'acte salutaire se produit, en notre volonté qui déjà se détermine et est déterminée (*fieri et factum esse simul sunt in his quæ fiunt in instanti*), il n'y a plus sans doute l'indifférence passive ou potentielle à se déterminer à l'un ou l'autre des deux partis contraires; mais il y a l'indifférence dominatrice actuelle et active dans l'acte libre lui-même déjà déterminé, qui, procédant d'une faculté dont l'amplitude est universelle, se porte non ex necessitate ou librement vers le bien choisi, avec le pouvoir réel de ne pas le vouloir. On ne peut certes, en voulant ceci, ne pas le vouloir de fait, ce serait contradictoire; mais, en le voulant, on conserve la puissance réelle de ne pas le vouloir, tout comme, selon l'exemple classique, on ne peut en même temps être debout et assis, mais lorsqu'on est assis, on conserve la puissance réelle de se lever. Saint Thomas ajoutait que l'indifférence potentielle n'est pas de l'essence de la liberté, car elle n'existe pas en Dieu, qui est à la fois acte pur, nullement en puissance, et souverainement libre, libre, non seulement avant d'avoir choisi, mais en choisissant et après avoir déterminé de toute éternité son choix, que rien de créé ne saurait infailliblement attirer ou déterminer. Sous la motion divine efficace, selon saint Thomas, reste en nous cette indifférence dominatrice, non potentielle, mais actuelle, image de celle de Dieu.

Pour Molina au contraire il faut que, sous la grâce dite efficace, (abstraction faite de la prévision divine de notre bon consentement) la liberté ne conserve pas seulement l'indifférence dominatrice actuelle, propre à l'acte libre déjà déterminé, qui se porte encore librement vers son objet; il veut qu'elle conserve sous cette grâce l'indifférence poten-

tielle et qu'il se puisse qu'elle résiste de fait.

A quoi les thomistes répondent: mais lorsque la volonté résiste de fait, la grâce n'est plus efficace, mais seulement suffisante. Or très certainement celui qui accomplit de fait un précepte est certainement meilleur toutes choses égales d'ailleurs, que celui qui peut l'accomplir et ne l'accomplit pas. Donc, en vertu du principe de prédilection, celui qui accomplit un précepte est plus aimé et plus aidé par Dieu que celui qui ne l'accomplit pas. Il reçoit de Dieu non seulement de pouvoir l'accomplir, mais de l'accomplir de fait et librement. *Qu'as-tu que tu ne l'ales reçu?*

Certes Molina n'a pu ignorer ce dernier principe, mais est-il arrivé, dans sa théorie, à en respecter la vérité?

Tandis que saint Thomas a écrit I^a II^e, q. x, a. 4, ad 3 : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, INCOMPOSSIBILE est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur*, Molina dit : *compossibile est*, du moins abstraction faite de la prévision divine de notre consentement, prévision dont ne parle pas ici saint Thomas.

Pour saint Thomas, il y a là deux causes totales subordonnées, la cause seconde ne se détermine au bien que sous l'influx de la cause première; pour Molina il semble bien y avoir, même sans entendre trop strictement la fameuse comparaison des 2 chevaux attelés à un chaland, deux causes partielles coordonnées; la liberté sollicitée par la grâce a une causalité qui lui est exclusivement propre, elle n'est pas appliquée à l'action par Dieu.

* * *

On voit que le point de départ des deux doctrines en présence est très différent.

Saint Thomas et les grands théologiens qui l'ont précédé partent de ce principe supérieur : *Amor Dei est causa bonitatis rerum*; ils en déduisent que l'amour divin est cause de ce qu'il y a de meilleur dans notre acte salutaire, de sa détermination libre qui ne peut être soustraite à la causalité divine; ils disent que cette détermination libre n'est pas exclusivement nôtre, mais qu'elle est tout entière de Dieu comme de sa cause première, et tout entière de nous, comme de la cause seconde présumée. *Non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima* I^a, q. xxiii, a. 5. C'est en ce sens qu'il y a là deux causes totales subordonnées et non pas deux causes partielles coordonnées.

Saint Thomas ajoute que la causalité transcendante de Dieu produit en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes (I^a q. xix, a. 8), car ce mode est encore de l'être dépendant de l'Être premier. Ce mode libre, c'est l'indifférence dominatrice actuelle de notre volonté, qui se porte actuellement vers tel bien incapable de l'attirer invinciblement, elle qui est spécifiée par le bien universel, et qui ne pourrait être invinciblement captivée que par l'attrait de Dieu vu face à face. Cette indifférence dominatrice du vouloir, qui constitue son mode libre, est une participation d'une perfection absolue de Dieu, c'est-à-dire de sa liberté, mais participation analogique seulement, car aucune perfection ne peut appartenir univoquement, c'est-à-dire selon le même sens, à Dieu et à nous. De là saint Thomas déduit que nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. I^a, q. xx, a. 3. Ainsi toute sa doctrine de la prédestination dérive du principe :

Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. I^a, q. xx, a. 3. C'est un corollaire du principe de causalité et du principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas ne doute pas un instant que les lois de l'action libre sont en harmonie avec celles plus générales de l'être et de l'agir et ne peuvent les contrarier.

Molina part au contraire d'une définition de la liberté, qui exclut l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, et, par là, ce qu'il y a de meilleur dans nos actes salutaires, leur détermination libre, qui rend la grâce efficace, paraît se soustraire à la causalité universelle de Dieu. D'où la négation du principe de préférence tel qu'il a été formulé par saint Thomas. On lit en effet dans l'index de la *Concordia* au mot *liberum arbitrium* : *Libertas arbitrii sufficit, ut e duobus vocatis interius aequali auxilio, unus convertatur et alius non item*, p. 51. De deux hommes également aidés par Dieu, l'un devient parfois meilleur que l'autre, meilleur sans avoir plus reçu. On prévoit que les principales objections des thomistes porteront sur ce point et que toute la controverse reviendra au dilemme : Dieu est déterminant ou déterminé, pas de milieu : la prescience divine, unie à la volonté divine, est cause de nos déterminations libres, ou passive à leur égard; Dieu est auteur ou seulement spectateur de ce qui commence à discerner le juste de l'impie. En d'autres termes quel est le sens de la parole de saint Paul : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?*

* * *

L'essence du molinisme est dans la définition susdite de la liberté et dans les conséquences qu'elle entraîne : la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, auxquels sont substituées la science moyenne et la grâce extrinsèquement efficace de par notre consentement prévu. Sur ces points, malgré leurs divergences accidentielles, tous les molinistes sont d'accord.

Il faut noter que dans le système moliniste cette définition de la liberté devrait pouvoir s'appliquer à la liberté *impeccable* du Christ, qui pourtant obéissait librement de telle manière que non seulement il ne désobéissait jamais, mais qu'il ne pouvait pas désobéir; image très pure de la souveraine et impeccable liberté de Dieu, dans laquelle ne se trouve pas *l'indifférence* dominatrice *potentielle*, mais seulement *l'indifférence* dominatrice *actuelle* à l'égard de tout le créé; ce qui nous montre, disent les thomistes, que notre liberté subsiste alors même que, sous la grâce efficace, *l'indifférence* dominatrice n'est plus *potentielle*, mais *actuelle*, en ce sens que Dieu, loin de nous violenter, produit en nous et avec nous le mode libre de nos actes.

Les principales objections faites au molinisme.

Les objections qui furent faites contre la *Concordia* de Molina dès son apparition, — il est facile de s'en rendre compte par celles rapportées dans l'appendice de cet ouvrage (éd. Paris, 1876, p. 575-606), — portent principalement contre trois thèses du molinisme : 1. sa définition de la liberté : 2. sa théorie de la science moyenne et de la grâce efficace, par rapport surtout au principe

de préférence; 3. sa théorie de la prédestination *post prævisa merita*.

* * *

1^o *Sur la définition de la liberté.* — 1. Les premiers adversaires du molinisme, comme on peut le voir chez les thomistes de cette époque, affirmèrent qu'il repose tout entier sur une définition de la liberté humaine qui ne peut s'établir ni par l'expérience, ni *a priori*, et qui n'est autre qu'une pétition de principe. (Cf. Bañez, Lemos, Alvarez, Jean de Saint-Thomas, Salmanticenses dans leurs traités de Dieu et de la grâce).

L'expérience, dirent-ils, ne saurait montrer que la *détermination libre* de nos actes salutaires est indépendante comme telle de la causalité divine, que Dieu ne la cause pas en nous et avec nous, en produisant jusqu'au mode libre de nos actes; cette mystérieuse causalité divine, plus intime à la liberté qu'elle-même, ne tombe pas plus en effet sous notre expérience que la conservation divine qui nous maintient dans l'existence.

La raison ne saurait davantage, selon ces théologiens, établir la valeur de cette définition. Elle montre au contraire que *l'indifférence potentielle* entre deux partis n'est pas de l'essence de la liberté, puisqu'elle ne saurait se trouver en Dieu, qui est souverainement libre et qu'elle n'existe plus dans notre acte libre déjà déterminé. Quant à *l'indifférence actuelle ou active*, contenue dans l'acte libre déjà déterminé, elle ne peut convenir à Dieu et à nous d'une façon univoque, mais seulement d'une façon *analogique* ou proportionnellement semblable, selon une *participation*, qui met notre

élection libre salutaire en ce qu'elle a de plus intime et de meilleur dans la dépendance de l'élection divine. Ce serait, dirent les thomistes, une *pétition de principe* de nier cette dépendance, en supprimant un des éléments du problème à résoudre, et ils protestèrent contre elle au nom du principe de causalité, et de celui de la suréminence universelle et transcendante de la causalité divine.

La révélation, ajoutèrent-ils, ne saurait être invoquée en faveur de cette définition puisqu'elle nous dit : *Domine Rex omnipotens... non est qui resistat majestati tuæ*, Esth., XIII, 9-12; *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud* Prov., XXI, 1; *Operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Phil., II, 13.

Le concile de Trente n'impose pas davantage cette définition lorsqu'il déclare, contre les protestants qui soutenaient que la grâce *de soi efficace* détruit la liberté : *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed, veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere* : A.S., sess. VI, can. 4. — Par cette définition, à la préparation de laquelle plusieurs augustiniens et plusieurs thomistes prirent part, est exclue, disent les adversaires de Molina, la thèse protestante selon laquelle la grâce *de soi efficace* est nécessaire ou inconciliable avec la *libertas a necessitate*; par cette déclaration du concile, il est affirmé que, sous cette grâce, notre volonté coopère vitalement et librement à l'acte salutaire, qu'elle a *le pouvoir de résister, si elle le veut*; mais il n'est point dit que,

sous cette grâce efficace, il arrive qu'elle veuille *de fait résister* et, s'il en était ainsi, la grâce ne serait plus véritablement efficace, mais au contraire inefficace et, par notre faute, stérile. Cf. A. Reginald, O. P., *De mente conciliii Tridentini*, et A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres*, t. I, diss. II, q. IX.

Comme le notent ces thomistes, les protestants disaient : La grâce *de soi efficace* est inconciliable avec la liberté *a necessitate*. Or, la grâce est de soi efficace. Donc il n'y a pas de liberté *a necessitate*. — Le molinisme concède la majeure de ce raisonnement et nie la mineure. Les thomistes, les augustiniens, les scotistes nient la majeure, concèdent la mineure et nient la conclusion.

2. *La théorie de la science moyenne* n'a pas soulevé moins de difficultés, que la définition de la liberté qu'elle suppose. On trouve ces objections des thomistes et des augustiniens longuement développées dans leur traité *De Deo* (cf. par ex. Billuart, *Cursus theologicus, De Deo*, diss. VI, a. 6).

a) La théorie de la science moyenne, disent-ils, suppose que, si Pierre et Judas étaient placés dans les mêmes circonstances avec *des grâces égales*, il se pourrait que l'un se convertisse et l'autre pas, ou que l'un se *discerne* de l'autre par sa seule liberté; Molina nous a dit en effet : *auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non*. *Concordia*, p. 51; et Lessius ajoute : *non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia ex sola libertate illud discrimen oriatur, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis*. *De gratia efficaci*, c. 18, n. 7. Or, disent les thomistes, les augustiniens et les scotistes, saint

saint Paul écrit au contraire, I Cor., iv, 7 : *Quis enim te discernit ? Quid habes quod non accepisti ? Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non accepisti ?* texte expliqué par saint Augustin et par saint Thomas dans un sens nettement contraire à ce qu'affirme la théorie de la science moyenne, (Cf. *Salmanticenses, Cursus theol., De gratia efficaci*, disp. II, dub. I).

b) De plus, cette science dite *moyenne* ne saurait avoir d'objet, ajoutent les adversaires du molinisme, car, antérieurement à tout décret divin, il ne saurait y avoir aucun futur conditionnel ou aucun futurable déterminé. *Antérieurement à tout décret*, Dieu peut bien prévoir, comme nous d'ailleurs, que *si* Pierre est placé en telles circonstances, aidé d'une grâce failliblement efficace, deux choses seront *possibles* pour lui : être fidèle à son maître ou le trahir; mais il ne peut prévoir infailliblement *lequel* de ces deux possibles il choisira : ni l'examen de la volonté de Pierre de soi indéterminée, ni l'examen des circonstances ou de la grâce failliblement efficace ne permet cette *infaillible* prévision divine, mais seulement des conjectures. Le *futurable* en effet est plus qu'un *simple possible*, il comporte une détermination nouvelle, qui répond à la question : *lequel* de ces deux possibles opposés *arriverait*? Dire que le futur conditionnel est *infailliblement* connu par la supercompréhension de la volonté créée et des circonstances, c'est, pour sauver la liberté, tomber dans le déterminisme des circonstances, qui est la négation du libre arbitre; et si l'on veut échapper à ce déterminisme, on ne peut assigner à la science moyenne aucun objet.

Saint Thomas avait écrit : *Contingentia futura, quorum veritas non est determinata, in seipsis non sunt*

cognoscibilia, II^a I^e, q. CLXXI, a. 3. Et, selon lui, cela est vrai des futurs libres conditionnels, aussi bien que des futurs libres absous. Dieu ne peut les voir en son essence, antérieurement à tout décret; il les y verrait *au même titre* que les vérités absolument nécessaires, et l'on reviendrait ainsi au fatalisme logique des stoiciens.

Les molinistes ont bien cherché à répondre à cette objection, considérée par leurs adversaires comme insoluble. C'est à ce sujet que Leibnitz disait : « C'est plaisir de voir comment ils se tournent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. » *Théodicée*, 1^{re} part., c. XLVIII.

c) Les thomistes objectent encore : la théorie de la science moyenne conduit à la négation de la causalité universelle de Dieu, puisqu'elle lui soustrait ce qu'il y a de meilleur dans nos actes salutaires, leur détermination libre. Par là elle porte atteinte à la toute puissance et au souverain domaine de Dieu, en prétendant que Dieu ne peut être en nous et avec nous l'auteur de cette détermination et de son mode libre. Elle conduit aussi à admettre une passivité ou une dépendance dans la prescience à l'égard de cette détermination libre d'ordre créé, qui sera d'abord un futurable, puis un futur; Dieu n'est plus *l'auteur*, mais *le spectateur* passif de ce qui *discerne* le juste de l'impie également aidés par lui dans les mêmes circonstances. Dieu, n'étant plus premier *déterminant* par sa détermination libre ou élection, est lui-même *déterminé*, sa science est *passive* à l'égard d'un objet, d'une détermination qui ne vient pas de lui; or rien de plus inadmissible qu'une passivité dans l'Acte pur, ou qu'une dépendance en celui qui est souverainement indépendant

et auteur de tout bien. Les thomistes signalèrent plusieurs autres inconvénients de la science moyenne; il suffit de noter ici les principaux.

Tous ils ont dit que la théorie de la science moyenne porte atteinte au *principe de prédilection*, tel que l'a formulé saint Thomas : « Comme l'amour de Dieu est la source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu » I^a, q. xx, a. 3. De fait, parmi les propositions de la *Concordia* de Molina qui furent le plus critiquées, comme le montre l'appendice de cet ouvrage (édition de 1876, p. 592, 600, 605), il faut citer celle-ci : *Fieri potest, ut duorum qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat*. *Ibid.*, p. 51. On objecta que c'était contraire au principe de prédilection formulé, avant saint Thomas par saint Paul et par saint Augustin. Le principe de prédilection, nous l'avons vu, suppose que les décrets divins et la grâce sont efficaces par eux-mêmes et non par notre consentement prévu. Molina ne peut dès lors lui reconnaître une valeur universelle et absolue, il le réduit à ceci : C'est parce que Dieu a plus aimé Pierre que Judas qu'il a décidé de le placer dans tel ordre de circonstances où il prévoyait qu'il se sauverait, cela ne relève que du bon plaisir divin. Mais il reste pourtant que tel élu se sauve, sans avoir été *plus aidé* que tel homme qui se perd. Molina dit même : *Quod hi cum majoribus auxiliis prædestinati et salvi non fuerint, illi vero cum minoribus prædestinati ac salvi fuerint, non aliunde fuit, nisi quia illi pro innata libertate noluerunt uti suo arbitrio ut salutem consequerentur, hi vero maxime. Concordia*, p. 526. C'est une des propositions de la *Concordia*

qui fut le plus critiquée dès le début des controverses (cf. *ibid.*, appendix, p. 605).

* *

3. *La prédestination « ex prævisis meritis »*. — Enfin les adversaires du molinisme élevèrent une grave objection contre la théorie de la prédestination *ex prævisis meritis*. Sans parler des textes de saint Paul qu'ils invoquèrent contre elle, ils lui opposèrent ce principe que *Dieu*, comme tout sage, *veut la fin avant les moyens*, puisque ceux-ci ne sont voulus que pour la fin, et que dès lors il veut à ses élus la gloire, avant de leur vouloir la grâce qui leur fera mériter cette gloire. C'est ce qu'avait dit saint Thomas, I^a q. xxiii, a. 4.

* *

Telles sont les principales objections qui furent faites contre la théorie moliniste de la prédestination, surtout dans la Congrégation dite *De Auxiliis*, constituée à Rome par Clément VIII. Les conférences durèrent depuis le 2 janvier 1598 jusqu'au 20 août 1607. A partir de 1602 les souverains pontifes eux-mêmes tinrent à diriger personnellement les débats. Il y eut 85 congrégations papales, 68 sous Clément VIII, et 17 sous Paul V. Sous Clément VIII, c'est surtout la doctrine moliniste qui fut examinée sur le pouvoir naturel de la volonté libre, la science moyenne, la prédestination et le bon usage des secours divins. On compara surtout la doctrine de Molina à celle de saint Augustin. Les principaux défenseurs du thomisme étaient Didace Alvarez, Thomas de Lemos et

Michel a Ripa; les principaux théologiens de la Compagnie de Jésus étaient Michel Vasquez, Grégoire de Valentia, Pierre Arrubal et de Bastida, qui reconnaissent généralement que le congruisme proposé par Bellarmin et par Suarez était plus conforme que le molinisme à la doctrine de saint Augustin et à celle de saint Thomas. Dans l'ensemble, sous Clément VIII, les avis furent défavorables à l'auteur de la *Concordia*. Cependant aucune condamnation ne fut portée par Clément VIII, qui mourut en 1605. Dès la fin de la même année, Paul V fit reprendre les travaux et autorisa même un examen de la prédestination physique; mais les censeurs se déclarèrent pour la plupart favorables à la doctrine thomiste. La commission maintint ses censures contre 42 propositions de Molina. Ni Molina († 1600), ni Bañez († 1604) ne virent la fin de cette lutte. Le 28 août 1607, Paul V consulta une dernière fois les cardinaux présents, dont les avis furent très partagés; le pape suspendit alors la Congrégation, et ordonna aux deux partis de ne pas se censurer mutuellement.

Il importe surtout ici de citer la conclusion du pape Paul V, donnée le 28 août 1607, après examen de l'opinion de divers cardinaux; elle est rapportée dans l'ouvrage du P. G. Schneeman S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-Brisg. 1881, p. 291 :

In gratia Domini definitum in concilio necessarium esse, quod liberum arbitrium moveatur a Deo; difficultatem in hoc verti, an moveatur physice vel moraliter, et quamquam optabile esset, ne in Ecclesia esset ejusmodi contentio, a discordiis enim saepe prorumpi ad errores ideoque bonum esse illas dirimi ac decidi : nihilominus non videre Nos nunc adesse istam necessitatem, eo quod sententia Patrum Prædicatorum plurimum differt a Calvino; dicunt enim Prædi-

catores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere; Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium. Necessitate igitur nulla urgente, ut ad definitionem veniamus, posse negotium differri,, dum melius consilium tempus ipsum afferat.

Cette décision fut confirmée ensuite par un décret de Benoît XIV, du 13 juillet 1748.

CHAPITRE II

LA PRÉDESTINATION SELON LE CONGRUISME DE SAINT ROBERT BELLARMIN ET DE SUAREZ

Ces théologiens admettent avec le molinisme la science moyenne et nient comme lui l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, mais ils s'accordent avec l'enseignement des thomistes, des augustiniens et des scotistes en ce sens qu'ils reconnaissent *la gratuité absolue de la prédestination à la gloire*, qu'ils déclarent *antérieure* à la prévision des mérites non seulement comme futurs, mais même comme *futuribles*. Selon ce congruisme, Dieu ne fait usage de la science moyenne qu'après la prédestination à la gloire, pour distribuer la grâce dite congrue et s'assurer qu'elle sera efficace en telles circonstances déterminées. Par là est maintenu le principe : Dieu veut la fin avant les moyens, et l'on s'efforce aussi de reconnaître plus que Molina la valeur et l'universalité du principe de prédilection.

1. *Exposé de cette doctrine*

Voyons ce qu'enseigne exactement le congruisme : 1. sur la gratuité absolue de la prédestination à la gloire; 2. sur la grâce congrue; 3. sur la science moyenne.

1. *La gratuité absolue de la prédestination à la*

gloire est nettement enseignée par Bellarmin dans son ouvrage *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. ix-xv. Il entend prouver, comme les thomistes et les augustiniens, par l'Écriture, la tradition et la raison théologique cette proposition : *Prædestinationis divinæ nulla ratio ex parte nostra assignari potest*, c'est-à-dire que la prédestination à la gloire est absolument gratuite, ou antérieure à toute prévision des mérites. Bellarmin, comme raison de la prédestination à gloire, exclut non seulement tout mérite proprement dit, mais aussi tout mérite de *congruo*, quelque usage que ce soit du libre arbitre ou de la grâce, et toute condition *sine qua non*. *Ibid. c. ix.*

Il prouve, c. xiii, cette doctrine par l'Écriture qui enseigne que Dieu : 1. a *élus* certains hommes : Math., xx, 16; xxiv, 31; Luc., xii, 32; Rom., VIII, 33, Ephes., I, 4; 2. qu'il les a *élus efficacement*, pour qu'ils parviennent *infailliblement* au ciel : Matth., xxiv, 24; Joa., vi, 39 : *Hæc est voluntas... Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam*; Joa., x, 28 : *Nemo rapiet eas de manu mea... Nemo potest rapere de manu Patris mei : Ego et Pater unum sumus*. Rom., VIII, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit... et justificavit... et glorificavit*; — 3. que Dieu a choisi ses élus d'une façon toute gratuite, avant toute prévision de leurs mérites : Luc., xii, 32 : *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum*; Joa., xv, 16 : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat*; Rom., xi, 5 : *reliquæ, secundum electionem gratiæ, salvæ factæ sunt. Si autem gratia, jam non ex operibus : alioquin gratia jam non est gratia*.

Bellarmin entend aussi comme saint Thomas et les thomistes les textes de saint Paul aux Ephés., I, 4 :

« *Sicut elegit nos... ut essemus sancti. Qui prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ, et ibid., 11 : In quo etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Enfin il ajoute, *ibid.*, que les élus ont été choisis non pas seulement d'une façon gratuite, mais sans aucune prévision de leurs œuvres, selon la doctrine de saint Paul, Rom., 9, 11 : *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut malū, ut secundum electionem propositum Dei maneret, et ibid., 11, 5 : reliquæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* Bellarmin montre, *ibid.*, que ces principes de saint Paul s'appliquent non seulement à l'élection des peuples, mais à celle des personnes en vue de leur salut éternel.

A ceux qui objectent que, dans l'Épître aux Romains VIII, 29, la prescience précède la prédestination : *Quos præscivit, et prædestinavit...* il répond : il ne s'agit pas ici de la prescience des mérites, ce qui n'aurait aucun fondement chez saint Paul, et s'opposerait à plusieurs de ses textes, mais le sens est : *quos præscivit scientia approbationis, quos dilexit, quos voluit, illos et prædestinavit...* *Nam scire et præscire in Scripturis non raro pro scientia approbationis accipitur, ut patet ex illo ad Romanos, 11, 2 : « Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit.* » Cf. Matth., VII, 23; Gal., IV, 9; I Cor., VIII, 3, XIII, 12; II Tim., II, 19; Ps. I, 6. C'est l'exégèse de saint Augustin et de saint Thomas, conservée aujourd'hui par le P. Lagrange, le P. Allo, Zahn, Julicher, etc.

Enfin Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, I. II, c. XI, prouve que, selon saint Augustin, saint Prosper et saint Fulgence, on ne peut assigner à la prédestination à la gloire aucune raison prise de notre côté. Il écrit : *Prædestinationis divinæ (ad gloriam) nulla ratio*

ex parte nostra assignari potest... Neque solum sancti isti Patres (Augustinus, Prosper, Fulgentius) hoc affirmant, sed antiquiores et doctiores ex ipsis, quos cæteri postea sequuti sunt, ad fidem catholicam hanc sententiam pertinere tradunt et contrarium ad pelagianos rejiciunt. Notabo aliqua loca, ut si qui forte contra sentiunt, intelligent ex iudicio Sanctissimorum Patrum, in quo manifesto errore versantur. Il cite surtout de saint Augustin le *De dono perserverantiae*, c. XVIII et XXIII, et de saint Prosper, la *Prima responsio ad objectiones Gallorum*. Il ajoute, c. XIV, comme saint Augustin lui-même, que les Pères venus avant l'hérésie pélagienne n'ont touché qu'incidentement cette question de la prédestination. Il cite pourtant ces paroles de saint Jean Chrysostome lui-même (*In I Cor.*, IV, 7, hom. XIII) sur les mots : *Quis enim te discernit ? Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes. Non enim merita tua hæc sunt sed dona Dei.* Il note enfin que les Pères antérieurs à saint Augustin, surtout les grecs, ont souvent pris la prédestination pour la volonté de donner la gloire après cette vie, et qu'ils n'ont guère parlé d'elle que par manière d'exhortation, et donc *dans l'ordre d'exécution*, où les mérites précèdent la glorification, tandis que l'ordre d'intention est inverse. Dieu dans l'ordre d'intention veut la fin avant les moyens, la gloire avant la grâce et les mérites, mais dans l'ordre d'exécution il donne la gloire comme récompense des mérites. *Deus gratis vult dare gloriam, in ordine intentionis, sed in ordine executionis non vult eam gratis dare, contre les protestants.* En cela Bellarmin parle tout à fait comme les thomistes, et comme eux il remarque qu'après l'apparition de l'hérésie pélagienne, il fallut considérer la prédestination non plus seulement dans l'ordre d'exécution, mais dans

celui d'intention, *ut in salutis negotio totum Deo detur*, comme le disaient déjà les Pères antérieurs en commentant les paroles de Paul : *Quis enim te discernit ?*

C'est ainsi que saint Robert Bellarmin a vu dans la gratuité absolue de la prédestination à la gloire la doctrine même de l'Écriture et de ses plus grands interprètes. On s'explique dès lors qu'il ait admis la définition augustinienne de la prédestination : *Est præcientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur.* Bellarmin appuie cette définition, où la prescience porte non sur les mérites, mais sur les bienfaits divins, en rappelant le texte de Joa., x, 28 : *Nemo enim rapere potest electas oves de manu pastoris omnipotentis.*

Suarez parle de même, cf. *De auxiliis*, l. III, c. XVI et XVII, et l. II *De causa prædestinationis*, c. XXIII : *Dico primo : Ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis, quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuum, ut in tempore donantur (in executione), possit dari aliqua causa vel ratio ex parte hominis (sicut gloria datur in executione pro meritis).* *Hæc est sententia sancti Thomæ*, I^a, q. XXIII, a. 5, *ubi Cajetanus et alii moderni thomistæ.* *Estque sine dubio sententia Augustini.* L'élection à la gloire étant antérieure à la prévision des mérites, il suit pour Suarez comme pour les thomistes, que la *non-élection*, ou réprobation négative est antérieure aussi à la prévision des démerites.

On voit qu'il y a sur ce point de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire une notable différence entre le congruisme de Suarez et de Bellarmin et le molinisme tel surtout que l'ont compris Vasquez,

Lessius et la plupart des molinistes. Les thomistes ont toujours attentivement noté cette différence; cf. Billuart, *De Deo*, diss. IX, a. 4, § II, et plus récemment del Prado, O.P., *De gratia et libero arbitrio*, 1911, t. III, p. 347. Billuart ajoute que parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, plusieurs s'accordent avec Bellarmin et Suarez sur ce point : Tolet, Henriquez, Ruiz, Typhaine et d'autres. Récemment le P.L. Billot, *De Deo uno*, 1926, p. 289, 291, bien qu'il se sépare de Suarez sur la réprobation négative, admet aussi la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, la seule, dit-il à bon droit, qui mérite le nom de prédestination, car la prédestination à la grâce est commune aux élus et à beaucoup de réprobés.

La différence qui sépare le congruisme du molinisme est moindre, nous allons le voir, quand il s'agit de la grâce congrue et moindre encore lorsqu'il est question de la science moyenne.

2. *La grâce congrue.* — La nature de cette grâce est bien expliquée dans un décret resté célèbre du général des jésuites, le P. Aquaviva, par lequel, six ans après les congrégations *De auxiliis*, en décembre 1613, il ordonna aux théologiens de la Compagnie d'enseigner le congruisme, « qui a été exposé et défendu, disait-il, dans la controverse *De auxiliis* comme plus conforme à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas ». « Que les nôtres, dit ce décret, enseignent toujours désormais que la grâce efficace et la suffisante ne diffèrent pas seulement *in actu secundo*, parce que l'une obtient son effet par la coopération du libre arbitre

et non pas l'autre; mais qu'elles diffèrent même *in actu primo*, en ce sens que, supposé la science moyenne, Dieu, dans l'intention arrêtée de produire en nous le bien, choisit lui-même à dessein ces moyens déterminés et les emploie de la manière et au moment qu'il sait que l'effet sera produit infailliblement; de sorte que, s'il avait prévu l'inefficacité de ces moyens, Dieu en aurait employé d'autres. Voilà pourquoi, moralement parlant, et à la considérer comme bienfait, il y a quelque chose de plus dans la grâce efficace que dans la suffisante, même *in actu primo*. C'est ainsi que Dieu fait que *nous opérons* et non seulement en nous donnant la grâce avec laquelle nous *pouvons* agir. On doit raisonner de même pour la persévérance, qui sans nul doute est un don de Dieu. »

On voit par là la différence du molinisme et de ce congruisme : dans le molinisme, Dieu donne la grâce *qu'il sait efficace*; dans ce congruisme, Dieu donne la grâce *parce qu'il la sait efficace*.

Il reste que la grâce congrue elle-même ne devient infailliblement efficace que par le consentement humain, prévu par la science moyenne. Les thomistes demanderont dès lors : le principe de prédilection est-il vraiment sauvegardé ?

3. *La science moyenne selon Suarez.* — Tandis que Bellarmin explique la science moyenne comme Molina par la supercompréhension des causes cf. *De gratia et libero arb.* I. IV, c. xv, Suarez, *De scientia futurorum contingentium* c. vii, écrit contre Molina : *Quod Deus sciat futura libera in suis causis proximis ex perfecta comprehensione nostri liberi arbitrii...*,

est a nobis rejiciendum... (sic enim) perit libertas... hoc libertati repugnat; en d'autres termes, la science moyenne, expliquée comme le veut Molina par la supercompréhension de notre liberté supposée placée en telles circonstances, conduit selon Suarez, comme selon les thomistes, au déterminisme des circonstances.

Mais Suarez parvient-il à mieux expliquer cette science moyenne, qu'il veut conserver en substance ? — Dieu, dit-il, antérieurement à tout décret, prévoit infailliblement les futuribles libres dans leur vérité *objective* ou *formelle*. De deux propositions conditionnelles contradictoires telles que celles-ci : « si Pierre était placé dans ces circonstances, il pécherait, — il ne pécherait pas », l'une est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse. Il est impossible en effet, que l'une et l'autre soient vraies ou l'une et l'autre fausses. Donc l'intelligence infinie, qui pénètre toute vérité, voit certainement laquelle des deux est vraie, laquelle est fausse.

Suarez, répondent les thomistes, oublie qu'Aristote, dans son *Perihermenias*, l. I, c. ix (lect. 13 de saint Thomas), a montré que de deux propositions contradictoires, *singulières, relatives à un futur contingent*, aucune n'est *déterminément* vraie ou fausse. S'il en était autrement, remarque Aristote, c'est le déterminisme ou le fatalisme qui serait la vérité et notre choix ne serait pas libre. Les stoïciens, comme le rapporte Cicéron, *De divin.*, I, lv, entendirent précisément prouver le déterminisme par cet argument : de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie; donc entre ces deux propositions : *a sera, a ne sera pas*, la nécessité de l'une, au moment où je parle, exclut la possibilité de l'autre : *ex omni aeternitate fluens*

veritas sempiterna. Il s'ensuivrait que la création elle-même n'est plus libre, que la volonté divine serait soumise au fatum logique des stoïciens.

2^o *Les difficultés du congruisme de Bellarmin et de Suarez*

Dans cette théorie, le principe de préférence est certes beaucoup mieux sauvegardé que dans le molinisme : sur la question de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, elle suit fidèlement l'interprétation de saint Paul donnée par saint Augustin et par saint Thomas.

Mais, aux yeux des thomistes, cette théorie limite encore la valeur universelle du principe de préférence et le frappe de relativité, du fait qu'elle conserve la pièce maîtresse du molinisme : la science moyenne ou la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce. Il reste donc, selon cette conception, que l'effort humain rend la grâce efficace au lieu d'être l'effet de son efficacité, et de deux hommes ou deux anges *également aidés* par Dieu, il peut arriver que l'un devienne meilleur que l'autre, meilleur sans avoir été plus aidé, sans avoir plus reçu. Sans doute ce congruisme dit bien que la grâce congrue est au point de vue moral un plus grand bienfait que l'autre, mais il n'en reste pas moins qu'elle n'est efficace de fait que par le consentement humain qui la suit, selon les prévisions de la science moyenne. Et alors reparaissent ici toutes les difficultés de la science moyenne elle-même, qui paraît mettre une *dépendance* dans la prescience divine à l'égard du créé, une *passivité* dans l'Acte pur, et conduire de notre côté au déterminisme des circonstances. Cf. N. del Prado,

O. P., *De gratia et libero arbitrio*, 1911, t. III, p. 362-368.

On ne saurait dire non plus qu'antérieurement à tout décret Dieu prévoit tel futurible, par exemple la fidélité de Pierre, en tant que ce futurible lui est *présent de toute éternité*, car *ce n'est pas indépendamment d'un décret de Dieu* que ce futurible, plutôt que le futurible contraire, lui est *présent de toute éternité*; autrement il lui serait présent comme une vérité *nécessaire*, et l'on revient ainsi au déterminisme.

Pour ce qui touche plus directement à la prédestination, les thomistes notent généralement : la grâce congrue, n'étant pas infailliblement efficace par elle-même, n'est pas un *moyen infaillible* de conduire les élus à la gloire, comme le demanderait la définition augustinienne de la prédestination *præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. La grâce congrue, étant infailliblement efficace, non pas parce que Dieu le veut, mais parce que l'homme le veut, ne paraît pas conserver tout le sens des paroles de l'Écriture citées plus haut, au début de ce chapitre, selon Bellarmin lui-même : « *Nemo potest rapere de manu Patris mei* ». La grâce congrue, n'étant pas infailliblement efficace par elle-même, ne paraît pas non plus conserver tout le sens des paroles de saint Augustin : *Deus de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit. Habens sine dubio humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam voluntatem... Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas* (*De corr. et grat.*, c. XIV); *gratia, quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur* (*De prædest. sanct.*, c. 8).

Sans doute saint Augustin, *Ad Simplicianum*, I, q. II, n. 13 a appelé *congrua* la grâce efficace; mais ses œuvres postérieures que nous venons de citer montrent que dans sa pensée, du moins dans sa pensée définitive, il s'agit d'une congruité non extrinsèque, mais intrinsèque, qui est celle de la grâce infailliblement efficace par elle-même.

Ces difficultés du congruisme de saint R. Bellarmin et de Suarez ont porté d'autres congruistes à admettre la nécessité de la grâce intrinsèquement efficace au moins pour les actes difficiles; c'est ce que pensèrent au XVIII^e siècle les congruistes de Sorbonne.

CHAPITRE III

LE CONGRUISME DE SORBONNE

Cette théorie se trouve avec des nuances diverses dans les œuvres de plusieurs théologiens du XVIII^e siècle : Tournely, Habert, Ysambert, Frassen, Thomassin, Duhamel. Saint Alphonse incline vers elle. Au XIX^e siècle, le P. Jean Herrmann, rédemptoriste, l'admet encore en la réduisant ainsi à ses principes essentiels dans son *Tractatus de divina gratia*, n. 509 : « 1^o Principes essentiels : — 1. *La grâce est intrinsèquement efficace*, en cela nous suivons les thomistes et les augustiniens contre les molinistes. — 2. Cette grâce intrinsèquement efficace est une *motion*, non pas physique, mais seulement *moral*, contre les thomistes. — 3. *La grâce intrinsèquement efficace* n'est requise que pour les actes salutaires *difficiles* : pour les actes salutaires *faciles*, surtout pour la prière, est requise seulement la grâce suffisante accordée ordinairement à tous. »

Ainsi est constitué un système moyen, qui s'oppose aux autres, en leur empruntant ce qu'il juge bon. C'est un éclectisme, qui prétend généralement rejeter la science moyenne des molinistes et qui admet une grâce, non pas extrinsèquement congrue comme celle de Suarez, mais *intrinsèquement congrue*. Le P. Jean Herrmann, *op. cit.*, p. 561, écrit :

Juxta congruistas ad modum Suarezii et Bellarmini, infallibilis effectus gratiæ dependet non ab ejus vi intrin-

seca, sed vel a voluntatis consensu, vel a circumstantiis, in quibus homo versatur; Deus effectum gratiæ infallibiliter cognoscere non potest, nisi ope scientiæ mediæ prius exploraverit an voluntas, in his aut illis circumstantiis posita, gratiæ sit consensura, necne. Nos vero dicimus congruitatem esse *intrinsecam*, ab ipso Deo gratiæ inditam, atque consistere non in entitate aliqua absoluta gratiæ superaddita (sic rejicimus premotionem physicam), sed in speciali modo divinæ vocationis, in ipsius scilicet perfecta contemplatione cum voluntate vocati... Quare, juxta nos, congruitas ex gratia redundat in voluntatem; et Deus, ut gratiæ effectum cognoscat, scientia media *nullatenus indiget*.

On voit ce qui s'ensuit au sujet de la prédestination et des rapports de celle-ci avec les actes salutaires faciles, surtout avec la prière.

Le même auteur ajoute, n. 748 : Tandis que le molinisme et le thomisme n'ont que des fondements philosophiques indémontrables (la science moyenne, d'une part et la prémotion physique, de l'autre), notre congruisme ne repose sur aucun fondement philosophique spécial, mais seulement sur les vérités de foi. Le même Père Herrmann dit pourtant ailleurs, *op. cit.*, n. 399 : *Thomistarum systema tanquam fundamento nititur in principio metaphysico, scil. Deum esse primam causam et motorem universalem a quo omne ens et omnis actio venire debent.* Ce principe ne dépasse-t-il pas les limites de l'opinion et n'appartient-il pas aux *præambula fidei*? A ce point de vue, l'électisme lui-même ne saurait le négliger. On peut se demander si ce congruisme ne lui porte pas atteinte en niant pour les actes salutaires faciles la nécessité de la grâce infailliblement efficace par elle-même.

Les difficultés du congruisme de Sorbonne

Cette nouvelle théorie peut paraître plus acceptable que le thomisme et que le molinisme à ceux qui ne considèrent guère les choses que du point de vue pratique. Elle nous dit en effet que la grâce intrinsèquement efficace est requise pour les actes salutaires difficiles, mais non pas pour les plus faciles, pour la prière qui peut obtenir le secours efficace; l'obscurité du mystère semble ainsi grandement diminuée. Mais à considérer les choses du point de vue spéculatif, cette nouvelle théorie a, selon les thomistes, toutes les difficultés du molinisme pour les actes faciles, et, selon les molinistes, toutes les obscurités du thomisme pour les actes difficiles. En d'autres termes, au point de vue théorique, ce congruisme accumule toutes les difficultés des autres systèmes, et de plus les principes qu'il admet pour les actes difficiles n'ont plus aucune valeur métaphysique, puisqu'ils ne s'appliquent plus aux autres actes.

Dans la critique qu'ils en font, thomistes et molinistes s'entendent à dire que ce congruisme ne peut éviter de recourir à la science moyenne pour la prévision des actes salutaires faciles.

Parmi les thomistes les plus récents, le P. del Prado, en son ouvrage *De gratia et libero arbitrio*, 1911; t. III, p. 390, écrit : *Congruismus sorbonicus rejicit scientiam medium quoad nomen, sed retinet illam quoad rem. Illam vocat scientiam simplicis intelligentiæ, sed quoad rem est idem, quia antecedit decretum voluntatis divinæ.* L'essence de la science moyenne consiste en effet dans la prévision des futurs libres conditionnels, antérieurement à tout

décret divin déterminant. Or telle est bien la position du congruisme de Sorbonne, s'il s'agit des actes salutaires faciles, puisque selon lui ceux-ci n'exigent pas de décrets divins déterminants, ni de grâce infailliblement efficace de soi. De deux hommes également aidés par Dieu, il arriverait alors que celui-ci prie et l'autre pas et celui-ci deviendrait meilleur sans avoir été plus aimé par Dieu; ce qui porte atteinte encore une fois, disent les thomistes, au principe de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Dira-t-on que, du moins, l'homme, sans un secours de soi efficace, évite parfois de résister à la grâce. Le P. del Prado répond en notant que pour saint Thomas (*In Ep. ad Hæbr. xii, lect. 3* : *Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum gratiæ, ex gratia procedit*). Ne pas résister à la grâce est un bien, qui doit dériver de la source de tout bien, c'est-à-dire de l'amour de Dieu; celui donc qui ne résiste pas est plus aimé de Dieu que celui qui dans les mêmes circonstances résiste; Dieu le conserve miséricordieusement dans le bien, tandis qu'il permet justement le péché dans l'autre, en punition souvent d'un péché antérieur. Nous nous retrouvons ainsi en présence des deux mystères de grâce et d'iniquité. Cette théorie congruiste des actes salutaires faciles oublie cette parole de saint Augustin : *Quia omnia bona et magna et media et minima ex Deo sunt, sequitur quod ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis. Retract., I, ix.* En tout acte salutaire, si petit soit-il, se retrouve le mystère de la grâce. N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 404 sq.

Dans la critique de ce congruisme, thomistes et molinistes s'accordent à dire comme Schiffini,

De efficaci gratia, disp. IV, sect. 6 : « L'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets divins et de la grâce s'accorde ou non avec notre liberté. Si oui, pourquoi la restreindre aux actes difficiles ? Si non, pourquoi l'admettre pour eux ? Il s'agit des actes salutaires, comme actes et comme actes libres surnaturels, qu'ils soient faciles ou difficiles (le plus et le moins de difficulté ne changent pas l'espèce des actes). Enfin la prière n'est pas toujours un acte facile, ni surtout la persévérance dans la prière ». — Voir à la fin de cet ouvrage l'appendice I^{er} où nous examinons une opinion plus récente sur la grâce efficace et les actes salutaires faciles.

* * *

Nous pourrions parler ici d'un congruisme plus récent, celui des cardinaux Satolli, Pecci, Lorenzelli, de Mgr Paquet et Mgr Janssens O. S. B., qui rejettent à la fois la science moyenne et les décrets pré-déterminants, et cherchent une position intermédiaire. Ils tiennent que la science divine de simple intelligence connaît les futuribles libres avant tout décret de la volonté divine.

A cela les thomistes répondent : c'est confondre *le possible* et *le futurible*; or ce dernier, même s'il ne sera jamais réalisé, est plus qu'un simple possible, il comporte une *détermination nouvelle* qui répond à cette question : *lequel des deux possibles contradictoires choisirait* Pierre, s'il était placé en telles circonstances ? Serait-il fidèle à son maître ou non ? Il n'est pas nécessaire d'être omniscient pour voir qu'il y aurait là pour Pierre deux choses *possibles*; mais antérieurement à tout décret *déterminant*, la science divine de simple intelligence ne saurait

prévoir la *détermination* que Pierre prendrait, *lequel des deux* possibles il choisirait. Cf. N. del Prado, O. P., *op. cit.*, t. III, p. 497, 504, 506. Nous reviendrons sur la conception que se sont faite de la motion divine les cardinaux Satolli, Pecci, Lorenzelli, aussi le P. Billot, S. J. dans la troisième partie de cet ouvrage, et dans l'appendice II^e.

On voit que la principale difficulté de ces différentes formes du congruisme, que ce soit celui de Suarez, ou de Tournely ou de Satolli, est la difficulté soulevée contre la théorie de la science moyenne, qui paraît bien poser en Dieu, dans sa prescience, une *dépendance* ou *passivité* à l'égard d'une détermination qui ne vient pas de lui.

C'est surtout à cause de cela que les augustiniens et les thomistes qui ont écrit depuis le concile de Trente ont combattu la science moyenne. Il nous reste à exposer leur enseignement.

CHAPITRE IV

LA PRÉDESTINATION SELON LES AUGUSTINIENS POSTÉ- RIEURS AU CONCILE DE TRENTÉ

On donne particulièrement le nom d'augustinianisme à la doctrine proposée au XVII^e siècle par le cardinal *Noris* (1631-1704) et soutenue plus tard par le théologien *Laurent Berti* (1696-1766), augustin l'un et l'autre. Accusés de jansénisme, ils ne furent jamais condamnés, loin de là, et de fait leur doctrine se distingue essentiellement du jansénisme par l'affirmation sincère et de la liberté (*libertas a necessitate*) et de la grâce suffisante.

Tout en admettant pour l'état présent la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, ils diffèrent du thomisme par leur manière de concevoir l'influence divine sur le libre arbitre; c'est pour eux une influence déterminante non pas physique, mais seulement morale. La grâce agit sur l'âme par manière de *délectation*. L'homme, dans son état présent, est déterminé à agir, soit par une délectation mauvaise (concupiscence), soit par une délectation bonne, spirituelle (charité). Celle-ci est une *grâce suffisante* quand elle donne le pouvoir de vaincre la concupiscence; elle est une *grâce efficace*, quand elle en est victorieuse de fait, sans nécessité, mais infailliblement.

On s'explique dès lors les conclusions relatives à la prédestination énoncées par L. Berti, *De*

theologicis disciplinis, t. I, l. IV, c. vi, xi; l. VI, c. I, II, III, IV, v. Ces conclusions distinguent, beaucoup plus que ne le font les thomistes, l'état présent de l'état de justice originelle, et supposent que la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace est requise aujourd'hui, non pas à raison de la *dépendance* du libre arbitre créé, angélique ou humain, à l'égard de Dieu, mais à raison de l'*infirmité* de notre libre arbitre depuis la chute.

Ces conclusions sont ainsi énoncées au début de l'ouvrage de Berti, t. I, p. XII :

Prop. LXXXVIII. Deus non prædeterminat actiones liberas naturales, et consequenter neque eas prævidat in efficaci suæ voluntatis præfinitione, p. 175. — Pr. XCII. Innocens creatura auxilio prædeterminantis gratiæ non indigebat, et consequenter minime novit Deus perseverantiam angelorum in efficaci suæ voluntatis decreto, p. 186. — Pr. XCVIII. Deus videt futura libera ordinis supernaturalis, quæ spectant ad statum naturæ lapsæ, dependenter ab efficacis suæ voluntatis decreto, p. 197. — Pr. XCIX. Persistit cum divinis prædefinitionibus humana libertas, p. 208. — Pr. c. Deus voluntate antecedenti vult omnes homines, nemine prorsus excepto, salvos fieri, p. 215. — Pr. cvi. In dogmate prædestinationis et gratiæ recedendum non est ab Augustini doctrina, p. 228. — Pr. CXIII. Opera moralium virtutum a Deo prævisa nullo pacto prædestinationis nostræ causa sunt, p. 235. — Pr. CXIV. Prædestination ad gloriam præcedit prædestinationem ad gratiam, p. 237. — Pr. CXV. Ex Sacris Litteris demonstratur prædestinationem ad gloriam esse in statu naturæ lapsæ gratuitam, p. 239. — Pr. CXVI. Apertissime S. P. Augustinus tradidit gratuitam ipsam prædestinationem ad gloriam p. 242. — Pr. CXXXIII. Reprobatio negativa aliquam ex parte reprobi causam habet, nempe originale peccatum, p. 289.

* *

La principale objection faite par les thomistes à ces thèses de l'augustinianisme du XVII^e et du

XVIII^e siècle est que le principe de prédilection formulé par saint Augustin et par saint Thomas est absolument universel, et s'applique donc non seulement à l'homme dans l'état actuel, mais à l'homme innocent et à l'ange lui-même. C'est en parlant des anges et de leur prédestination que saint Augustin a dit, *De civitate Dei*, l. XII, c. ix, que si les bons et les mauvais ont été créés *æqualiter boni*, les premiers *amplius adjuti* parvinrent à la bénédiction éternelle, tandis que les autres tombaient par leur propre faute, permise d'ailleurs par Dieu pour un bien supérieur. Et saint Thomas a exprimé le principe de prédilection de la façon la plus universelle, qui s'applique non seulement à l'homme déchu, mais à tout être créé, et cela non pas seulement *titulo infirmitatis*, mais *titulo dependentiæ a Deo* : *Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet unum majus bonum quam alteri.* I^a, q. xx, a. 3. Nul ange et nul homme, en quelque état que ce soit, ne serait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. Le principe est absolument universel. Cf. Billuart *Cursus, théol.*, *De gratia*, diss. II, a. 4.

De plus, ajoutent les thomistes, tout acte salutaire surtout s'il est fait dans l'aridité, ne procède pas de la délectation victorieuse, et enfin celle-ci, lorsqu'elle existe, n'étant qu'une motion morale, par manière d'attrait objectif, et non pas une motion physique, *ab intus quoad exercitium*, ne saurait être intrinsèquement et infailliblement efficace. Dieu vu face à face attirerait certes infailliblement notre volonté; mais il n'en est pas de même de la délectation que nous éprouvons à la pensée de Dieu connu dans l'obscurité de la foi.

CHAPITRE V

LA PRÉDESTINATION CHEZ LES
THOMISTES POSTÉRIEURS AU
CONCILE DE TRENTÉ

1. Principes sur lesquels ils s'accordent — 2. Où ils diffèrent — 3. Lumière et obscurités de la doctrine.

1^o PRINCIPES SUR LESQUELS ILS S'ACCORDENT

1. *Les thomistes qui ont écrit après Molina s'opposent tous sans exception à sa théorie de la science moyenne*

A leurs yeux, elle pose en Dieu, en sa prescience, une dépendance ou passivité à l'égard d'une détermination qui ne vient pas de lui. Toute la controverse revient au dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu ». On ne saurait admettre, disent les thomistes, aucune dépendance ou passivité dans l'Acte pur; ils soutiennent tous dès lors que Dieu ne peut connaître les futuribles libres que dans un *décret déterminant* objectivement conditionné, et les futurs libres que dans un *décret*, non conditionné, *positif* s'il s'agit des actes bons, *permissif* s'il s'agit du péché. Ils ajoutent que le décret déterminant relatif à nos actes salutaires est *intrinsèquement et infailliblement efficace*, mais qu'il n'est pas nécessitant, car il s'étend jusqu'au

mode libre de nos actes que Dieu veut et produit en nous et avec nous. Dieu a voulu efficacement de toute éternité que le bon larron se convertît *librement* sur le calvaire, et cette volonté divine efficace, loin de détruire la liberté de cet acte de conversion, la produit en lui, parce que Dieu, qui conserve notre volonté dans l'existence, lui est plus intime qu'elle-même.

* *

2. *Tous les thomistes soutiennent ainsi l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets divins*

Il s'agit des décrets relatifs à nos actes salutaires et de la grâce qui nous les fait accomplir, qu'il s'agisse des actes salutaires faciles ou des actes difficiles. Ces principes, étant en effet d'ordre métaphysique, sont absolument universels, sans exceptions; ils portent sur l'acte de la créature libre comme acte, et non pas, comme acte difficile. De ce point de vue la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace était requise pour l'acte salutaire, tant dans l'état d'innocence pour l'homme et pour l'ange, que dans l'état actuel; en d'autres termes, elle est requise non seulement *titulo, infirmitatis*, mais *titulo dependentiae*, à raison de la dépendance de la créature et de chacun de ses actes à l'égard de Dieu, cause universalissime de tout ce qui arrive à l'existence, en ce qu'il a de réel et de bon.

Saint Thomas avait affirmé cette efficacité intrinsèque des décrets divins, en disant que la volonté divine conséquente ou efficace porte sur *le bien*

qui arrive ou arrivera *hic et nunc* et que tout ce que Dieu veut de cette volonté arrive infailliblement, qu'il s'agisse d'actes faciles ou difficiles : *Quidquid Deus simpliciter vult fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* I^a, q. xix, a. 6, ad 1^{um}, article qui se complète par l'art. 8 de la même question, relatif à l'efficacité transcendante du vouloir divin qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Cette efficacité intrinsèque et infaillible de la grâce s'explique, selon les thomistes, non pas par une motion morale, par manière d'attrait objectif (Dieu seul vu face à face pourrait infailliblement attirer notre volonté), mais par une *motion qui applique notre volonté à poser vitalement et librement son acte*, I^a, q. xv, a. 4 et 5, et qui pour cette raison, par opposition à la motion morale, est dite *prémotion physique*. Les thomistes ajoutent même : cette motion est *prédéterminante*, en tant qu'elle assure infailliblement l'exécution du décret éternel pré-déterminant. Elle a sur notre acte libre salutaire une priorité, non de temps, mais de nature et de causalité, comme le décret éternel. Elle est une *prédétermination*, non pas formelle, mais *causale* c'est-à-dire qu'elle meut infailliblement la volonté à se déterminer en tel sens salutaire au terme de la délibération; alors, la détermination de la volonté sera non plus causale, mais formelle et achevée. Ce qui serait contradictoire ce serait de dire que la volonté est formellement déterminée avant d'être formellement déterminée. Voir la troisième partie de cet ouvrage, ch. VIII.

Sur ces points tous les thomistes sont d'accord, depuis les plus rigides comme Bañez, Lemos et Alvarez, jusqu'au plus doux d'entre eux Gonzalez

de Albeda qui soutint une théorie spéciale sur la grâce suffisante. (1) On peut s'en rendre compte en lisant leurs commentaires de la *Somme théologique* de saint Thomas, I^a, q. xiv, a. 8 et 13; q. xix, a. 6 et 8; q. xxiii, a. 4 et 5, et I^a II^{me}, q. cix sq. Voir en particulier Jean de Saint-Thomas, Gonet, Contenson, Massoulié, les carmes de Salamanque, Gotti, Goudin, Billuart, plus récemment le P. Guillermin O. P. (*La grâce suffisante, dans Revue thomiste*, 1901, 1902, 1903) qui, avec Gonzales de Albeda et Massoulié, rapproche autant que possible la grâce suffisante de l'efficace, en maintenant pourtant que seule cette dernière écarte infailliblement les obstacles au bon consentement. (2)

3. *Le principe de prédilection*

Tous les thomistes, même Gonzalez, Massoulié et le P. Guillermin, défendent par suite et très fermement le principe de prédilection : « nul ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était *plus aimé* et *plus aidé* par Dieu ». Tous admettent l'universalité absolue de ce principe tant pour l'état d'innocence que pour l'état actuel, et soit qu'il s'agisse d'actes faciles ou d'actes difficiles, d'acte initial ou d'acte final, du commencement de l'acte ou de sa continuation. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ce point que nous avons longuement développé ailleurs (cf. *La grâce infailliblement efficace par elle-même et les actes salutaires faciles, dans*

(1) Cf. plus loin *Appendice Ier*.

(2) Voir aussi Fr. V. Carro, o. 1. *De Soto a Bañez* dans *La Ciencia Tomista* 1928, p. 145-178 — Dr. Fred. Stegmüller *Francisco de Victoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, Barcelona, 1934, p. 227-244.

Revue thomiste, nov.-déc. 1925 et mars-avril 1926). Cf. à la fin de cet ouvrage l'Appendice I^{er}

4. La gratuité de la prédestination

A la lumière de ces principes, les thomistes qui ont écrit après le concile de Trente expliquent les articles de saint Thomas sur la prédestination, I^a, q. xxiii. Ils défendent l'interprétation de saint Paul donnée par saint Augustin et par saint Thomas, comme nous l'avons vu dans les œuvres de saint R. Bellarmin, mais en insistant plus que lui sur les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere* Phil., II, 13; *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. Ils considèrent ainsi la doctrine de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire comme directement fondée sur l'Écriture.

Dans l'explication de cette doctrine, ils s'entendent tous pour admettre que la prédestination à la gloire est antérieure à la prévision des mérites, comme le vouloir de la fin est antérieur au choix des moyens; mais que dans l'ordre d'exécution Dieu donne la gloire comme récompense des mérites, en quoi ils combattent les protestants et les jansénistes. *Deus electis suis gratis vult dare gloriam, sed non vult eam gratis dare.* Ils tiennent tous aussi que la réprobation négative, par laquelle Dieu veut permettre le péché qui prive de la gloire, est antérieure à la prévision des démerites (le péché originel, ajoutent plusieurs, ne saurait non plus l'expliquer en ceux auxquels ce péché est remis); la réprobation positive, qui inflige la peine de la damnation, est au contraire postérieure à la prévision du péché, que la peine suppose.

Les thomistes ordonnent donc généralement ainsi les décrets divins : 1. Dieu veut d'une volonté antécédente sauver tous les hommes, même après le péché originel et il leur prépare des grâces vraiment suffisantes, pour observer les commandements, car il ne commande jamais l'impossible. Cf. saint Thomas, I^a, q. xix, a. 6, ad 1^{um}. — 2. Dieu aime spécialement et choisit un certain nombre d'anges et d'hommes, qu'il veut efficacement sauver I^a, q. xxiii, a. 4. La prédestination à la gloire précède ainsi dans l'ordre d'intention la prévision des mérites. *Ibid.*, a. 5. — 3. Dieu prépare aux élus des grâces intrinsèquement et infailliblement efficaces, par lesquelles infailliblement quoique librement ils mériteront la vie éternelle et y parviendront. — 4. Dieu, prévoyant dans ses décrets que ses élus persévéreront jusqu'à la fin, décide dans l'ordre d'exécution préconçue de leur accorder la gloire comme récompense de leurs mérites. — 5. Mais comme il prévoit aussi dans ses décrets permissifs que d'autres achèveront leur temps d'épreuve en état de péché mortel, il les réprouve positivement à cause de leurs péchés. — Cet ordre des décrets est fondé sur ces principes admis, non seulement pas tous les thomistes, mais par Scot, par Bellarmin et Suarez, que le sage veut la fin avant les moyens voulus par la fin, et que si la fin est première dans l'ordre d'intention elle est dernière dans l'ordre d'exécution.

* * *

II^o POINT OU LES THOMISTES DIFFÉRENT

Sur ces thèses principales les thomistes s'accordent ils ne diffèrent guère entre eux que sur la notion de réprobation négative.

Alvarez, les carmes de Salamanque, Jean de Saint-Thomas, Gonet et Contenson ont admis que la *réprobation négative* tant des anges que des hommes, antérieure à la prévision des démerites, consiste dans *l'exclusion positive de la gloire*, en ce sens que Dieu leur aurait refusé la gloire *comme un bienfait qui ne leur était pas dû*; puis il aurait permis leurs péchés et décidé enfin de leur infliger à cause de ces péchés la peine de la damnation, ce qui est la réprobation positive.

Il y a là encore, contre les protestants, une certaine différence entre la réprobation positive, qui est une peine, et la réprobation négative, qui ne l'est pas, mais seulement le refus d'un bienfait gratuit.

Cependant beaucoup de thomistes, comme Goudin, Graveson, Billuart, et presque tous aujourd'hui, ont rejeté cette manière de voir pour trois raisons principales : 1. parce qu'elle paraît trop dure et difficilement conciliable avec la volonté divine antécédente du salut de tous les hommes; — 2. parce qu'elle pose un parallélisme excessif entre l'ordre du bien et celui du mal : Dieu veut aux élus la gloire d'abord comme un bienfait gratuit, puis, dans l'ordre d'exécution préconçue, comme une récompense de leurs mérites; mais il ne peut vouloir *exclure* les autres de la gloire, avant la prévision de leurs démerites, car cette exclusion ne saurait être en soi un *bien* et elle ne peut être voulue par Dieu que comme une juste peine après la prévision des démerites; — 3. cette théorie de *l'exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito* ne se trouve pas dans les œuvres de saint Thomas, ni chez ses premiers commentateurs Capréolus, Cajetan, Silvestre de Ferrare. Saint Thomas a écrit I^a, q. xxiii, a. 3 : *Pertinet ad divinam providentiam ut*

permittat aliquos ab isto fine (gloriae) deficere, et hoc dicitur reprobare. A la fin du corps du même article il dit : *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam* (réprobation négative) *et inferendi damnationis pœnam pro culpa* (réprobation positive).

Aussi ces derniers thomistes et presque tous aujourd'hui font consister la réprobation négative dans la volonté divine de permettre le péché, qui mérite l'exclusion de la gloire. Dieu n'est *pas tenu* en effet de conduire efficacement tous les anges et tous les hommes à la gloire et d'empêcher qu'une créature de soi défectible défaillie quelquefois. Il peut permettre ce mal, dont il n'est nullement cause, et il le permet en vue d'un bien supérieur, comme la manifestation de son infinie justice.

* * *

III^o LA LUMIÈRE ET LES OBSCURITÉS DU THOMISME

La doctrine thomiste de la prédestination se déduit tout entière du principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est la cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu ». I^a, q. xx, a. 3. Ce principe apparaît dans l'ordre philosophique comme un corollaire évident des principes de causalité et de la causalité universelle de Dieu, auteur de tout bien. Ce même principe, dans l'ordre de la grâce, est révélé sous des formes diverses dans l'Ancien Testament : *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit.* Ex., xxxiii, 19; et dans le Nouveau : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., iv, 7.

Par là le thomisme reste parfaitement fidèle à l'interprétation des textes de saint Paul donnée par saint Augustin. C'est le côté lumineux de cette doctrine, qui sauvegarde pleinement la vérité et l'universalité absolue du principe de causalité dans ses rapports avec la causalité transcendante de Dieu auteur de la nature, de la grâce et du salut. Le thomisme se refuse absolument à porter atteinte à ces principes par une conception de la liberté humaine qui ne saurait s'établir ni par l'expérience, ni *a priori*. Il refuse énergiquement de nier ou de limiter les lois universelles de l'être et de l'agir qui éclairent toute la synthèse doctrinale de la philosophie et de la théologie, d'autant que la théologie a pour objet propre Dieu même, et qu'elle doit donc considérer toutes choses, y compris notre liberté, à la lumière de la vraie notion de Dieu et non pas inversement.

L'obscurité de cette doctrine se trouve alors de l'autre côté du mystère, lorsqu'il s'agit de la volonté salvifique universelle, de la réelle possibilité, pour ceux qui ne sont pas élus d'observer les commandements, et de la permission divine du péché, surtout du péché d'impénitence finale.

A cela les thomistes répondent que très certainement Dieu veut sauver tous les hommes en ce sens qu'il veut leur rendre *réellement possible* l'accomplissement de ses préceptes, mais que cette réelle possibilité ou ce *réel pouvoir* reste obscur pour deux raisons :

1^o *Nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu*, rien n'est intelligible s'il n'est en acte, s'il n'est

déterminé. Dans toute doctrine qui admet la puissance et l'acte, l'acte ou la détermination est intelligible *en soi*, bien qu'il ne soit pas toujours facilement intelligible *pour nous*, à raison de son élévation ou de sa spiritualité qui échappe à nos sens. Par opposition, la puissance non encore déterminée, comme un germe non encore développé, n'est pas intelligible en soi, mais seulement par rapport à l'acte. Cela est vrai de la matière première par rapport à la forme, de l'essence des choses par rapport à l'existence, de l'intelligence non encore informée par l'intelligible, de la liberté créée, qui peut choisir ceci ou cela, du *pouvoir réel* de faire le bien, qui, tout réel qu'il soit, ne passe pas à l'acte. Nous avons longuement développé ailleurs la raison de l'obscurité de tout ce qui reste potentiel. Cf. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 4^e édit., Paris, 1935, p. 149-153.

2^o Ce *pouvoir réel* de faire le bien, qui ne passe pas à l'acte, reste obscur, parce qu'il s'accompagne de la permission divine du péché, et que le péché est un mystère d'iniquité plus obscur en soi que les mystères de grâce; tandis que ceux-ci sont en eux-mêmes lumière, vérité et bonté, le mal du péché est une privation d'être, de vérité et de bien.

Cependant nous voyons que Dieu, qui est souverain Bien et tout-puissant, n'est nullement cause du mal moral. Comme le montre saint Thomas I^a II^æ, q. LXXIX, a. 1 et 2, Dieu ne saurait nous y porter directement sans se nier lui-même, et l'on ne peut dire non plus qu'il en est indirectement responsable pour ne nous avoir pas donné le secours suffisant. Ce secours il le donne, mais le pécheur y résiste, et par là il mérite d'être privé

du secours efficace. Selon la parole divine exprimée par le prophète Osée : *Perditio tua ex te, Israël : tantummodo in me auxilium tuum.* Même si par impossible Dieu voulait être cause directe ou indirecte du péché, il ne le pourrait pas, car la déficience et le désordre ne tombent pas sous l'objet adéquat de sa toute-puissance. Comme l'œil ne peut voir les sons, ni l'oreille entendre les couleurs, de même et plus encore la souveraine bonté et la toute-puissance ne peuvent être cause directe ou indirecte du désordre moral. Dieu ne peut que le permettre, le laisser arriver, pour un bien supérieur, qui souvent nous échappe.

Sans doute le mystère de la permission divine du péché d'impénitence finale contient une très grande obscurité; mais nul ne peut prouver que la Providence universelle soit tenue d'empêcher une créature de soi défectible de défaillir et de défaillir irrémédiablement. Dieu en sa justice donne le pouvoir très réel d'éviter cette défaillance irrémédiable, mais il ne donne pas à tous de l'éviter de fait. Il n'est pas impossible qu'il permette, surtout après beaucoup d'autres fautes, la résistance à la dernière grâce suffisante, résistance par laquelle le pécheur mérite d'être privé du dernier secours efficace. C'est le grand mystère, qui implique toute l'obscurité de la *puissance réelle* non actuée, de la puissance libre, et toute l'obscurité du mal du péché, qui de soi est ténèbre, privation de lumière, de vérité et de bonté.

La solution du problème du mal se trouve dans la parole de saint Augustin : *Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* *Enchiridion*, c. XI.

Dieu ne peut permettre le mal que pour un plus grand bien. La manifestation de la splendeur de l'infinie justice et de l'infinie miséricorde est un bien si supérieur, que par plusieurs côtés il nous dépasse complètement. C'est là certes une obscurité, mais celle même de la foi chrétienne, l'obscurité qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux, « la lumière inaccessible où Dieu habite ».

* * *

Les objections faites contre la doctrine thomiste de la prédestination reviennent à dire que cette doctrine détruit la liberté humaine, qu'elle est décourageante et qu'elle attribue à Dieu l'acception de personnes qui est une forme de l'injustice. Ce sont les objections qu'adressaient les semi-pélagiens à saint Augustin et celles même que se faisait saint Paul dans l'Épître aux Romains, IX, 14 : *Numquid iniquitas apud Deum?... O homo! tu quis es qui respondeas Deo? An non habet potestatem figulus facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam?*

Les thomistes répondent que, contrairement à ce que disent les protestants et les jansénistes, l'efficacité transcendante des décrets divins et de la grâce, loin de détruire notre liberté, notre indifférence dominatrice, l'actualise, en produisant en nous et avec nous jusqu'au *mode libre* de nos actes, car ce mode est de l'être et un bien et dérive par suite de la source de toute réalité et de tout bien. Cf. Saint Thomas, I^a, q. xix, a. 8, et Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 8.

A la seconde objection les thomistes répondent que la doctrine de saint Thomas, loin d'être décourageante, met en un vigoureux relief le motif

formel de l'espérance, qui est, non pas l'effort humain, mais Dieu même infiniment secourable, *Deus auxilians*. Le motif formel d'une vertu théologale ne peut être en effet quelque chose de créé, et notre effort surnaturel, suscité par l'efficacité de la grâce, ne saurait rendre efficace celle-ci. Il vaut mieux donc, comme le disait saint Augustin, se confier à Dieu souverainement bon et tout-puissant qu'à nous-mêmes, à notre inconstance et à notre fragilité, car, malgré l'obscurité du mystère, nous sommes beaucoup plus sûrs de la rectitude des intentions du Dieu tout-puissant que de la rectitude des nôtres. Bossuet a particulièrement insisté sur ce point dans ses *Méditations sur l'Evangile*, II^e part., 72^e jour : La prédestination des saints.

Qu'on ne dise donc pas : si je suis prédestiné, quoi que je fasse, je serai sauvé; sinon, quoi que je fasse, je serai damné. C'est aussi faux et absurde que si le laboureur disait : si la moisson doit venir, que je laboure et que je sème ou non, elle viendra. La raison en est que la prédestination comme la Providence porte non seulement sur la fin, mais aussi sur les moyens capables de nous faire obtenir cette fin. La doctrine augustinienne et thomiste loin de détourner des bonnes œuvres, comme la doctrine protestante, nous porte à travailler et à lutter pour mériter la vie éternelle, en nous abandonnant par-dessus tout à Dieu, qui seul peut nous donner de persévéérer jusqu'à la fin, comme le dit le concile de Trente.

Il y aurait de la part de Dieu acceptation de personnes et donc injustice, si en donnant à l'un plus de secours qu'à l'autre, il refusait à celui-ci ce qui lui est dû. Mais il n'en est pas ainsi, la grâce

est un don gratuit et Dieu accorde même la grâce suffisante à tous ceux qui ont a observer ses préceptes; s'ils y résistent, ils méritent ainsi d'être privés du secours efficace qui leur était virtuellement offert dans le précédent. Ainsi, comme le disait saint Augustin, si la grâce efficace est accordée à celui-ci, c'est par miséricorde; si elle est refusée à celui-là, c'est par justice (II^a II^e, q. II, a. 5, ad 1^{um}). Reste le mystère impénétrable de la conciliation intime des deux principes qui éclairent tous ces problèmes : d'une part, le principe de préférence : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu; d'autre part, Dieu ne commande jamais l'impossible, il veut rendre possible à tous l'accomplissement de ses préceptes.

Comment se concilient intimement ces deux grands principes? Aucune intelligence humaine ou angélique ne saurait le voir par ses propres forces; il faudrait avoir reçu la lumière de gloire, et voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient réellement, sans se détruire, dans l'éminence de la déité ou de la vie intime de Dieu.

Après cet exposé des différentes conceptions théologiques et de leurs difficultés, on comprendra mieux la classification et la comparaison que nous en avons données au début de cet ouvrage, I^e partie, ch. IV. — Il nous reste à réunir les résultats de ces recherches, à la lumière de la Révélation et des définitions de l'Église.

SYNTHÈSE.

Par manière de synthèse, nous réunirons ici les notions, les principes et les conclusions principales relatives à la prédestination. Nous les formulerais en suivant la terminologie de saint Thomas, 1^o, q. xxiii, et en considérant comme lui : 1^o la définition de la prédestination; 2^o sa cause; 3^o sa certitude.

Pour la réprobation, nous suivrons aussi son exemple. Avec un grand sens, il en traite non pas dans une question distincte, comme on l'a fait souvent après lui, mais dans la question même de la prédestination; on détruirait en effet l'harmonie d'un tableau et le tableau lui-même en voulant séparer le blanc et le noir, les rayons et les ombres.

CHAPITRE I

COMMENT DÉFINIR LA PRÉDESTINATION?

Destiner signifie ordonner une chose ou une personne à quelque chose de déterminé; en ce sens, l'on dit que tel objet est destiné au service de l'autel et que des soldats qui vont être sacrifiés pour le salut d'une armée sont destinés à la mort. En ce sens, le III^e concile de Valence (855), dans son can. 3^e a pu parler de la prédestination des impies à la mort, *fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum*

ad mortem, en ajoutant aussitôt : *Deum in malis vero ipsorum malitiam præscivisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sane malum meritum eorum sequentem... præscivisse et prædestinasse* (Denzinger, n. 322). C'est-à-dire : Dieu a décidé éternellement d'infliger aux impies la peine de la 'damnation pour leurs péchés, dont il n'est nullement cause.

Mais l'Écriture, les Pères et les théologiens entendent généralement, par prédestination, *la préordination divine des élus à la gloire et aux moyens par lesquels ils l'obtiendront infailliblement*.

C'est ainsi que saint Augustin a défini la prédestination : *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. C'est la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés. *De dono pers.*, xiv. Le premier mot de cette définition *præscientia* est expliqué un peu plus haut dans le *De prædestinatione sanctorum*, c. x, écrit à la même époque : *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus*. Par sa prédestination, Dieu a prévu ce qu'il devait faire pour conduire infailliblement les élus au ciel. Il s'agit non pas d'une science purement spéculative antérieure au décret divin, mais d'une science pratique postérieure à ce décret.

D'où il suit que la certitude dont parle saint Augustin dans sa définition est une certitude non seulement de prescience mais de causalité : *ea præscivit quæ fuerat ipse facturus*. Augustin avait déjà dit dans le *De correptione et gratia*, c. xii : *Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur*. Et il a appliqué cette définition à la prédestination

des bons anges, plus aidés que les autres, *magis adjuti. De civ. Dei, XII, ix.*

Saint Thomas définit de même la prédestination, I^a, q. xxiii, a. 2 : « *Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens, l'ordination divine de certains au salut éternel ou à la gloire.* ». Et il précise aussi (*ibid.*, a. 7) que la certitude de cette préordination est une certitude non seulement de prescience, mais de causalité : *Certus est Deo numerus prædestinatōrum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis.* Saint Thomas développe ce point dans le *De veritate*, q. vi, a. 3.

Il suit de là que la prédestination, comme *ordination* efficace des moyens de salut à la fin, est *un acte de l'intelligence divine, qui présuppose un acte de volonté.* C'est, selon saint Thomas et les thomistes, un *imperium*, qui suppose la dilection et l'élection divines. Cf. I^a, q. xxiii, a. 4, et *De veritate*, q. vi, a. 1. Dieu, en effet, ordonne pour Pierre plutôt que pour Judas les moyens efficaces de salut, parce qu'il veut efficacement le sauver, parce qu'il l'aime d'un amour de prédilection et l'a choisi. Saint Thomas dit expressément :

Prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem et electio dilectionem. Cujus ratio est; quia prædestinatio est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinatiois aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ... Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam

reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis, voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamus ad diligendum, et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso : nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponit electioni secundum rationem et electio prædestinatioi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti. I^a, q. xxiii, a. 4.

Ce texte des plus importants de saint Thomas montre surtout trois choses : 1. Une prédestination à la grâce seulement n'a de la véritable prédestination que le nom, car elle est commune aux élus et à bien des réprouvés, qui ont été justifiés et se sont ensuite éloignés de Dieu pour toujours. 2. Parler d'une prédestination à la grâce qui ne présupposerait pas la prédestination à la gloire, c'est oublier que Dieu ne veut les moyens que pour la fin, bien qu'il n'y ait pas en lui deux actes successifs, l'un relatif à la fin, l'autre aux moyens. 3. Si en nous la dilection suit l'élection, en ce sens que nous chérissons ceux que nous avons choisis pour l'amabilité que nous avons non pas causée, mais trouvée en eux, *en Dieu, au contraire, l'élection, antérieure à la prédestination, suit la dilection*, car son amour créateur et conservateur, loin de supposer en nous l'amabilité, la pose en nous, lorsqu'il nous accorde et nous conserve ses dons naturels et surnaturels.

C'est la plus haute application du principe de prédilection : « *Comme l'amour créateur de Dieu est la source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.* » I^a, q. xx, a. 3. C'est pourquoi, dans l'Écriture et chez les Pères, les *prédestinés* sont souvent appelés

les *élus*, *electi* et *dilecti* (Matth., xx, 16; xxii, 14; xxiv, 22; Marc, xiii, 20, 22; Rom., viii, 33; Col., iii, 12; II Tim., ii, 10), ou encore : *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*, Matth., xxv, 34.

Il suit enfin de la définition de la prédestination, comme le dit saint Thomas, qu'elle est, « par son objet, une partie de la providence », I^a, q. xxiii, a. 1. La providence, en effet, regarde les trois ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique, tous ordonnés à la même fin suprême, à la manifestation de la bonté de Dieu. Mais tandis que la providence générale n'atteint pas toujours certaines fins particulières, qui ne sont pas toujours voulues de volonté efficace, mais seulement de volonté antécédente et inefficace, la prédestination, elle, conduit toujours et infailliblement les élus à la vie éternelle, que Dieu veut efficacement pour eux.

* * *

La prédestination ainsi conçue est celle dont parle l'Écriture ?

Cette prédestination, par laquelle Dieu dirige infailliblement certains plutôt que d'autres à la vie éternelle, nous est affirmée par la révélation, quoi qu'en aient dit les pélagiens et les demi-pélagiens.

Notre Seigneur Jésus-Christ dit à ceux qui murmurent au sujet de ce qu'il annonce : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; et ego ressuscitabo eum in novissimo die.* Jean, vi, 44. A plusieurs reprises, il parle des élus, Matth., xx, 16; xxii, 14; xxiv, 22; Marc, xiii, 20, 22, et il dit que personne ne pourra les arracher de la main

de son Père : *Oves meæ vocem meam audient... Et ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus, quod dedit mihi, maius omnibus est; et nemo potest rapere de manu Patris mei.* Joa., x, 27-29. Cela montre que non seulement Dieu connaît d'avance les élus, mais qu'il les a aimés, choisis plutôt que d'autres, et qu'il les garde infailliblement dans sa main, c'est-à-dire par sa toute puissance.

C'est ce que saint Paul précise en disant, Rom., viii, 28 : *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit, et prædestinavit... Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit illos et glorificavit;* Ce sont les effets infaillibles de l'éternelle prédestination. Notons au sujet du *quos præscivit* contenu dans le texte que nous venons de citer qu'il n'est pas dit : *quorum merita saltem conditionalia præscivit*, et que cette expression *quos præscivit*, « ceux qu'il a d'avance connus d'un regard de bienveillance », s'applique aussi bien aux enfants qui mourront sitôt après leur baptême, sans pouvoir mériter, qu'aux adultes. Saint Augustin dira : *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus. De dono pers.*, xviii, 47, et *De præd. sanct.*, x, 19. Saint Thomas entendra : « Ceux qu'il a prévus avec bienveillance, il les a choisis et prédestinés », et il verra dans ces actes la suite normale : dernier jugement pratique, élection et *imperium* suivi de l'exécution : vocation, justification, glorification. I^a, q. xxiii, a. 1 et 4.

Ces actes, dans la pensée de saint Paul, supposent une intention divine, exprimée au même endroit, Rom., viii, 29 : « Ceux qu'il a prévus d'un regard

de bienveillance, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères ».

Telle est l'intention divine qui inspire tous ces actes, elle s'unit à celle de la gloire de Dieu, manifestation de sa bonté, comme il est dit, Rom., ix, 23 : « Dieu a voulu faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire ». Cf. Ephes., i, 12.

Saint Paul n'a pas moins noté l'élection, Ephes., i, 4 ; *Elegit-nos (Deus) in ipso (Christo) ante mundi constitutionem, ut essemus sancti...*; il a insisté sur le caractère souverainement libre de cette élection, *ibid.*, i, 11 : « C'est dans le Christ que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire ».

Aussi saint Augustin peut-il écrire contre les semi-pélagiens, dans le *De dono perseverantiae*, c. xix : *Neminem contra istam prædestinationem, quam secundum scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.*

Il est du reste évident que Dieu ne fait rien dans le temps, sans l'avoir préordonné de toute éternité, car autrement il commencerait à vouloir quelque chose dans le temps, ou quelque chose arriverait fortuitement en dehors de toute intention ou permission divine, ce qui est absurde. Or, c'est Dieu qui, dans le temps, conduit certains à la bénédiction éternelle qui dépasse les forces de toute nature créée. Il a donc préordonné de toute éternité qu'il les y conduirait, et c'est là la prédestination. Son existence est donc absolument indubitable.

Bien plus, sans la prédestination, nul n'arriverait

à la bénédiction éternelle, car tout bien vient de Dieu, surtout le salut, surtout la bénédiction éternelle, qui est d'ordre surnaturel et est absolument inaccessible aux forces naturelles de toute nature créée et créable.

Les semi-pélagiens ont objecté : s'il y a une prédestination infaillible, je suis prédestiné ou non. Si oui, quoique je fasse, je serai infailliblement sauvé; sinon, quoique je fasse, je serai infailliblement damné. Je puis donc faire tout ce qui me plaît. Saint Augustin répondit d'abord aux semi-pélagiens : si ce raisonnement avait quelque valeur, il empêcherait d'admettre non seulement l'existence de la prédestination, mais celle même de la *prescience* admise pourtant par les semi-pélagiens. *De dono pers.*, xv. Les thomistes répondirent de même à une objection toute semblable qui leur était faite par les molinistes.

Plusieurs saints ont ajouté : si ce dilemme semi-pélagien était fondé, les démons par la vigueur naturelle de leur intelligence en saisiraient la vérité mieux encore que nous et ne prendraient plus la peine de nous tenter. Il est même des saints qui ont répondu au démon, en rétorquant ce sophisme par lequel il voulait les jeter dans le désespoir : « Si je ne suis pas prédestiné, même sans tes efforts pour me perdre, je me perdrai; et si je suis prédestiné, quoi que tu fasses, je serai sauvé ».

La réponse définitive à cette objection est donnée par saint Thomas : la providence, dont la prédestination est une partie, ne supprime pas les causes secondes et elle porte non seulement sur l'effet final, mais sur les moyens ou les causes secondes qui le doivent produire. Dieu ne prédestine donc pas les adultes à la fin, c'est-à-dire à la gloire, sans les prédestiner aux moyens, c'est-à-dire aux bonnes

œuvres salutaires et méritoires par lesquelles cette fin peut et doit être obtenue par eux. I^a, q. XXIII, a. 8.

Le sophisme semi-pélagien est aussi faux que celui du laboureur que dirait : Si Dieu a prévu que l'été prochain j'aurai du blé, que je sème ou non, j'en aurai. « N'allons pas nier ce qui est très clair, dit saint Augustin, parce que nous ne comprenons pas ce qui est caché ». *De dono pers.*, XIV. En réalité, selon la providence qui porte sur la fin et sur les moyens, sans violenter la liberté, comme le blé ne s'obtient que par la semence, les adultes n'obtiennent la vie éternelle que par les bonnes œuvres. En ce sens, il est dit dans *II Petr.*, I, 10 : « Appliquez-vous par vos bonnes œuvres à affermir votre vocation et votre élection ». Bien que l'élection soit éternelle en Dieu, dans le temps ou dans l'ordre d'exécution, elle s'affermi en nous par nos bonnes œuvres. Il ne faut pas brouiller les perspectives du temps et de l'éternité. Par la prédestination éternelle, la grâce est donnée aux élus, dit saint Augustin, non pas pour qu'ils s'endorment dans la négligence, mais précisément pour qu'ils travaillent à leur salut, *datur ut agant, non ut ipsi nihil agant*. Telles sont les principales conséquences de la définition et de l'existence de la prédestination.

Comment définir la réprobation ?

Le terme réprobation s'emploie communément par rapport à l'erreur que nous rejetons par un jugement de l'intelligence et par rapport au désordre moral que nous réprouvons et par l'intelligence et par l'aversion de la volonté. En ce sens, l'Écriture

parle de ceux que Dieu a réprouvés de toute éternité. C'est ainsi que saint Paul écrit, I Cor., IX, 27 : *Castigo corpus meum... ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobos efficiar*. L'Écriture emploie aussi des termes équivalents, *maledictio*, Matth., XXV, 41; *vasorum iræ et contumelæ*, Rom., IX, 22; *filiī gehennæ*, Matth., XXIII, 33; *filiī perditionis*, Joa., XVII, 12. Le fait que certains sont réprouvés est donc certain d'une certitude de foi.

Saint Thomas l'explique en remarquant qu'il appartient à la Providence universelle de permettre pour le bien général de l'univers la défaillance ou déficience de certaines créatures défectibles, autrement dit le mal physique et le mal moral. C'est ainsi que la Providence permet la mort de la gazelle pour la vie du lion, et le crime des persécuteurs pour la patience héroïque des martyrs. Or, les créatures intellectuelles, défectibles par nature, sont ordonnées à la vie éternelle par la divine Providence. Il appartient donc à celle-ci de *permettre*, pour un bien supérieur, que certains défaillent et n'atteignent pas cette fin. C'est la réprobation négative, bien distincte de la réprobation positive, qui inflige la peine de la damnation pour le péché d'impénitence finale. I^a, q. XXIII, a. 3.

Rien du reste n'arrive que Dieu de toute éternité ne l'ait voulu, si c'est un bien, ou ne l'ait permis, si c'est un mal. Or, selon la révélation, certains se perdent par leur faute et sont éternellement punis. Cf. Matth., XXV, 41. Cela donc n'arriverait pas si Dieu de toute éternité n'avait permis leur faute, dont il n'est d'ailleurs nullement cause, et s'il n'avait décidé de les en punir.

La réprobation est-elle la simple négation de la prédestination ? Elle comporte en outre la divine

permission du péché d'impénitence finale (c'est la réprobation négative) et la volonté divine d'infiger pour cette faute la peine de la damnation (c'est la réprobation positive). Si la réprobation était la simple négation de la prédestination, elle ne serait pas un *acte* de la Providence et la peine de la damnation ne serait pas infligée par Dieu. Aussi saint Thomas dit-il : « *Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam pro culpa* ». I^a, q. xxiii, a. 3.

Après avoir défini la prédestination et la réprobation, il faut chercher quel est leur motif.

CHAPITRE II

LA CAUSE DE LA PRÉDESTINATION

Quelle est la cause de la prédestination et de l'élection divine par laquelle Dieu a choisi ceux-ci plutôt que ceux-là pour les conduire à la vie éternelle?

On se rappelle la liberté de l'élection divine, dans l'Ancien Testament : Seth élu et non pas Caïn, puis Noé, Sem de préférence à ses deux frères, Abraham, Isaac de préférence à Ismaël, et finalement Jacob-Israël. Qu'en est-il maintenant pour ce qui est de chacun des élus ?

Nous avons vu, par les définitions de l'Église aux conciles de Carthage, 418, et d'Orange, 529, contre les pélagiens et les semi-pélagiens, que cette cause ne saurait être la prévision divine des bonnes œuvres naturelles de certains, ni celle d'un commencement naturel de bonne volonté salutaire (*initium salutis*), ni celle de la persévérence dans le bien jusqu'à la mort *sans grâce spéciale*. Denzinger, n. 183.

D'après les mêmes définitions du concile d'Orange (Denzinger, 183) et celles du concile de Trente (*ibid.*, 806, 826, 832) relatives à la grâce spéciale de la persévérence finale, il est aussi certain que la prédestination à la gloire ne saurait avoir pour cause la prévision de mérites surnaturels que certains conserveraient sans grâce spéciale jusqu'à la mort : *Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse,*

vel cum eo non posse, a. s. Denzinger, n. 832, cf. n. 804 et 806.

Saint Thomas, par ailleurs, montre qu'on ne saurait admettre l'opinion de ceux qui disent : Dieu a élu ceux-ci plutôt que ceux-là parce qu'il a prévu le bon usage qu'ils feraient de la grâce (au moins à l'article de la mort), comme le roi donne un beau cheval à un écuyer parce qu'il prévoit le bon usage qu'il en fera. Saint Thomas remarque : on ne peut admettre cette opinion, car on ne peut distinguer en nos actes salutaires une part de bien qui ne proviendrait pas de la cause première, source de tout bien, et donc le bon usage de la grâce, dans les élus, est lui-même un effet de la prédestination ; il ne peut donc être sa cause ou son motif. Saint Thomas ajoute même : « Tout ce qui ordonne au salut tel homme qui sera sauvé est en lui effet de la prédestination », et donc même la détermination libre de ses actes salutaires, I^a, q. XXIII, a. 5.

Cette réponse de Saint Thomas vaut-elle contre l'opinion moliniste qui soutient que la prédestination à la gloire a pour cause la prévision divine de nos mérites ? Nous laissons aux lecteurs le soin d'en juger.

Rappelons que, d'après le principe de préférence, la cause de la prédestination et de l'élection, par laquelle Dieu a choisi ceux-ci plutôt que ceux-là pour les conduire à la vie éternelle, n'est pas la prévision de leurs mérites, mais c'est la pure miséricorde, comme le disent, avec saint Augustin et saint Thomas, tous les thomistes, les augustiniens, les scotistes, et aussi Bellarmin et Suarez.

Le fondement du principe de préférence n'est pas seulement évident dans l'ordre naturel, mais il est révélé. L'Ancien et le Nouveau Testaments nous disent sous les formes les plus variées que, sans exception, tout bien vient de Dieu, de l'amour de Dieu, que nul bien n'existe sans que Dieu par amour ne l'ait efficacement voulu, que tout ce que Dieu veut efficacement arrive, que nul mal physique ou moral n'arrive et n'arrive ici plutôt que là, sans que Dieu l'ait permis. Ce sont là les principes les plus universels qui dominent toute la question, et qui furent rappelés au début du concile de Thuzey, en 860 (Patr. lat. t. cxxvi, col. 123) : *In caelo et in terra omnia quæcumque voluit (Deus) fecit* (Ps., cxxxiv), par exemple la persévérance finale de Pierre plutôt que celle de Judas. *NIHIL enim in caelo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitiis facit* (si c'est un bien), *aut fieri juste permittit* (si c'est un mal) (ibidem).

Cette vérité fondamentale se trouve exprimée en une foule de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Omnia opera nostra operatus es in nobis*, *Domine*, Is., xxvi, 12; *Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuae*, Esth., xiii, 11; *Domine, Rex deorum et universæ potestatis... transfer cor illius (regis) in odium hostis nostri*. *Ibid.*, xiv, 13. *Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem*, *ibid.*, xv, 11; *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit inclinabit illud*, Prov., xxi, 1; *Quasi lutum figuli in manu ipsius... sic homo in manu illius qui se fecit*, Eccli., xxxiii, 13; *Faciam ut in præceptis meis ambuletis*, Ez., xxxvi, 27; *Operatur in nobis Deus et velle et perficere*, Phil., ii, 13, etc. Plusieurs de ces textes et d'autres semblables sont cités par le concile d'Orange (Denzinger,

n. 176-200), pour montrer que *tout bien* vient de Dieu et qu'*aucun bien* n'arrive sans qu'Il l'ait efficacement voulu.

Non seulement ce fondement du principe de prédilection rappelé par le concile de Thuzey est exprimé souvent dans l'Écriture, mais ce principe lui-même est également formulé par saint Paul : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* II Cor., III, 5. Saint Paul trouve même le principe de prédilection exprimé dans l'Exode, XXXIII, 19 : *Quid ergo dicemus? Numquid iniqüitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabō cujus miserebor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Rom., IX, 15. On lit aussi dans les Psaumes : *Salvum me fecit Dominus, quoniam voluit me,* Ps., XVII, 20; *Salus justorum a Domino,* Ps., XXXVI, 39; *Misericordia Domini, quia non sumus consumpti,* Thren., III, 22; et le salut temporel est l'image du salut éternel. On lit aussi dans Tobie, XIII, 15, ces admirables paroles qui annoncent ce que dira explicitement la plénitude de la révélation: *Ipse Deus castigavit nos propter iniqüitates nostras, ipse salvabit nos propter misericordiam suam.*

Notre-Seigneur lui-même dit dans le même sens : *Confiteor tibi Pater..., quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.* Matth., XI, 25. D'après ce texte, les *parvuli* ont reçu plus de lumière et de secours, parce que tel a été le bon plaisir de Dieu, qui les a aimés davantage. De même, Notre-Seigneur dit à ses disciples : *Nolite timere pusillus*

grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum. Luc., XII, 32. Des élus, Notre-Seigneur dit encore que personne ne peut les ravir de la main de son Père, Joa., X, 28 sq., ce qui signifie, sans allusion à la prévision des mérites des élus, l'amour spécial du Père pour eux et le secours infailliblement efficace qu'il leur accordera pour les faire mériter jusqu'à la mort et pour les sauver. *Nemo ex eis periit, nisi filius perditionis,* Joa., XVII, 12.

Enfin, dans les épîtres de saint Paul se précisent les notions d'élection et de prédestination, et nous y trouvons des lumières nouvelles sur le motif de celle-ci, Eph., I, 3 : *Benedictus Deus et Pater Domini Nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo; sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ,* et, plus loin : *In quo (Christo) etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Eph., I, 3, 4; II.

Ce texte ainsi que l'ont remarqué avec les thomistes bien des théologiens comme Bellarmin et Suarez, contient trois assertions principales :

1. Dieu nous a choisis, *elegit nos*, non pas parce qu'il prévoyait que, si nous étions placés en telles circonstances, avec telle grâce suffisante, nous deviendrions saints plutôt que d'autres également aidés, mais pour que nous soyons saints, *ut essemus sancti.* — 2. Dieu nous a ainsi choisis et, par suite, prédestinés, *secundum propositum voluntatis suæ,* selon le dessein ou le décret de sa volonté, selon

son bon plaisir, indiqué de nouveau au v. 11. Cela dans l'ordre d'intention où la fin précède les moyens. — 3. *In laudem gloriæ gratiæ suæ*, pour que, dans l'ordre d'exécution, éclatât non pas la force du libre arbitre créé, mais *la gloire de sa grâce divine*, selon ce qui est dit, Rom., ix, 16 : *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.*

De plus, dans ces textes, il ne saurait être question seulement de la prédestination à la grâce, puisque celle-ci est commune aux élus et à bien des réprouvés. Il s'agit de la vraie prédestination qui inclut le décret d'accorder, non pas seulement la grâce de la justification, mais le don spécial de la persévérance finale, que nous ne pouvons à proprement parler mériter. Le concile de Trente cite à ce sujet, Rom., XIV, 4; *Potens est Deus eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet et eum qui cadit restituere*, Denzinger, n. 806. Il rappelle aussi, *ibid.*, ces paroles de Phil., II, 12 : *Itaque, carissimi mei..., cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.*

Enfin, presque tous les théologiens qui ont admis la gratuité absolue de la prédestination au salut ont appuyé cette doctrine sur les c. VIII, IX et XI de l'Epître aux Romains où saint Paul, parlant de la prédestination des gentils et de la réprobation des juifs, *formule des principes généraux*, qui s'appliquent manifestement, comme le remarque le P. Lagrange (*Comm. sur l'Epître aux Rom.*, c. IX), aux individus, d'après le principe que « Dieu opère en nous (en chacun de nous) le vouloir et le faire,

selon son bon plaisir ». Phil., II, 13. Saint Paul du reste dit même, Rom., IX, 24 : *ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ que preparavit in gloriam. Quos et vocavit nos non solum ex iudeis, sed etiam ex gentibus*; par où l'on voit qu'il pense non seulement aux peuples, mais aussi aux individus, qui deviendront, selon son expression (*ibid.*) des vases de gloire ou des vases d'ignominie. De même au c. VIII, 30 : *Quos prædestinavit, hos vocavit... justificavit..., glorificavit...*, vise les individus.

Et nous avons vu que dans le verset qui précède : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui...*, le *quos præscivit* signifie ceux que d'avance il a regardés avec bienveillance, ce qui s'applique même aux enfants morts sitôt après le baptême sans avoir eu le temps de mériter. Le *quos præscivit* ne signifie donc pas *quorum merita præscivit*.

Quels sont donc *les principes généraux* que saint Paul formule ici au sujet de la prédestination ? Il la définit *propositum Dei*, VIII, 28; *propositum secundum electionem*, IX, 11; *secundum electionem gratiæ*, XI, 5, c'est-à-dire un propos ou résolution selon une élection gratuite, car il ajoute, XI, 6 : *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.*

Saint Paul y explique aussi les propriétés et les effets de la prédestination, VIII, 28 : *omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Et sitôt après, il énumère les trois effets de la prédestination : la vocation, la justification, la glorification, qui s'appliquent à proprement parler aux individus. Enfin, il montre son infaillible efficacité et attribue celle-ci non pas à l'effort de notre volonté, mais à la toute-puissance de Dieu : *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* VIII, 31.

Quant à la cause de la prédestination, il ne la voit point dans la prescience de nos mérites, mais dans une miséricorde spéciale de Dieu : *Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor*, ix, 15. D'où il suit : *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, ix, 16.

Enfin, il prouve cette dernière assertion par un principe irréfragable, qui est une nouvelle forme du principe de préférence : *Quis prior dedit illi (Deo) et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*, xi, 35. C'est toujours le principe suprême invoqué aussi, I Cor., iv, 7 : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?*

Le sens de tous ces textes de saint Paul est confirmé par la réponse qu'il donne, Rom., ix, 19, aux objections qu'il se fait et qui furent reprises plus tard par les pélagiens et semi-pélagiens : « Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie. Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire (où est l'injustice?). »

Saint Augustin et saint Thomas ont vu dans tous ces textes de saint Paul la gratuité de la prédestination au salut; en d'autres termes, ils ont vu le motif de celle-ci dans une miséricorde spéciale. Augustin a dit souvent : si Dieu accorde la persévérence finale à celui-ci, c'est par miséricorde; s'il ne l'accorde pas à celui-là, c'est par un juste châtiment de fautes, généralement réitérées, qui

ont éloigné l'âme de Dieu Cf. saint Augustin, *De præd. sanct.*, viii; saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 5, ad 3^{um}; II^a II^æ, q. ii, a. 5, ad 1^{um}, Saint Prosper a énoncé la même idée en ces paroles conservées par le concile de Quierzy : *Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum*. Denzinger, n. 318.

On s'explique dès lors que des théologiens comme Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. II, *De Deo uno*, 1926, p. 325, écrivent après avoir analysé ce que dit saint Paul de la prédestination : *Porro hæc omnia nihil aliud sunt nisi ipsissima thomistarum thesis; supponunt enim Deum nos eligere ad gloriam e benefacito suo, omnia bona fluere ex hac electione, etiam merita nostra.*

* * *

A ces raisons tirées de la sainte Ecriture et qui sont le fondement de la doctrine exposée par saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 5, sur la cause de la prédestination, s'ajoute un argument de raison théologique indiqué par le saint Docteur : *Prædestinatio est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem eternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio*. I^a, q. xxiii, a. 4.

En d'autres termes, quiconque agit sagelement, veut la fin avant les moyens. Or, Dieu agit avec une souveraine sagesse et la grâce est moyen par rapport à la gloire ou au salut. Donc, Dieu veut

d'abord à ses élus la gloire (*dilectio et electio*), puis la grâce pour les y faire parvenir.

Saint Thomas, on le voit, avait nettement exprimé cette raison théologique avant Scot, et en cela Bellarmin et Suarez sont d'accord avec lui.

C'est un des points où l'on voit le mieux que saint Thomas et avec lui les plus grands théologiens ne craignent ni la logique, ni le mystère; et c'est la logique même qui les conduits à la transcendence du mystère, objet de la contemplation, très au-dessus du raisonnement.

Ainsi s'éclaire *le motif de la prédestination* et, en même temps, celui de la réprobation négative, comme l'explique saint Thomas, I^a, q. XXIII, a. 5, ad 3^{um} : « C'est dans la bonté divine elle-même qu'on peut trouver la raison de la prédestination de certains et de la réprobation des autres. On dit que Dieu a tout fait pour sa bonté, c'est-à-dire pour manifester sa bonté dans les choses. Or, il est nécessaire que la divine bonté, en elle-même une et simple, soit représentée dans les choses sous des *formes diverses*; car les choses créées ne peuvent atteindre à la simplicité divine. C'est pourquoi la perfection de l'univers exige divers ordres de choses, dont les unes tiennent un haut rang et d'autres un rang infime. Et afin que la diversité des degrés se maintienne, Dieu *permet que se produisent certains maux*, sans lesquels beaucoup de biens supérieurs ne sauraient exister. Considérons donc tout le genre humain comme nous faisons de l'universalité des choses. Parmi les hommes, Dieu a voulu, en certains qu'il prédestine, faire apparaître sa bonté

sous la forme de la miséricorde qui pardonne; et, en d'autres, qu'il réprouve, sous la forme de la justice qui punit. Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve les autres. C'est cette cause qu'assigne l'Apôtre (Rom., ix, 22, 23) en disant : « Dieu voulant montrer sa colère (c'est-à-dire la vindicte de sa justice) et faire connaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et il a voulu aussi faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire ». Et ailleurs (II Tim., II, 20) le même Apôtre a écrit : « Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais il y en a aussi de bois et de terre; les uns pour des usages honorables, les autres pour des usages vils. »

« Mais pourquoi Dieu choisit-il ceux-ci pour la gloire et pourquoi réprouve-t-il ceux-là, il n'y en a pas d'autre raison que la volonté divine. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (*Super Joannem*, tr. XXVI) : « Pourquoi attire-t-il celui-ci et pourquoi n'attire-t-il pas celui-là, garde-toi d'en vouloir juger, si tu ne veux pas te tromper ». Ainsi, dans la nature, on peut donner une raison pour expliquer que la matière première, de soi toute uniforme, soit distribuée en partie sous la forme du feu, en partie sous la forme de la terre créée par Dieu au commencement : c'est afin d'obtenir une diversité d'espèces parmi les choses naturelles. Mais pourquoi *telle* partie de la matière est-elle sous *telle* forme, et *telle* partie sous *telle* autre, il n'y en a de raison que la simple volonté divine, comme de la seule volonté de l'architecte dépend que *cette* pierre-ci soit en cet endroit du mur et *cette autre* ailleurs,

bien que l'art de la construction exige nécessairement qu'il y ait ici *une* pierre et une autre là. Et ce n'est point de la part de Dieu une injustice de préparer ainsi à des êtres non inégaux des choses inégales; ce serait contre la justice, si l'effet de la prédestination était conféré au nom d'un droit, au lieu de l'être comme une grâce. *Là où l'on donne par grâce chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, plus ou moins, pourvu qu'il ne refuse à personne ce qui lui est dû*; cela sans préjudice de la justice. C'est ce que dit le père de famille de la parabole : « Prends ce qui te revient, et retire-toi... Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ». (Matth., xx, 14.) » Ainsi parle saint Thomas en ce célèbre *ad 3^m*.

Ce qui est dû à chacun, ce que Dieu ne refuse à personne, c'est la grâce suffisante pour le salut, qui rend réellement possible l'accomplissement des préceptes, *Dieu ne commande jamais l'impossible*. Quant à la grâce efficace, surtout à la grâce de la persévérence finale, c'est par miséricorde qu'il l'accorde; mais parmi les adultes, ceux-là seuls en sont privés qui la refusent par une résistance coupable. Les Docteurs de l'Église l'ont souvent remarqué en comparant la mort du bon larron et celle de Judas, qui résista au dernier appel.

Le motif de la prédestination en général est donc la manifestation de la bonté divine, sous la forme de la miséricorde qui pardonne et celui de la prédestination de tel homme plutôt que de tel autre est le bon plaisir divin. S'il en est ainsi, comment formuler exactement le motif de la réprobation soit positive, soit négative?

CHAPITRE III

LE MOTIF DE LA RÉPROBATION

1. Il est clair tout d'abord que la *réprobation positive des anges et des hommes suppose la prévision de leurs démerites*; car Dieu ne peut vouloir infliger la peine de la damnation que pour une faute. En cela tous les catholiques s'accordent contre Calvin. Plusieurs passages de l'Écriture nous disent que Dieu ne veut pas la mort de l'impie, mais qu'il se convertisse et qu'il vive : Ez., XXXIII, 11; II Petr., III, 9; et les théologiens citent souvent ces paroles de Dieu dites par le prophète Osée, XIII, 9 : *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum*.

Il est évident d'ailleurs que Dieu ne peut vouloir une chose qu'en tant qu'elle est bonne; et la peine n'est bonne et juste que si elle suppose un péché. En cela, elle diffère de la récompense, qui est bonne en elle-même, indépendamment des mérites. La récompense à titre de don excellent peut être voulue dans l'ordre d'intention avant la prévision des mérites, bien que dans l'ordre d'exécution et à titre de récompense elle dépende d'eux. On ne saurait en dire autant de la peine, ni chercher un parallélisme absolu entre le bien et le mal.

2. *Le motif de la réprobation négative*, prise absolument ou en général, *n'est pas la prévision des démerites des réprouvés*; car cette réprobation négative n'est autre que la *permission divine* de ces démerites, et donc elle précède logiquement leur prévision

au lieu de la suivre; sans cette divine permission, ces démerités n'arriveraient pas dans le temps, et ne seraient pas prévus de toute éternité. Il faut dire, d'après le texte de saint Thomas que nous venons de citer, I^a, q. XXIII, a. 5, ad 3^{um}: le motif de la réprobation négative est que *Dieu a voulu manifester sa bonté* non seulement sous la forme de la miséricorde, *mais sous celle de la justice*, et qu'il appartient à la Providence de permettre que certains êtres défec-
tibles défaillent et que certains maux arrivent, sans lesquels des biens supérieurs n'existeraient pas.

Et si l'on demande pourquoi Dieu a choisi celui-ci et non pas celui-là, il n'y a, nous l'avons vu, d'après saint Thomas, d'autre raison que *la simple volonté divine*, qui se trouve ainsi le motif et de la prédestination individuelle, et de la réprobation négative individuelle de celui-ci plutôt que de celui-là. En d'autres termes, parmi ceux qui sont *également défectibles*, pourquoi la défaillance de celui-ci est-elle permise plutôt que la défaillance d'un autre, il n'y a d'autre raison que la volonté divine. Et en un sens, tous les théologiens catholiques l'admettent, car tous doivent dire au moins que Dieu aurait pu préserver ceux qui se perdent, et permettre la chute de ceux qui se sauvent.

La principale difficulté qui se présente ici est celle-ci : vouloir manifester la splendeur de la justice vengeresse avant d'avoir prévu la faute, c'est vouloir la peine avant la faute, ce qui est injuste. Or, il en serait ainsi d'après l'explication précédente. Elle est donc inadmissible.

Les thomistes répondent en niant la majeure qui confond la justice infinie avec la peine qui la manifestera. Et en effet, Dieu ne veut pas permettre la faute *par amour du châtiment*, cela répugnerait à la justice. Mais *pour manifester sa justice infinie* et le droit du souverain bien à être aimé par-dessus tout, il veut permettre la faute, et ensuite infliger la peine à cause de la faute.

De la sorte, *la peine* n'est qu'un *moyen fini* de manifester la justice infinie, et un moyen qui n'est pas *une fin intermédiaire* voulue avant la permission de la faute, car il n'est bon et juste de punir que pour une faute. Et donc très certainement Dieu veut permettre le péché, non pas par amour du châtiment fini, mais par amour de sa justice infinie, ou par amour de sa souveraine bonté qui a *droit* à être aimée par-dessus tout. Enfin, lorsque Dieu veut manifester sa justice vengeresse, cela présuppose bien la *possibilité* du péché, mais pas encore sa permission divine, ni sa prévision. Il en est tout autrement lorsqu'il veut infliger la peine de la damnation.

On insiste : « Dieu n'abandonne pas les justes avant d'avoir été abandonné par eux » (Denzinger, n. 804), dit le Concile de Trente. Or, il en serait ainsi s'il voulait permettre la défaillance ou le péché avant la prévision du péché.

A cela il faut répondre que : 1. ce texte du concile de Trente est emprunté à saint Augustin, *De nat. et grat.*, xxvi, 29, qui admettait pourtant que la réprobation négative ou permission du péché est logiquement antérieure à la prévision de celui-ci; 2. ce texte parle non pas de tous les hommes, mais

des justes, et il signifie que Dieu ne les prive de la grâce habituelle ou sanctifiante que pour un péché mortel; 3. il signifie encore d'une façon plus générale que nul n'est privé d'une grâce efficace nécessaire au salut que par sa faute, car Dieu ne commande jamais l'impossible; 4. mais cette faute, pour laquelle Dieu refuse la grâce efficace, ne se produirait pas sans une *permission divine*, qui est non pas certes sa cause, mais sa condition *sine qua non*. Il faut donc distinguer la *simple permission divine* du péché, manifestement antérieure au péché permis, du *refus divin de la grâce efficace* à cause de ce péché; ce refus est une peine qui presuppose la faute, tandis que la faute presuppose la permission divine.

La permission divine du péché, qui est bonne *ratione finis (propter majus bonum)*, comporte certes la *non-conservation* de la volonté créée dans le bien *hic et nunc*. Cette non-conservation, n'étant pas quelque chose de réel, n'est pas un bien; mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la *privation* d'un bien dû, elle est seulement la *négation* d'un bien qui n'est pas dû. Dieu se doit sans doute à lui-même de conserver dans l'existence une volonté spirituelle créée, mais il ne se doit pas à lui-même de conserver *dans le bien* cette volonté qui, de sa nature, est défectible; et si Dieu y était tenu, le péché n'arriverait jamais et l'impeccance en Marie ne serait pas un privilège.

La non-conservation de notre volonté dans le bien n'est pas un mal, ni mal du péché, ni mal de la peine, c'est un non-bien; comme la nescience n'est pas ignorance, c'est une négation, non une privation.

Au contraire, la *soustraction divine* de la grâce efficace est une *peine*, et une peine qui suppose une faute au moins initiale.

On peut dire encore avec saint Thomas, I^a II^a, q. LXXXIX, a. 3, qu'après un premier péché, la permission divine d'un second et d'un troisième péché est déjà une peine du premier; mais on ne pouvait en dire autant de la permission divine du premier péché, à laquelle ne saurait s'appliquer le texte du concile de Trente qui vient d'être cité.

Il est certain que la permission divine du premier péché n'est pas postérieure à la prévision de celui-ci, car Dieu ne peut prévoir une faute qu'en tant qu'il la permet, et sans cette permission, elle n'arriverait jamais.

* * *

On peut faire une dernière instance et dire: On conçoit encore la permission divine d'un péché quelconque surtout dans la vie des élus; car ce péché n'est permis que pour un plus grand bien qui les concerne personnellement, pour les conduire à une humilité plus vraie, mais comment concevoir la permission divine du péché d'impénitence finale?

On doit répondre que le péché d'impénitence finale n'est généralement permis par Dieu que comme un châtiment de beaucoup d'autres fautes et d'une dernière résistance au dernier appel. Cf. saint Thomas, I^a II^a, q. LXXXIX, a. 3: *Causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit.*

Certes, il y a là un très grand mystère, le plus obscur de tous ceux qui nous occupent ici, car les mystères d'iniquité sont obscurs *en soi*, tandis que les mystères de grâce, souverainement lumineux en eux-mêmes, ne sont obscurs que pour nous. Il y a là quelque chose d'impénétrable: Dieu permet

l'impénitence finale de plusieurs, par exemple du mauvais larron plutôt que de l'autre, en punition de fautes graves antérieures et pour un plus grand bien, qui inclut la manifestation de la splendeur de l'infinie justice.

C'est la proposition la plus obscure de toutes celles que nous avons formulées, il faut en convenir; mais pour montrer qu'un croyant ne peut la nier, il faut considérer directement la proposition contradictoire, et nous verrons qu'aucune intelligence ne peut parvenir à la prouver. Nul ne peut établir la vérité de cette assertion : Dieu *ne peut pas permettre* l'impénitence finale d'un pécheur, du mauvais larron par exemple, en punition de ses fautes précédentes et pour manifester son infinie justice. Cette assertion ne saurait être démontrée. De plus, nier la possibilité de la permission divine du péché, ce serait nier la possibilité du péché : *contra factum non valet ratio*.

Sur la splendeur de la justice, voir ce que dit saint Thomas, I^a, q. CXIII, a. 7 : *Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt*. Il répond négativement *Quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiae : nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit, aut permittitur*. L'auteur de l'*Imitation*, l. I, c. xxiv, n. 4, manifeste cette splendeur de la justice en disant : *Esto modo sollicitus et dolens pro peccatis tuis, ut in die judicii securus sis cum beatis... Tunc stabit ad judicandum, qui modo se subjicit humiliter judiciis hominum. Tunc magnam fiduciam habebit pauper et humilis, et pavebit undique superbus.*

On s'est demandé si le péché originel est un motif suffisant de la réprobation. Il paraît certain que non, s'il s'agit des réprouvés auxquels le péché originel a été remis, bien que subsistent en eux des suites de ce péché, comme la concupiscence qui incline au mal. Mais il n'en est pas de même des enfants morts sans baptême avant l'âge de raison; c'est à cause de la faute originelle qu'ils sont privés de la vision beatifique, sans avoir pourtant à supporter la peine du sens. (Cf. Denzinger, 410, 1526).

On compte parmi les effets de la réprobation : 1. la permission des péchés qui ne seront pas remis; 2. le refus divin de la grâce; 3. l'aveuglement; 4. l'endurcissement, et enfin 5. la peine de la damnation. Le péché lui-même n'est pas l'effet de la réprobation, car Dieu n'est nullement cause du péché, ni directement, ni indirectement par insuffisance de secours; cette insuffisance de secours serait une négligence divine, c'est-à-dire une absurdité.

Quant à la défaillance morale permise par Dieu, elle contribue à manifester par contraste le prix et la force de la grâce divine qui donne la fidélité. En ce sens, saint Paul a dit Rom., ix, 22 : *Deus... sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam*, et Ephes., I, 6 : *Prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ*.

Après la question du motif de la prédestination et de celui de la réprobation, reste celle de leur certitude.

CHAPITRE IV

DE LA CERTITUDE DE LA
PRÉDESTINATION

Cette question peut être prise en deux sens : 1. La prédestination est-elle certaine en ce sens que son effet arrive infailliblement ? 2. Peut-on avoir sur la terre la certitude d'être prédestiné ?

I. *L'infaillibilité de la prédestination*

La prédestination est absolument certaine quant à l'arrivée infaillible de ses effets : vocation, justification, glorification. C'est la révélation qui l'affirme par la bouche de Notre Seigneur sous les textes Joa., vi, 39, et x, 28, cités plus haut : « La volonté de celui qui m'a envoyé, est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés. — Mes brebis entendent ma voix..., elles ne périront jamais, nul ne peut les ravir de ma main... »

Cette certitude infaillible de la prédestination est indiquée dans la définition qu'en a donnée saint Augustin : *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Cette infaillibilité a été plusieurs fois affirmée par les conciles. Cf. Denzinger, n, 300, 316, 321, 1784.

Mais on s'est demandé si cette certitude de la prédestination est seulement une *certitude de prescience* ou aussi une *certitude de causalité*.

Il est certain que la certitude de la prévision divine du péché est seulement une certitude de prescience et non de causalité, puisque Dieu ne peut être cause du péché, ni directement, ni indirectement, et c'est ainsi qu'on distingue les *præsciti* des *prædestinati*. Le concile de Valence de 855 dit : *In malis ipsorum malitiam (Deum) præscivisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est*. Denzinger, n. 322.

Pour la prédestination, quelle est sa certitude à l'égard de la détermination libre des actes salutaires des élus ? Si l'on estime que Dieu ne produit pas infailliblement en nous et avec nous cette détermination et son mode libre, on ne verra là qu'une certitude de prescience. Si l'on pense au contraire que Dieu produit infailliblement, *fortiter et suaviter*, cette détermination salutaire et son mode libre, on y verra une *certitude* non seulement de prescience, mais de causalité.

Cette dernière n'est-elle pas exprimée par la parole de Notre-Seigneur : *Nemo rapit oves meas de manu mea*, Joa., x, 28 ? Elle est affirmée aussi dans la définition augustinienne que nous venons de rappeler. Saint Augustin a même nettement affirmé ces deux certitudes réunies : *Horum (electorum) si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus. De corrept. et gratia*, VII.

Saint Thomas parle plus nettement encore : *Cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est (q. xix, a. 3 et 8) quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute;*

ita dicendum est de prædestinatione. I^a, q. xxiii, a. 6, ad 3^{um}.

La prédestination inclut la volonté conséquente ou efficace du salut des élus, et saint Thomas a montré, I^a, q. xix, a. 6, ad 1^{um}, que *quidquid Deus simpliciter vult fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.*

Dans le *De veritate*, q. vi, a. 3, saint Thomas est encore plus explicite :

Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiae, ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit quod non deficit a salute. Sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis (causæ ad effectum), sed tantum ex parte præscientiae eventus; et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiae ipse ordo prædestinationis (ad effectum) habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

C'est le commentaire de ces paroles, de Jésus : « *La volonté* de mon Père qui m'a envoyé, est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés ». Joa., vi, 39. Mais comme la causalité divine, loin de supprimer les causes secondes, les applique à agir, les prières des saints aident les élus dans leur marche vers l'éternité, et nos bonnes œuvres nous méritent la vie éternelle et nous l'obtiendront de fait, si nous ne perdons pas nos mérites et mourons en état de grâce. En ce sens, il est dit : « Assurez par vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection », II Petr., 1, 10; cf. saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 8.

Le nombre des élus est-il certain? Dieu connaît infailliblement le nombre de ceux qui seront sauvés et quels sont ceux qui seront sauvés; autrement, la prédestination ne serait pas certaine. Jésus dit : *Ego scio quos elegerim*, Joa., xiii, 18, et Paul écrit : *Cognovit Dominus qui sunt ejus*, II Tim., II, 19.

**

2^o Signes de la prédestination

Peut-on avoir sur terre la certitude d'être prédestiné?

— Le concile de Trente, sess. vi, c. XII, répond : *Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinorum, quasi verum esset quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit* (Denzinger, n. 805 sq., cf. n. 826). La raison en est que sans révélation spéciale on ne peut connaître avec certitude ce qui dépend uniquement de la libre volonté de Dieu. Nul parmi les justes, à moins de révélation spéciale, ne sait s'il persévéra dans les bonnes œuvres et dans la prière. « Nous serons, dit saint Paul, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, *si tamen compatimur, ut et conglorificemur*, si toutefois nous souffrons avec lui (avec persévérence) pour être glorifiés avec lui. » Rom., VIII, 17.

Y a-t-il pourtant des *signes* de la prédestination, qui donnent une sorte de certitude morale qu'on persévéra? Les Pères, notamment saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Grégoire le

Grand, saint Bernard et saint Anselme, ont, d'après certaines paroles de l'Écriture, indiqué plusieurs signes de la prédestination, que les théologiens ont souvent énumérés comme il suit : 1. une bonne vie; 2. le témoignage d'une conscience pure de fautes graves et prête à la mort plutôt que d'offenser Dieu gravement; 3. la patience dans les adversités pour l'amour de Dieu; 4. le goût de la parole de Dieu; 5. la miséricorde à l'égard des pauvres; 6. l'amour des ennemis; 7. l'humilité; 8. une dévotion spéciale à la sainte Vierge à qui nous demandons tous les jours de prier pour nous à l'heure de notre mort.

Parmi ces signes, certains, comme la patience chrétienne dans l'adversité, montrent que *l'inégalité des conditions naturelles est parfois compensée et au delà par la grâce divine*. C'est ce que disent les bénédictrices évangéliques : « bienheureux les pauvres en esprit, les doux, ceux qui pleurent, ceux qui ont faim et soif de justice, les miséricordieux, les cœurs purs, les pacifiques, ceux qui souffrent persécution pour la justice; car le royaume des cieux est à eux ». Ceux là sont prédestinés. Saint Thomas enseigne en particulier que porter patiemment et longtemps une lourde croix est un signe de prédestination.

Y a-t-il un grand nombre de prédestinés

Le nombre des élus est très grand d'après ce qui est dit dans l'Apocalypse, VII, 4 : « J'entends le nombre de ceux qui avaient été marqués du sceau (des serviteurs de Dieu), cent quarante quatre mille de toutes les tribus des enfants d'Israël...

Après cela, je vis une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue. Ils étaient debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches et tenant des palmes à la main. »

Le nombre des élus est-il inférieur à celui des réprouvés ? Saint Augustin et saint Thomas le pensent, à cause surtout des paroles de Notre-Seigneur : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus », Matth., xx, 16; xxii, 14; « Entrez par la porte étroite; car la porte large et la voie spacieuse conduisent à la perdition et nombreux sont ceux qui y passent; car elle est étroite la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent! » Matth., vii, 14. Saint Thomas a plusieurs fois remarqué que, bien que tout soit ordonné au bien dans l'ensemble de l'univers, et dans les différentes espèces, s'il s'agit du genre humain, depuis le péché originel, le mal est plus fréquent, en ce sens que ceux qui suivent les sens et leurs passions sont plus nombreux que ceux qui suivent la droite raison, *malum videtur esse ut in pluribus, in genere humano*, I^a, q. XLIX, a. 3, ad 5^{um}; q. LXIII, a. 9, ad 1^{um}; I^a II^æ, q. LXXI, a. 2, ad 3^{um}; *I Sent.* dist., XXXIX, q. II, a. 2, ad 4^{um}; *Contra gentes*, l. III, vi; *De potentia*, q. III, a. 6, ad 5^{um}; *De malo*, q. I, a. 3, ad 17^{um}; a. 5, ad 16^{um}. Les élus sont une élite, I^a, q. XXIII, a. 7, ad 3^{um}. Saint Thomas tient pourtant, I^a, LXIII, a. 9, que le nombre des anges sauvés dépasse celui des démons, et il a écrit de même *I Sent.*, dist. XXXIX, q. II, a. 2, ad 4^{um}, au sujet des anges : *Malum invenitur ut in paucioribus in natura angelica, quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes et forte etiam plures quam omnes damnandi dæmones et homines. Sed in natura humana*

bonum videtur esse ut in paucioribus... propter corruptionem humanæ naturæ ex peccato originali... et ex ipsa natura conditionis humanæ... in qua perfectiones secundæ, quibus diriguntur opera, non sunt innatæ, sed vel acquisitæ vel infusæ.

Dans la *Somme théologique* I^a, q. XXIII, a. 7, ad 3^{um} on lit : *Bonum proportionatum communi statui naturæ accidit, ut in pluribus, et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ invenitur ut in paucioribus, et defectus ab hoc bono ut in pluribus... Cum igitur beatitudo æterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturæ et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem peccati originalis, pauciores sunt qui salvantur.*

Retenons que d'après le texte du Commentaire des Sentences, que nous venons de citer avant celui-ci et que celui-ci ne contredit pas, si parmi les élus on compte les anges et les hommes, le nombre des élus est peut-être supérieur à celui des réprouvés.

L'opinion commune des Pères et des anciens théologiens est que, parmi les hommes, ceux qui sont sauvés ne représentent pas le plus grand nombre. On cite en faveur de cette opinion les saints Basile, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon le Grand, Bernard, Thomas; et, plus près de nous, Molina, Bellarmin, Suarez, Vasquez, Lessius, saint Alphonse. Au siècle dernier, se sont écartés de cette opinion commune le P. Faber en Angleterre, Mgr Bougaud en France, le P. Castelein, S. J., en Belgique.

Ce serait surtout partout parmi les hommes qui ont précédé la venue de Notre-Seigneur, et parmi ceux

qui n'ont pas été évangélisés, que se vérifierait la formule de saint Thomas : *Malum videtur esse ut in pluribus in genere humano*, bien que Dieu ne commande jamais l'impossible, et donne à tous les grâces suffisantes pour l'accomplissement des préceptes manifestés par la conscience. (Denzinger, 1677).

Au contraire, il semble bien que *le plus grand nombre des baptisés* comprenant les enfants et les adultes, est sauvé; nombreux sont les enfants qui meurent en état de grâce avant l'usage de la raison.

On ne saurait dire si le plus grand nombre des adultes baptisés, mais non catholiques, est sauvé (cf. Hugon, O. P., *Dogmatica*, 1927, t. I, p. 317). Il est probable au contraire que *la majeure partie des adultes catholiques* arrive à la vie éternelle, à cause de l'efficacité de la rédemption et des sacrements (cf. P. Buonpensiere, O. P., *De Deo uno*, in I^a, q. XXIII, a. 7 et Tanquerey, *De Deo uno*, *De prædest*, n. 41).

En toute cette question si mystérieuse, il est bon de se rappeler la déclaration de Pie IX (Denzinger, n. 1677) : « *Notum Nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantæ ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinæ lucis et gratiæ operante virtute, æternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam æternis puniri suppliciis, qui voluntariæ culpæ reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum* »

dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari et contumaces adversus Ecclesiæ auctoritatem... pertinaciter divisos æternam non posse obtinere salutem. »

CHAPITRE V

CONCLUSION

LA TRANSCENDANCE DU MYSTÈRE
DE LA PRÉDESTINATION

Il nous reste à dire quelques mots de la transcendance de ce mystère surnaturel et du mode de connaissance par lequel ici-bas on peut mieux l'atteindre dans l'obscurité de la foi. C'est un exemple des plus frappants de ce qu'on peut appeler le clair-obscur théologique.

En étudiant les mystères de Dieu, particulièrement la conciliation de celui de la prédestination avec la volonté salvifique universelle, on est frappé par *l'évidence de plus en plus grande de certains principes* qui pourtant ne se peuvent concilier intimement que dans *l'obscurité impénétrable de la Déité*. Il y a là un clair-obscur des plus saisissants : les principes à concilier sont comme les deux parties d'un demi-cercle extrêmement lumineux qui entourent une obscurité supérieure inaccessible. Et plus les deux parties du demi-cercle deviennent lumineuses, plus augmente en un sens l'obscurité du mystère qui les domine. Mieux en effet on voit, d'une part, que *Dieu ne peut nous commander l'impossible et qu'il veut par suite le salut de tous les hommes*, et, d'autre part, que *nul n'est meilleur qu'un autre, s'il n'est plus aimé par Dieu*, plus aussi on voit que ces deux principes, si certains pris séparément,

mais en apparence contraires, ne se peuvent concilier que dans *l'éminence de la Déité, souverainement obscure pour nous.*

C'est là un mystère beaucoup plus obscur que celui de la conciliation de la prescience, des décrets et de la grâce de Dieu avec notre liberté. Si Dieu est Dieu, il s'ensuit qu'il est tout-puissant et qu'il doit pouvoir mouvoir *suaviter et fortiter* notre liberté, surtout aux actes salutaires et méritoires. Comment concevoir autrement les actes libres et méritoires que devait infailliblement accomplir ici-bas pour notre salut la volonté humaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou encore le *fiat* que Marie devait librement et infailliblement donner le jour de l'Annonciation, pour que le Sauveur nous fût donné.

Il y a certes un mystère dans la conciliation de la liberté de nos actes méritoires avec les décrets infailliblement efficaces de Dieu; mais beaucoup plus obscur encore est le mystère du mal permis par Dieu. Tandis que les mystères de grâces, obscurs pour nous, sont très lumineux en eux-mêmes, les mystères d'iniquité sont obscurs en soi, le mal étant une privation de lumière et de bonté. Il suit de là que le grand mystère qui nous occupe, celui de la conciliation de la prédestination restreinte avec la volonté salvifique universelle, se trouve surtout, aux yeux de saint Augustin et de saint Thomas, dans *l'union incompréhensible et ineffable de l'infinie miséricorde, de l'infinie justice et de la souveraine liberté.* C'est ce que ces deux grands docteurs ont souvent formulé en disant : si Dieu accorde la grâce de la persévérance finale à celui-ci, c'est par miséricorde; et s'il ne l'accorde pas à cet autre, comme à Judas, c'est par un juste châtiment

de fautes antérieures et d'une dernière résistance au dernier appel.

Mystère immense, qui résulte de l'union intime de trois perfections infinies : miséricorde, justice et souveraine liberté. L'obscurité est grande, mais nous voyons qu'elle ne provient pas de l'absurdité ou de l'incohérence; nous y sommes conduits par les deux principes absolument certains : « Dieu ne commande jamais l'impossible » et « Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. »

C'est ici surtout que nous saissons la vérité de ce que dit saint Thomas au sujet de la foi : « *Fides est de non visis.* » L'objet de la foi est essentiellement obscur, il n'est ni vu, ni su, *neque visum, neque scitum.* II^a II^æ q. 1, a. 4 et 5. Mais la foi vive, unie à la charité, est accompagnée normalement du don d'intelligence qui, sous la lettre de l'Écriture, pénètre le sens ou l'esprit des mystères, et du don de sagesse qui les goûte. Et alors les grands croyants saisissent que dans les mystères de la foi, ce qu'il y a de plus obscur de cette obscurité translumineuse, c'est ce qu'il y a de plus divin, c'est la *Déité* elle-même, qui concilie dans son éminence inaccessible Miséricorde, Justice et Liberté. Ce qu'il y a de plus obscur dans les mystères apparaît alors comme souverainement *bon*, et tandis que l'intelligence ne peut y adhérer dans la lumière de l'évidence, la volonté y adhère surnaturellement et immédiatement par l'amour très pur de la charité (II^a II^æ, q. xxvii, a. 4 et q. xlv, a. 2).

On s'explique alors pourquoi les âmes intérieures qui ont à subir les purifications passives de

l'esprit, décrites par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, sont généralement très tentées contre l'espérance, en pensant au mystère de la prédestination. Ces tentations sont permises par Dieu pour mettre ces âmes dans la nécessité de s'élever par la prière, par une foi plus pure et par une confiance pleine d'amour et d'abandon, *au-dessus des raisonnements humains*; et c'est alors la contemplation infuse, fruit des dons d'intelligence et de sagesse, qui commence à atteindre d'une façon vraiment supérieure, dans l'obscurité de la foi, le point culminant du mystère dont nous parlons.

Et c'est ici qu'on entrevoit les fruits de cette doctrine si haute, et qu'on parvient à une « certaine intelligence très fructueuse du mystère » pour redire les expressions du concile du Vatican.

Ces fruits spirituels du mystère qui nous occupe, nous ne saurions mieux les exprimer qu'en citant pour terminer deux lettres de Bossuet sur ce sujet. En réponse à une personne tourmentée par cette question : Comment peuvent s'accorder ces paroles *Dieu veut le salut de tous les hommes avec le mystère de la prédestination*, il répond :

Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus, dit Jésus-Christ. Tous ceux qui sont appelés peuvent venir s'ils le veulent : le libre arbitre leur est donné pour cela et la grâce est destinée à vaincre leur résistance et à soutenir leur faiblesse; s'ils ne viennent pas, ils n'ont à l'imputer qu'à eux-mêmes; mais s'ils viennent, c'est qu'ils ont reçu une touche particulière de Dieu, qui leur inspire un si bon usage de leur liberté. Ils doivent donc leur fidélité à une bonté spéciale, qui les oblige à une reconnaissance infinie, et leur apprend à s'humilier, en disant : Qu'as-tu que tu n'aises pas reçu? et si tu l'as reçu, de quoi peux-tu te glorifier?

Tout ce que Dieu fait dans le temps, il le prévoit,

il le prédestine de toute éternité : ainsi, de toute éternité, il a prévu et prédestiné tous les moyens particuliers par lesquels il devait inspirer à ses fidèles leur fidélité, leur obéissance, leur persévérance. Voilà ce que c'est que la prédestination.

Le fruit de cette doctrine est de mettre notre volonté et notre liberté entre les mains de Dieu, de le prier de la diriger de manière qu'elle ne s'égare jamais, de lui rendre grâces de tout le bien qu'elle fait et de croire que Dieu l'opère en elle sans l'affaiblir ni la détruire; mais au contraire en l'élevant et la fortifiant et en lui donnant le bon usage d'elle-même, qui est de tous les biens le plus désirable...

Ce n'est donc pas à celui qui veut, ni à celui qui court, qu'il faut attribuer le salut, mais à Dieu qui exerce sa miséricorde; c'est-à-dire que ni leur course, ni leur volonté ne sont la première cause, et encore moins la seule cause de leur salut; mais la grâce qui les prévient, qui les accompagne, et qui les fortifie jusqu'à la fin, laquelle néanmoins n'agit pas seule : car il faut lui être fidèle; et pour cet effet elle nous donne de coopérer avec elle, afin de pouvoir dire avec saint Paul : « Non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi ». I Cor., xv, 10.

Dieu est l'auteur de tout le bien que nous faisons; c'est lui qui l'accomplit, comme c'est lui qui le commence. Son Saint-Esprit forme en nos coeurs les prières qu'il veut exaucer. Il a prévu et prédestiné tout cela : la prédestination n'est autre chose. Il faut croire avec tout cela que nul ne périt, nul n'est réprouvé, nul n'est délaissé de Dieu ni de son secours, que par sa faute. Si le raisonnement humain trouve ici de la difficulté, et ne peut pas concilier toutes les parties de cette sainte et inviolable doctrine, la foi ne doit pas laisser de tout concilier, en attendant que Dieu nous fasse tout voir dans la source.

Toute la doctrine de la prédestination et de la grâce se réduit en abrégé à ces trois mots du prophète : « Ta perte vient de toi, ô Israël ! ton secours et ta délivrance est en moi seul, » Osée, xiii, 9. Il est ainsi; et si l'on n'entend pas comment tout cela s'accorde, il nous suffit que Dieu le sache, et il faut le croire humblement... Le secret de Dieu est pour lui seul. » *Oeuvres*, Paris, 1846, t. xi, p. 133 sq.

Ici l'âme trouve la paix, non pas en descendant par le raisonnement au-dessous de la foi, mais en aspirant au contraire à la contemplation de la vie intime de Dieu, contemplation qui, au-dessus du raisonnement humain, procède de la foi éclairée par les dons du Saint-Esprit.

Il convient de rappeler ici que le motif formel de l'espérance chrétienne, comme celui de toute vertu théologale, doit être incrémenté; ce n'est donc pas notre effort personnel, c'est Dieu secourable, *Deus auxilians* (II^a II^æ, q. xvii, a. 5). De plus la certitude de l'espérance diffère de celle de la foi, en ceci qu'elle est une certitude participée dans la volonté, et une *certitude de tendance*, non pas précisément la certitude du salut (il faudrait une révélation spéciale), mais la certitude de tendre vers le salut, en nous appuyant sur les promesses et les secours de Dieu « *sic spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide* » II^a. II^æ, q. xviii, a. 4) Il y a là une sécurité.

Cette paix se confirme, si l'âme se confie et s'abandonne à Dieu, non pas à la manière des quiétistes, mais en faisant au jour le jour son possible pour accomplir la volonté de Dieu signifiée par les préceptes, l'esprit des conseils, les événements, et en s'abandonnant pour le reste à la volonté divine de bon plaisir, car nous sommes sûrs d'avance que cette volonté ne veut et ne permet rien que pour la manifestation de la bonté divine, pour la gloire du Christ rédempteur et pour le bien spirituel et éternel de ceux qui aiment Dieu et persévérent dans cet amour. Voir sur ce point saint François de Sales, *L'amour de Dieu*, l. VIII, c. v, et l. IX, c. i à VIII, et *Entretien* II^e.

A une autre personne qui lui écrivait : « Les raisonnements que j'ai faits malgré moi sur la

prédestination ont produit un très grand trouble dans mon esprit... », Bossuet répondait encore :

Ces pensées, quand elles viennent dans l'esprit, et qu'on ne fait que de vains efforts pour les dissiper, doivent se terminer à un abandon total de soi-même à Dieu, assuré que notre salut est infiniment mieux entre ses mains qu'entre les nôtres; et c'est là seulement qu'on trouve la paix. C'est là que doit aboutir toute la doctrine de la prédestination et ce que doit produire le secret du souverain Maître qu'il faut adorer et non pas prétendre le sonder. Il faut se perdre dans cette hauteur et dans cette profondeur impénétrable de la sagesse de Dieu et se jeter comme à corps perdu dans son immense bonté, en attendant tout de lui, sans néanmoins se décharger du soin qu'il nous demande pour notre salut... *Ibid.*, p. 444.

* * *

C'est là à proprement parler, au-dessus des raisonnements de la théologie, la contemplation chrétienne, qui, dans l'obscurité de la foi, pénètre sous la lettre de l'Évangile l'esprit des mystères et les goûte. Elle s'élève non seulement très au-dessus des erreurs contraires du semi-pélagianisme et du prédestinatianisme, mais au-dessus du conflit des systèmes théologiques; elle trouve asile dans l'immuable, dans l'esprit même de la parole de Dieu. C'est ici surtout qu'on comprend ce qu'un docteur de l'Église, saint Jean de la Croix, a écrit, dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. xxvii, pour montrer que si l'âme fait trop de cas de ce qui lui semble clair, ce seul fait la repousse loin de l'abîme de la foi :

L'entendement doit ici se tenir dans l'ignorance, en avançant par l'amour dans la foi obscure, et non par la multiplicité des raisonnements... Il faut bien me com-

prendre. L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or, le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi. En effet, la charité infuse de Dieu est en proportion de la pureté de l'âme dans une foi parfaite : plus une telle charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons. Cette charité est donc en réalité la cause et le moyen de cette communication. Il n'est pas douteux que l'intelligence, dans l'élucidation des vérités, apporte à l'âme quelque lumière, mais celle de la foi est incomparablement supérieure. L'intelligence ne peut juger de sa qualité comme elle distingue l'or du fer, ni de la quantité, car c'est une goutte d'eau comparée à l'océan. Par l'intelligence on peut être instruit au sujet d'une, de deux ou de trois vérités, etc.; par la foi c'est l'ensemble de la sagesse divine, c'est le Fils même de Dieu qui est communiqué à l'âme.

Le Saint ajoute : « Si l'âme s'attache trop à son action propre, elle fait obstacle aux effets divins; si elle s'occupe trop de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur, elle s'interdit l'accès à l'abîme de la foi, où Dieu dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit de ses vertus et de ses dons. »

En d'autres termes, *la grâce* par un instinct secret nous tranquillise sur notre salut, et sur l'intime conciliation en Dieu de l'infînie justice, de l'infînie miséricorde et de la souveraine liberté. La grâce, par cet instinct secret, nous tranquillise ainsi, parce qu'elle est elle-même une participation réelle et formelle de la nature divine, de la vie intime de Dieu, de la *Déité* elle-même, en laquelle s'identifient sans distinction aucune toutes les perfections divines.

Si nous nous arrêtons trop à nos concepts analogiques des attributs divins, nous mettons obstacle à la contemplation des mystères révélés. Du fait, qu'ils sont *distincts* les uns des autres, ces concepts, comme de petits carrés de mosaïque qui reproduiraient une figure humaine, durcissent la phy-

sionomie spirituelle de Dieu. Il semble qu'en lui la sagesse, l'absolue liberté, la miséricorde et la justice soient d'une certaine façon distinctes, et alors le bon plaisir souverainement libre paraît arbitraire, et non pas tout pénétré de sagesse, la miséricorde semble trop restreinte et la justice trop raide. Mais par la foi, éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, nous recevons, au-dessus de la lettre de l'Évangile, l'esprit même de la parole de Dieu, et nous pressentons sans la voir l'identification de toutes les perfections divines dans la *Déité*, supérieure à l'être, à l'un, au vrai, à l'intelligence et l'amour. La *Déité* est supérieure à toutes les perfections *naturellement participables*, qu'elle contient formellement et à l'état pur dans son éminence; elle-même n'est pas *naturellement participable*, ni par l'ange, ni par l'homme. Seule la grâce, qui est essentiellement surnaturelle, nous permet de participer à la *Déité*, à la vie intime de Dieu, en tant qu'elle est proprement divine; c'est ainsi que la grâce nous fait mystérieusement atteindre, dans l'obscurité de la foi, le sommet où tous les attributs divins s'identifient; la physionomie spirituelle de Dieu n'est plus durcie; on ne la voit pas, mais on la pressent et cet instinct secret, dans l'abandon surnaturel, donne la paix.

III^e PARTIE

LA GRACE ET SON EFFICACITÉ

Dans cette troisième partie nous traiterons de la grâce, surtout de la grâce actuelle efficace, par laquelle se réalisent dans le temps les effets de la prédestination : vocation, justification, mérites. Nous étudierons principalement les rapports de la *grâce efficace* avec la *grâce suffisante* offerte et même donnée à tous, et nous verrons que la distinction de ces deux grâces se fonde, selon saint Thomas, sur celle de la *volonté divine conséquente* (qui porte sur le bien à réaliser infailliblement *hic et nunc*) et de la *volonté antécédente* (qui porte sur le bien pris absolument et non en telles circonstances déterminées). Cf. I^a, q. 19, a. 6, ad I^{um}. — Par la volonté antécédente, Dieu veut sauver tous les hommes (car il est bon que tout homme soit sauvé); par la volonté conséquente, il veut efficacement sauver les élus *hic et nunc*. (1)

Pour procéder avec ordre, dans cette troisième partie, nous traiterons d'abord de la grâce efficace et de la grâce suffisante selon l'Écriture et les déclarations de l'Église, puis de la motion divine en général et de la prémotion telle que l'ont conçue saint Thomas et les Thomistes.

(1) Cf. supra, pp. 87-91 et p. 95-100.

CHAPITRE I

LA GRACE EFFICACE ET LA GRACE SUFFISANTE SELON L'ÉCRITURE ET LES DÉCLARATIONS DE L'ÉGLISE

1. *Position du problème*

Il est certain d'après la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, que bien des grâces, actuelles accordées par Dieu ne produisent pas l'effet (du moins tout l'effet) auquel elles sont ordonnées, tandis que d'autres le produisent. Les premières sont appelées *suffisantes* et *purement suffisantes*, elles donnent *le pouvoir* (prochain ou éloigné) de bien agir, sans porter efficacement à l'action même; l'homme résiste à leur attrait. Les autres sont appelées *efficaces*, *faciunt ut faciamus*, elles font que nous agissons, que nous produisons l'acte salutaire.

De là est née la question : quel est le principe de la distinction de ces deux sortes de grâces? En d'autres termes : la grâce dite efficace l'est-elle *par elle-même, intrinsèquement*, parce que Dieu veut efficacement qu'elle le soit, ou seulement de façon *extrinsèque*, par notre consentement prévu par Dieu?

Cette question a été très agitée à l'occasion des erreurs des premiers protestants et des jansénistes. Et c'est à cette époque que le terme *suffisant* a reçu une signification technique déterminée par opposition à *efficace*. (1)

(1) Cf. P. CHENU, O. P. *Sur le sens du mot suffisant chez saint Thomas*, *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, mai 1933.
L'auteur montre, après Nicolaï, que chez saint Thomas

* * *

L'importance du problème apparaît par l'opposition même des hérésies contraires et par celle des doctrines admises par les théologiens catholiques.

On peut dire que pour les pélagiens, la grâce actuelle (par exemple, la prédication de l'Évangile) est rendue efficace par notre bon consentement, et inefficace par la mauvaise volonté de l'homme.

Pour les premiers protestants et les jansénistes, il y a deux grâces actuelles intérieures; l'une est *efficace par elle-même*, l'autre est *inefficace* et même n'est *pas vraiment suffisante*.

Pour les thomistes, il y a deux grâces actuelles intérieures, l'une est *efficace par elle-même ab intrinseco*, (elle donne de bien agir), l'autre est *inefficace*, mais *vraiment suffisante* (elle donne de *pouvoir* bien agir, d'une façon soit prochaine, soit éloignée). (1)

Pour les molinistes, la grâce actuelle suffisante est *elle-même, soit efficace ab extrinseco*, par notre consentement prévu par Dieu par la science moyenne; *soit inefficace et purement suffisante*. (2)

suffisien^s est parfois synonyme d'*efficace* (I^a, p. 46, a. I, obj. 9; *I Cor.*, c. 15, lect. 2; *de Verit.*, p. 14, a. I) et qu'en certains cas cependant il les a opposés (III^a, q. 79, a. 7, ad 7^m; *de Verit.*, q. 29, a. 7, ad 4; *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, q/^a 2, ad 5; d. 19, q. 1, a. 2; *in Hebr.*, c. 9, lect. 5; *in I ad Tess.*, II, 5.

Selon l'auteur de cet article, la distinction fameuse aujourd'hui acceptée reste marquée au coin de son origine assez récente (on en trouve des traces au XIV^e et XV^e siècle), et des préoccupations de ceux qui l'imposèrent, Lessius, Valentia et Catharin.

(1) Cf. JOANNEM A S. THOMA, O. P. *Curs. Theol.*, *de Gratia*, disp. XXIV; SALMANTICENSES, *Curs. Theol.*, *de Gratia*, disp. V, dub. 7; LEMOS, O. P. *Panoplia gratiae*, t. IV, 2^a P., p. 36; N. DEL PRADO, O. P. *De Gratia et libero arbitrio*, t. II, c. 1, 2, 3.

(2) Cf. MOLINA, *Concordia*, index alphabétique, au mot *Auxilium efficax*.

* * *

Les Déclarations de l'Eglise

L'Église a déclaré contre le Jansénisme qu'il y a des grâces vraiment et purement suffisantes : *vraiment suffisantes*, parce qu'elles donnent le pouvoir réel de bien agir; et *purement suffisantes*, parce que, par la faute de notre volonté, elles ne produisent par leur effet, ou du moins tout l'effet auquel elles sont ordonnées.

Cet enseignement de l'Église apparaît surtout par la condamnation comme hérétique de la 1^{re} proposition de Jansénius (Denzinger, 1902) : « *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia : deest quoque illis gratia qua possibilia sunt.* » Quesnel et le pseudo synode de Pistoie furent aussi condamnés pour avoir nié la grâce vraiment suffisante (cf. *Denz.* n^o 1359, ss. et 1521).

La deuxième proposition de Jansenius est très voisine de la première : « *interiori gratiæ in statu naturae lapsæ nunquam resistitur* » (Denz., 1093); ce qui revenait à dire qu'il n'y a d'autre grâce actuelle intérieure que la grâce efficace.

Après la condamnation des cinq propositions de Jansenius, le grand Arnauld (1) admit une *petite grâce*, qui donne de *pouvoir d'agir* en général, sans donner réellement ce *pouvoir hic et nunc*.

Les théologiens catholiques montrèrent que cette petite grâce du grand Arnauld ne sauvegarde pas

(1) *Dissert. quadripart. de gratia efficaci*, et *Apologie pour les Saints Pères*, l. IV.

la doctrine traditionnelle, car il faut que l'accomplissement des préceptes soit *réellement possible*, non pas seulement en général, mais *hic et nunc* en particulier (1).

* *

Par ailleurs l'Église enseigne qu'il y a une grâce actuelle *efficace* et que celle-ci ne violente pas la liberté.

Le premier point ressort de la condamnation du pélagianisme et du semi-pélagianisme, qui ne niaient pas proprement que la grâce donne de *pouvoir agir*, mais qu'elle donne *de vouloir et d'agir*. Contre eux le II^e Concil d'Orange, can. 9, (Denz. 182), définit : « *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur* ». Il y a donc une grâce qui est *effectrix operationis*, bien qu'elle n'exclue pas notre coopération, mais la requiert et la suscite.

Quant au second point, c'est-à-dire que la grâce efficace ne violente pas notre liberté, il est nettement affirmé par le Concile de Trente, sess. 6, c. 4 (Denz. 814). — Voir aussi Denzinger 797, 1094. C'est ce qu'affirme toute la tradition, selon laquelle l'acte méritoire procède à la fois de la liberté humaine et de la grâce efficace.

D'après cet enseignement, la grâce suffisante nous laisse sans excuse devant Dieu après le péché, et la grâce efficace ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes, lorsque nous avons bien agi.

* *

(1) Cf. GUILLERMIN, O. P. *Revue Thomiste*, 1901-1903, cinq articles importants sur la grâce suffisante; cf. *ibid.* 1902, p. 47 ss.

Quel est le fondement scripturaire de la distinction de la grâce suffisante et de la grâce efficace ?

L'Écriture parle souvent de la grâce qui ne produit pas son effet, par suite de la résistance de l'homme. On lit dans les Proverbes I, 24 : « *J'appelle et vous résistez* » — dans Isaïe LXV, 2 : « *J'ai tendu mes mains tous les jours à un peuple rebelle, qui marche par une mauvaise voie, au gré de ses pensées* ». En Saint Matthieu XXIII, 37, Jésus dit : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, *combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants*, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, *et tu ne l'as pas voulu !* » Dans les Actes des Apôtres VII, 51, saint Étienne, premier martyr, dit aux juifs avant de mourir : « Hommes au cou raide, incirccons de cœur et d'oreilles! *vous vous opposez toujours au Saint Esprit.* » Saint Paul, II Cor., VI, 1, écrit : « Nous vous exhortons à faire en sorte que vous *n'ayez pas reçu la grâce de Dieu en vain.* »

Toutes ces paroles montrent qu'il y a des grâces vraiment suffisantes, mais qui restent stériles par suite de notre résistance. Cette doctrine dérive aussi de ce qui est dit I Tim., II, 4 : « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité,... car Jésus s'est donné lui-même en rançon pour tous.* » C'est dire que Dieu veut rendre à tous l'accomplissement de ses préceptes réellement possible.

* *

D'autre part l'Écriture affirme souvent l'existence de la grâce efficace qui produit son effet, l'acte salutaire. C'est particulièrement clair dans les textes scriptuaires cités par le II^e Concile d'Orange contre les semi-pélagiens : Ezéchiel xxxvi, 27 : « *Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous suiviez mes ordonnances et que vous observiez et pratiquiez mes lois.* » — Saint Paul écrit aussi aux Philippiens II, 13 : « *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir* », et Jésus a dit (Joan. x, 27) : « *Mes brebis ne périront jamais, personne ne les ravira de ma main.* » D'où ces paroles du II^e Concile d'Orange (Denz. 182) : « *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur.* » Nous citerons plus loin (1) d'autres textes scriptuaires semblables : Esther XIII, 9; XIV, 13; Proverbes XXI, 1 : « *Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jérôme, il l'incline partout où il veut* »; Eccli., XXXIII, 13 : « *Comme l'argile est dans la main du potier et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits.* » — Eccli., XXXIII, 24-27, etc.

Il semble bien, d'après la façon dont s'exprime l'Écriture que la grâce efficace, dont elle parle, est *efficace par elle-même*, parce que Dieu veut qu'elle le soit et non pas seulement par ce qu'il a prévu que nous y consentirions sans résistance.

On comprend dès lors que pour, saint Thomas et son école, la distinction de la grâce efficace et de la grâce suffisante ait son fondement suprême dans la distinction de la volonté divine conséquente

(1) Chapitre VII, n° 3.

(qui porte sur le bien à réaliser infailliblement *hic et nunc*) et de la volonté antécédente (qui porte sur le bien pris absolument et non pas en telles circonstances déterminées, par exemple sur le salut de tous les hommes, en tant qu'il est bon de tout homme soit sauvé) (1). De cette volonté antécédente ou salvifique universelle dérivent les grâces suffisantes, qui rendent l'accomplissement des préceptes *réellement possible*, sans les faire pourtant accomplir effectivement. De la volonté divine conséquente relative à nos actes salutaires dérive au contraire *l'accomplissement effectif* du devoir.

Cette doctrine paraît bien fondée sur la Sainte Écriture et aussi celle admise par tous les thomistes que la grâce actuelle qui est *de soi efficace* par rapport à un acte imparfait, comme l'attrition, est *vraiment suffisante* par rapport à un acte plus parfait comme la contrition.

La question qui se pose dès lors est celle de savoir si la grâce dite efficace est vraiment efficace *par elle-même*, intrinsèquement, ou seulement de façon extrinsèque, par notre consentement prévu par Dieu. En d'autres termes : comment concevoir la motion divine qui incline notre volonté à l'acte salutaire et le lui fait accomplir ?

A cette question se rattache évidemment celle des rapports de la grâce suffisante et de la grâce efficace. La grâce efficace est-elle offerte dans la suffisante accordée à tous, comme le fruit est offert dans la fleur ?

Tous les thomistes accordent que, si l'homme ne résistait pas à la grâce suffisante, il recevrait la grâce efficace pour l'accomplissement du devoir. Mais le mystère ici reparait en ce sens que résister

(1) Cf. SAINT THOMAS, I^e, q. 19, a. 6, ad 1^m.

à la grâce suffisante est *un mal*, qui ne peut venir que de nous, tandis que *ne pas résister à la grâce suffisante* est *un bien*, qui ne peut venir uniquement de nous, mais doit dériver de Dieu, source de tout bien.

Comment dès lors concevoir la motion divine, ses divers modes et son efficacité ?

CHAPITRE II

LA MOTION DIVINE EN GÉNÉRAL

Pour bien entendre le sens que les thomistes donnent à l'expression « prémotion physique », il faut rappeler ce qui les a conduits à l'adopter.

Ils entendent répondre à cette question, nettement posée par saint Thomas, I^a, q. cv, a. 5 : *Utrum Deus operetur in omni operante*, Dieu meut-il toutes les causes secondes à leur opération ? Ils répondent d'abord que l'Écriture ne permet pas d'en douter, puisqu'elle dit : *Deus operatur omnia in omnibus*, I Cor., XII, 6; *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Act., XVII, 28. Même s'il s'agit de nos actes libres, l'Écriture n'est pas moins affirmative : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*, Is., XXVI 12; *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Phil., II, 13. Ces textes scripturaires sont déjà si clairs, ils disent si nettement que l'action de la créature dépend de l'influx de Dieu ou de la causalité divine, que Suarez lui-même, quoique opposé à la prémotion physique, a écrit que ce serait une erreur dans la foi de nier la dépendance des actions de la créature à l'égard de la cause première (*Disp. met.*, disp. XXII, sect. I, §. VII).

Du point de vue philosophique, la chose n'est pas moins claire : de même, en effet, que l'être participé, limité des créatures dépend de la causalité de l'Être premier, qui est l'Être même subsistant, leur action en dépend aussi, car rien de réel ne

saurait lui être soustrait. Il ne s'agit donc pas tant ici de la nécessité ou de l'existence de l'influx divin, sans lequel la créature n'agirait pas, mais de la nature de cet influx et de la manière dont il s'exerce.

Nous verrons d'abord, en signalant les erreurs manifestes à éviter, ce que n'est pas la prémotion physique, pour mieux préciser ensuite ce qu'elle est :
 1^o elle n'est pas une motion qui rendrait *superflue* l'action de la seconde : contre l'occasionalisme ;
 2^o elle n'est pas une motion qui nécessiterait intérieurement notre volonté à choisir ceci plutôt que cela : contre le déterminisme ; 3^o elle n'est pas non plus, à l'extrême opposé de l'occasionalisme et du déterminisme, un simple *concours simultané* ; 4^o ni une *motion indifférente, indéterminée* ; 5^o elle n'est pas une *assistance purement extrinsèque* de Dieu.

Nous verrons mieux ensuite ce qu'est la prémotion physique : 1^o qu'elle est *motion* et non pas création *ex nihilo*, sans quoi nos actes, créés en nous *ex nihilo*, ne procéderaient pas vitalement de nos facultés et ne seraient plus nôtres ; qu'elle est motion passivement reçue dans la créature et distincte par suite soit de l'action divine qu'elle suppose, soit de notre action qui la suit 2^o qu'elle est *physique* et non pas morale ou par proposition d'un objet qui attire ; 3^o qu'elle est dite *prémotion* à raison d'une priorité non de temps, mais de nature et de causalité ; 4^o qu'elle est, par rapport à notre liberté, non pas nécessitant, mais *prédéterminante*, ou qu'elle est une *prédétermination non pas formelle, mais causale*, en ce sens qu'elle assure l'inaffabilité intrinsèque des décrets divins et meut notre volonté à se déterminer à tel acte bon déterminé (la détermination à l'acte mauvais, étant elle-même mauvaise, déficiente, vient à ce

titre de la cause déficiente et non pas de Dieu). Nous verrons enfin que la prédestination à la fois formelle et causale est antérieure à la prémotion ; elle s'identifie, selon saint Thomas, avec les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, tandis que la détermination formelle et non plus causale est celle même de notre acte libre déjà déterminé, et qui reste encore libre après sa détermination même, comme l'acte libre de Dieu. L'étude attentive de ces différents aspects du problème est nécessaire pour éviter toute confusion, et il convient de commencer par la partie négative, car l'expression « prémotion physique prédéterminante » est employée précisément pour exclure le concours simultané et la prémotion indifférente.

3^{um}; *Contr. Gent.*, l. III, c. LXVII; *De potentia*, q. III, a. 7.

* *

CHAPITRE III

CE QUE N'EST PAS LA PRÉMOTION PHYSIQUE

1^o *La motion divine ne doit pas être entendue en ce sens admis par les occasionnalistes, que Dieu seul agirait en toutes choses, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu et à l'occasion du feu.* S'il en était ainsi, remarque saint Thomas, I^a, q. cv, a. 5, les causes secondes ne seraient pas causes, et, ne pouvant agir, leur existence serait vaine; leur impuissance prouverait, en outre, que Dieu n'a pu leur communiquer la dignité de la causalité, l'action et la vie, comme un artiste qui ne peut faire que des œuvres mortes (*quod pertineret ad impotentiam creantis*). L'occasionnalisme mène du reste au panthéisme; c'est clair, car l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Si, donc, il n'y a qu'une action, celle de Dieu, il ne doit y avoir qu'un être; les créatures sont absorbées en Dieu; l'être en général s'identifie avec l'être divin comme l'exige le réalisme ontologiste cher à Malebranche et très intimement uni dans sa pensée à l'occasionnalisme.

Saint Thomas, après avoir ainsi réfuté l'occasionnalisme de son temps, *loc. cit.*, ajoute que Dieu, qui a créé et conserve les causes secondes, les applique à agir: *Deus non solum dat formam rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum*, I^a, q. cv, a. 5, ad

2^o *La motion divine, qui ne rend pas superflue l'action des causes secondes, mais la suscite, ne saurait être nécessitante, en ce sens qu'elle supprimerait toute contingence et toute liberté.* Mais, sous l'influx divin, les causes secondes agissent comme il convient à leur nature, soit nécessairement, comme le soleil éclaire et réchauffe, soit de façon contingente, comme les fruits arrivent plus ou moins à maturité, soit de façon libre, comme l'homme choisit. Saint Thomas rattache même cette propriété de la motion divine à l'efficacité souveraine de la causalité de Dieu, qui fait non seulement ce qu'il veut, mais *comme il le veut*, qui nous porte non seulement à vouloir, mais à vouloir librement, cf. I^a, q. xix, a. 8: *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.*

La motion divine ne supprime donc pas la liberté, mais l'actualise; elle n'enlève que l'indifférence potentielle, et donne l'indifférence dominatrice actuelle de l'acte libre, indifférence qui dure en lui lorsqu'il est déjà déterminé; c'est la seule indifférence qui soit en Dieu, et qui dure dans l'acte libre immuable par lequel il conserve le monde dans l'existence. C'est de cette indifférence actuelle que parle saint Thomas lorsqu'il dit, I^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um}: *Sicut naturalibus causis, movendo eas, Deus non auferit, quin actus earum sint naturales; ita movendo*

causas voluntarias, non auffert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. Cf. I^a, II^æ, q. x, a. 4.

3^o *Par opposition à l'occasionalisme et au déterminisme, la motion divine serait-elle seulement, comme le veut Molina, un concours simultané ?* — Le molinisme considère la cause première et la cause seconde comme *deux causes partielles coordonnées* d'un même effet, semblables, dit Molina, à deux hommes tirant un navire : *Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius : non secus ac cum duo trahunt navim.* *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. xxvi fin. De ce point de vue, même si tout l'effet est produit par chacune des deux causes, en ce sens que l'une sans l'autre ne produirait rien, la cause seconde n'est pas *prémuée* par la cause première, le concours de celle-ci est seulement simultané, comme celui des deux hommes qui tirent un navire, le premier n'influant pas sur le second pour le porter à agir. « Le concours général de Dieu, dit Molina, *ibid.*, n'est pas un influx immédiat sur la cause seconde, qui la *prémeuve* à agir et à produire son effet, mais un influx immédiat sur l'action et l'effet, *avec la cause seconde.* »

En dehors de ce concours simultané, nécessaire à tout acte, Molina admet bien une grâce particulière pour les actes salutaires, mais celle-ci est une motion non pas physique, mais morale, par l'attrait de l'objet proposé.

L'auteur de la *Concordia* reconnaît d'ailleurs que cette conception du concours simultané, nécessairement liée, selon lui, à sa définition de la liberté et à sa théorie de la science moyenne, n'est pas celle de saint Thomas. Après avoir exposé ce qu'a dit le Docteur angélique, I^a, q. cv, a. 5, au sujet de la motion divine, Molina, *Concordia, ibid.*, éd. 1876, p. 152, écrit : « Il y a là pour moi deux difficultés : 1. Je ne vois pas ce qu'est, dans les causes secondes, cette application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à agir. Je pense plutôt que le feu chauffe sans avoir besoin d'être mû à agir. Et j'avoue ingénument qu'il m'est très difficile de comprendre cette motion et application qu'exige saint Thomas dans les causes secondes... 2. Autre difficulté : selon cette doctrine, Dieu ne concourt pas immédiatement (*immediatione suppositi*) à l'action et à l'effet des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. »

Molina aurait pu trouver la solution de ces deux difficultés dans un passage bien connu du *De potentia* de saint Thomas, q. iii, a. 7, ad 7^{um}, où il est dit qu'il y a aussi une influence immédiate de Dieu sur l'être de l'action ou de l'effet de la cause seconde, car celle-ci ne saurait être cause propre de son acte en tant qu'être, mais seulement en tant qu'il est *cet acte individuel*, le sien. Dans cet effet, ce qu'il y a de plus universel, comme l'être, relève de la cause la plus universelle, et ce qu'il y a de plus particulier relève de la cause particulière : *Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse.* I^a, q. XLV, a. 5. L'être, en tant qu'être des choses, est l'effet propre de Dieu, soit par manière de création *ex nihilo*

et de conservation, soit par manière de motion, ce qui est le cas de l'être même de nos actes, qui étaient d'abord en puissance dans nos facultés.

Mais ce qui nous intéresse le plus en ce moment dans l'objection de Molina, c'est la manière dont celui-ci avoue que saint Thomas a admis que la motion divine *applique* les causes secondes à agir, c'est-à-dire a admis un concours non pas seulement simultané, mais une *prémotion*. Cette expression de prémotion peut paraître un pléonasmie, car toute motion véritable a une *priorité*, sinon de temps, du moins de causalité sur son effet, ici, pour saint Thomas, sur l'action de la cause seconde ainsi appliquée à agir. Si les thomistes usent du terme « prémotion », c'est uniquement pour montrer que la motion dont ils parlent est une vraie motion qui applique la cause seconde à agir, et non pas un simple concours simultané.

Celui-ci ne représente-t-il pas l'extrême opposé à l'occasionalisme et au déterminisme ou fatalisme ? Si, en effet, le concours divin est seulement simultané, il n'est plus vrai de dire : Dieu meut les causes secondes à agir, puisqu'il ne les applique pas à leurs opérations. Nous n'avons plus, ici, que *deux causes partielles coordonnées*, et non pas *deux causes totales subordonnées* dans leur causalité même, comme l'avait dit saint Thomas. I^a, q. cv, a. 5, ad 2^{um}, et q. xxiii, a. 5, corp. Bien plus, Molina dit expressément, *Concordia*, q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, m. 7, ad 6^{um} : « Pour nous, le concours divin ne détermine pas la volonté à donner son consentement. Au contraire, c'est influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, et à vouloir ceci plutôt que cela. » Les

causes secondes, loin d'être déterminées par Dieu à agir, déterminent par leur action l'exercice même de la causalité divine, qui, de soi, est indifférent.

Mais, s'il en est ainsi, il y a quelque chose qui échappe à l'universelle causalité de l'agent premier, car enfin l'influx exercé par la cause seconde est bien quelque chose, c'est une *perfection* pour elle *de passer à l'acte*, c'est même une perfection si précieuse que tout le molinisme est construit pour la sauvegarder, et si délicate que Dieu même, nous dit-on, ne saurait y toucher.

La grande difficulté est celle-ci : comment la volonté, qui n'était qu'à l'état de puissance, a-t-elle pu se donner par elle seule cette perfection qu'elle n'avait pas ? C'est dire que le plus sort du moins, ce qui est contraire au principe de causalité et au principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas a pensé que, pour réfuter le déterminisme, loin de porter atteinte au principe de causalité, il faut insister sur l'*efficacité transcendante* de la cause première, seule capable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, puisqu'elle est plus intime à nous que nous-mêmes, et puisque ce mode libre de nos actes est encore de l'être et relève à ce titre de Celui qui est cause de toute réalité et de tout bien.

Bien plus, disent les thomistes, si le concours divin, loin de porter infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre, est déterminé lui-même par l'influx particulier du libre arbitre à s'exercer dans tel sens plutôt que dans tel autre, c'est le renversement des rôles : Dieu, dans sa prescience et sa causalité, au lieu d'être déterminant, est déterminé ; c'est-à-dire sa science (moyenne) prévoyant ce que tel homme *choisirait*

s'il était placé en telles circonstances, loin d'être cause de la détermination prévue, est déterminée et donc perfectionnée par cette détermination qui, comme telle, ne vient nullement de Dieu. Or, il n'y a rien de plus inadmissible qu'une *passivité* ou une *dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant et ne peut recevoir de perfection de quoi que ce soit.

C'est la grande objection contre les théories molinistes de la science moyenne et du concours simultané comme nous l'avons montré ailleurs; *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, juin 1928, p. 193-211; voir aussi : *Dieu, son existence et sa nature*, 6^e éd., p. 849-879.

4^o *La motion divine serait-elle une prémotion indifférente*, par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélibéré, de telle sorte que le libre arbitre, par lui seul, se déterminerait et déterminerait la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier? Ainsi l'ont pensé certains théologiens, en particulier le P. Pignataro, dans son traité *De Deo creatore* (1).

Les thomistes répondent (cf. P. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1907, p. 162) : cette théorie reste solidaire de celle de la science moyenne et se heurte à plusieurs des difficultés signalées

(1) Cet auteur écrit, *ibid* p. 519 : « *Haec motio voluntatem constituit in actu primo proximo electionis* » Et il ajoute « *Motio divina est determinata ad unum motum in iis quae natura ad unum determinata sunt, concedo; in contingentibus; nego.* » — Le P. Billot lui-même, nous assure *l'Ami du Clergé* 21 Févr. 1935 et art. suiv^t, p. 392-394, n'hésite pas à déclarer cette opinion parfaitemen^t « *inintelligible* » quand elle parut (Mai 1899). Voir à ce sujet l'appendice 2^e qui se trouve ici à la fin de l'ouvrage.

contre la précédente. Quelque chose de réel échapperait encore à l'universelle causalité de Dieu; une détermination apparaîtrait indépendamment de la détermination souveraine, qui est celle de l'Acte pur, un bien fini indépendamment du bien suprême, une liberté seconde agirait indépendamment de la liberté première. *Ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre du salut, la détermination de notre acte salutaire, ne viendrait pas de l'auteur du salut.* Saint Paul dit au contraire : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Phil., II, 13; *Quis enim te discernit? Quid autem, habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. Saint Thomas dira équivalement en formulant le principe de prédilection : « *Comme l'amour de Dieu est la cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu: Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* I^a, q. xx, a. 3.

Cette doctrine de la prémotion indifférente, comme celle du concours simultané, ne peut résoudre le dilemme : « *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.* » Qu'elle le veuille ou non, elle conduit à poser une *passivité* ou une *dépendance* dans l'Acte pur, surtout dans sa prescience (science moyenne) à l'égard de nos déterminations libres, même les meilleures, qui, comme déterminations libres, ne viendraient pas de lui. Par rapport à elles, Dieu ne serait pas auteur, mais *spectateur*.

Pour ces raisons, les thomistes admettent que (Dieu étant cause première de tout ce qui existe à l'exception du péché), même à l'égard de nos actes libres salutaires, les décrets divins sont de soi infailliblement efficaces ou prédéterminants et

que la motion divine, qui assure infailliblement leur exécution, n'est pas indifférente, indéterminée, mais nous porte infailliblement à tel acte salutaire, efficacement voulu par Dieu, en produisant en nous et avec nous jusqu'au *mode libre* de cet acte. Nous verrons plus loin que cet enseignement est pleinement conforme à celui donné par saint Thomas I^a, q. XIV, a. 5 et 8; q. XIX, a. 4; a. 6, ad 1; q. XIX, a. 8; q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um}; I^a, II^a, q. X, a. 4, ad 3^{um}; q. LXXXIX, a. 2; *De veritate*, q. XXII, a. 8 et 9.

Les thomistes n'emploient donc l'expression « prémotion physique prédéterminante » que pour exclure les théories du concours simultané et de la prémotion indifférente. Si ces théories n'avaient pas été proposées, comme le fit remarquer plusieurs fois Thomas de Lémos, les thomistes se contenteraient de parler comme saint Thomas de motion divine, car toute motion comme telle est prémotion, et toute motion divine, comme divine, ne saurait recevoir une détermination ou perfection que sa causalité ne contiendrait pas virtuellement. C'est toujours l'inévitable dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé. »

5^o *La motion divine est-elle une assistance purement extrinsèque de Dieu*, ou son action identique à son essence, sans qu'il y ait rien de créé qui soit reçu dans la puissance opérative de la créature, pour la faire passer à l'acte, par exemple pour faire produire à notre volonté un acte vital et libre?

Quelques théologiens l'ont pensé, comme les cardinaux Pecci et Satolli, sous Léon XIII, ainsi que, après eux, Mgr Paquet, et Mgr Jansens, O.S.B.

Ces théologiens enseignent bien, contre les molinistes et les suaréziens, que la science moyenne est inconcevable et que l'influx divin nécessaire à l'acte libre est une motion intrinsèquement efficace. Mais ils ajoutent, en croyant s'appuyer sur Cajétan, que le décret et le concours divins ne sont pas prédéterminants et qu'il n'y a pas de motion créée reçue dans la puissance opérative de la créature pour la faire passer à l'acte. Il n'y a pour eux qu'une assistance extrinsèque de Dieu. Cf. Satolli, *De operat. div.*, disp. II, lect. 3, et Paquet, *De Deo uno* disp. VI, q. 1, a. 5.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 496 sq. et 501-507, montre qu'il n'y a pas de milieu entre la doctrine des décrets prédéterminants et la théorie de la science moyenne : la connaissance divine des futurs libres conditionnels suppose en effet un *décret divin* ou elle ne le suppose pas. Si l'on dit, en rejetant la science moyenne, qu'elle le suppose, ce décret est prédéterminant, sans cela il ne ferait pas connaître *infailliblement* le futur libre conditionnel, ou futurable. Sans doute, ce n'est pas selon une priorité de temps que ce décret précède nos actes libres, mais selon une priorité de nature et de causalité, et il est mesuré lui-même par l'unique instant de l'immobile éternité. S'ensuit-il, comme le dit le cardinal Satolli, *ibid.*, que le mystère est supprimé par la détermination de ce décret divin? Nullement, disent les thomistes, le mystère reste en ce sens que ce décret divin prédéterminant s'étend jusqu'à ce qu'il y a de plus obscur pour nous, jusqu'au mode libre de nos actes, et jusqu'à l'acte physique du péché sans être aucunement cause cependant du désordre qui est dans cet acte.

Il faut en dire autant de la motion divine, qui

a elle aussi sur nos actes une priorité, non de temps, mais de causalité, et cette priorité de causalité a été admise par Cajétan, *In I^{am}*, q. xix, a. 8, comme par les autres thomistes. (Cajétan exclut ici la priorité de temps et non pas celle de nature, cf. del Prado, *loc. cit.*).

* *

N'y a-t-il aucune *motion créée* reçue dans la cause seconde? Quelques-uns ont pensé que par ces mots « prémotion physique » les thomistes voulaient qualifier l'action incrée de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre. Il n'y aurait pas alors de motion créée.

La doctrine de saint Thomas et de ses disciples est très nette sur ce point. Ils enseignent communément que l'action même de Dieu *ad extra* est *formellement immanente et virtuellement transitive* (cf. I^a, q. xxv, a. 1, ad 3^{um}; *Cont. gent.*, l. II, c. xxiii, § 4; c. xxii, § 3) et qu'il n'y a pas de *relation réelle de Dieu à nous*; il y a seulement de la créature à Dieu une relation de dépendance, qui n'est nullement réciproque, I^a, q. xiii, a. 12. Ainsi, l'action créatrice est formellement immanente et éternelle, bien qu'elle produise, au moment voulu d'avance par Dieu, un effet dans le temps; cf. *Cont. gent.*, l. II, c. xxxv. Tandis que l'action formellement transitive, comme la caléfaction de l'eau par le charbon incandescent, est un accident qui procède de l'agent et se termine dans le patient, l'action divine *ad extra* ne saurait être un accident; elle s'identifie réellement avec l'essence même de Dieu; elle est donc formellement immanente, et, sans avoir les imperfections de l'action formellement

transitive, elle lui ressemble pourtant, en tant qu'elle produit un effet réellement distinct d'elle, soit spirituel, soit corporel. C'est en ce sens qu'elle est dite virtuellement transitive, car elle a éminemment toute la perfection d'une action formellement transitive, sans avoir les imperfections essentielles de celle-ci.

On voit par là que *la motion incrée* de Dieu ne ressemble qu'*analogiquement* à la motion d'un agent créé, laquelle est incapable de mouvoir intérieurement et infailliblement notre volonté à choisir ceci ou cela; cf. I^a, q. xix, a. 8; q. cv, a. 4, et I^a II^æ, q. ix, a. 4; q. x, a. 4. La plupart des objections contre la prémotion divine viennent de ce qu'on conçoit l'action divine comme ressemblant *univoquement* à une action créée, laquelle ne peut s'étendre à produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes. Cf. card. Zigliara, O. P., *Summa philosophica : Théol. nat.* l. III, c. iv, a. 4, § 5.

Mais de ce que la cause seconde ne saurait être indépendante d'une action divine, s'ensuit-il qu'il n'y a aucune motion créée reçue dans la cause seconde, et antérieure à l'opération de celle-ci selon une priorité non de temps, mais de causalité? S'ensuit-il que la grâce actuelle, opérante ou coopérante, s'identifie soit avec l'action incrée de Dieu, soit avec l'acte salutaire dont on dit qu'elle est cause?

Saint Thomas répond dans un article où il a traité *ex professo* et le plus longuement cette question, *De potentia*, q. iii, a. 7 :

Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus

propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

De même, saint Thomas, en parlant de la grâce actuelle, distingue la motion divine reçue en nous et de Dieu et de nos actes de connaissance et d'amour; cf. I^a II^æ, q. cx, a. 2, où il est dit de la grâce actuelle : *est effectus gratuitæ Dei voluntatis..., in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum.* On lit plus clairement encore, *Cont. gent.*, l. III, c. CL, § 1 : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*, et l. III, c. LXVI, § 4 : *Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo.*

* * *

On a objecté, cf. Satolli, *De oper. div.*, disp. II, lect. 3 : cette motion divine reçue diminuerait l'amplitude de la causalité divine, qui aurait besoin de cette disposition déterminée pour produire l'opération de la cause seconde. Et, en outre, il y a contradiction à soutenir que la cause seconde est déterminée à agir par une dernière formalité et que pourtant elle se détermine elle-même.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 479, répond à cela : ce n'est pas la cause première qui a besoin de cette détermination reçue dans la cause seconde; c'est celle-ci qui a besoin *d'être mue* ou appliquée; à agir par la cause première. L'amplitude de la causalité divine n'est nullement diminuée par là,

car Dieu n'a besoin que de vouloir efficacement pour réaliser ce qu'il veut.

A la seconde difficulté, les thomistes répondent : il y aurait certes contradiction à soutenir que la cause seconde libre est déterminée à agir par une dernière formalité qui est son acte même et qu'elle se détermine à cet acte. Mais il ne faut pas confondre la motion qui porte la cause seconde à agir, avec l'opération de celle-ci. La motion, par exemple la grâce efficace, est donnée en vue de l'action; elle ne s'identifie pas avec elle. De même, la caléfaction passive de l'eau par le feu ne s'identifie pas avec l'action qu'exerce l'eau chaude sur les corps environnants. De plus, nous le verrons mieux dans la suite, l'expression « prémotion prédéterminante » signifie une prédétermination, non pas formelle, mais *causale*.

Nous venons de voir ce que, selon le thomisme classique, la motion divine n'est pas. On voit par là les deux positions extrêmes, dont s'éloigne, selon les thomistes, la vraie doctrine de saint Thomas, en s'élevant au milieu et au-dessus d'elles.

D'une part, la motion divine ne rend pas l'activité de la cause seconde superflue, comme le dit l'occasionalisme, et ne supprime pas non plus la liberté, mais l'actualise.

D'autre part, la motion divine n'est pas seulement un concours simultané, ni une prémotion indifférente, indéterminée, qui devrait recevoir de nous une perfection et détermination nouvelle non contenue dans sa causalité; elle n'est pas non plus une assistance purement extrinsèque de Dieu.

CHAPITRE IV

CE QU'EST POSITIVEMENT
LA PRÉMOTION PHYSIQUE SELON
LE THOMISME CLASSIQUE.

Pour le bien entendre, il suffit d'expliquer par les paroles mêmes de saint Thomas les termes : motion, prémotion, physique, prédéterminante.

1^o *C'est une motion passivement reçue dans la cause seconde pour la porter à agir, et, si la cause seconde est vivante et libre, à agir vitalement et librement; comme l'a dit saint Thomas, nous l'avons vu. Cette motion, qui, dans l'ordre sur-naturel, s'appelle la grâce actuelle, est réellement distincte et de l'action incréeée de Dieu dont elle dépend, et de l'acte salutaire auquel elle est ordonnée; cf. I^a-II^æ, q. cx, a. 2; q. cxI, a. 2.* Sur ce point, tous les thomistes sont d'accord; ils disent comme par exemple Jean de saint Thomas *Cursus phil., Phil. natur.*, q. xxv, a. 2 : *Ista motio non potest esse operatio ipsa causæ creatæ, siquidem ista motio est prævia ad talem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causæ creatæ, hæc enim non potest movere causam ut agentem, sed passum.*

On peut expliquer cette motion divine reçue dans la cause seconde en la comparant à la création passivement considérée dont saint Thomas a parlé assez longuement, I^a, q. XLV, a. 3. — Nous ne voulons pas dire, comme on l'a fait parfois, que la motion qui nous occupe soit création, car nos actes

ne sont pas créés en nous *ex nihilo*, comme l'âme spirituelle quand elle est unie au corps; ils sont des actes vitaux, produits par nos facultés ou puissances opératives, et ces puissances créées et conservées par Dieu ont besoin d'être prémuées de recevoir le *complementum causalitatis* dont nous a parlé saint Thomas. La grâce soit habituelle, soit actuelle, n'est pas non plus créée *ex nihilo*, mais elle est tirée de la puissance obédielle de l'âme, dont elle dépend comme accident. Cf. saint Thomas, I^a-II^æ, q. CXIII, a. 9, et *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 2^{um} et 13^{um}.

Mais si la motion divine dont nous parlons n'est pas, à proprement parler, création, elle ne peut provenir que de la cause créatrice, seule capable de produire tout l'être d'un effet donné et toutes ses modalités, soit nécessaire, soit libre. Saint Thomas dit à ce sujet, dans son commentaire du *Perihermenias* d'Aristote, l. I, lect. 14 : *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus differentias : sunt enim differentiæ entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus.* Cf. *Comm. in Metaph.*, l. VI, lect. 3; et I^a, q. xix, a. 8.

De plus, bien que la motion qui nous applique à agir, ne soit pas création, elle lui ressemble à plus d'un titre. Il y a analogie entre la création active et la motion active et aussi entre la création passivement considérée et la motion passive par laquelle la cause seconde est, comme le dit saint Thomas, appliquée à agir. Voyons en quoi consiste cette double analogie.

Si la création activement prise est une action divine éternelle, formellement immanente et vir-

tuellement transitive, la création passivement considérée est la *relation réelle de dépendance* de la créature, qui arrive à l'existence, à l'égard du Créateur, *creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem cum quadam novitate, seu inceptione.* I^a, q. XLV, a. 3, ad 3^{um}. De même, la conservation activement prise est l'action créatrice continuée et, passivement considérée, elle est la relation réelle de constante dépendance de l'être de la créature à l'égard de Dieu.

Or, comme l'être de la créature dépend réellement de l'action divine créatrice et conservatrice, l'action de la créature dépend réellement aussi de l'action divine qui est dite motion. Nous ne disons pas que Dieu crée nos actes d'intelligence et de volonté, il ne les produit pas *ex nihilo*, car ces actes ne seraient plus vitaux, ni libres; nous ne disons pas non plus que Dieu conserve seulement ces actes qui commencent à un instant précis et auparavant n'existaient pas; nous disons que Dieu nous *meut* à les produire nous mêmes vitalement et librement.

* * *

Pour éviter toute équivoque, comme on distingue la création active et la création passive, il faut distinguer ici (cf. card. Zigliara, *Summa phil., Théol. nat.*, I. III, c. iv, a. 4, n. 3-5) deux acceptations semblables du mot motion : 1. *la motion active*, qui est en Dieu, avons-nous dit, une action formellement immanente et virtuellement transitive; 2. *la motion passive*, par laquelle la créature, qui avait seulement la puissance d'agir est mue passivement par Dieu pour devenir actuellement agissante; et 3. il y a *l'action même de la créature*, en nous l'acte vital et libre de la volonté.

Cette distinction est faite communément pour expliquer l'influence d'un agent créé sur un autre, par exemple celle du feu sur l'eau. Il y a 1. l'action du feu : caléfaction active, 2. l'effet de cette action sur l'eau : caléfaction passive, 3. l'action de l'eau devenue chaude sur les corps qui l'entourent.

De même, les objets extérieurs et la lumière influent sur l'œil animé, puis celui-ci reçoit une impression, similitude de l'objet, et enfin réagit par l'acte vital de vision. De même encore, notre volonté spirituelle, par une action spirituelle, formellement immanente et virtuellement transitive, exerce une influence sur les facultés sensitives et sur nos membres pour les porter à l'action. C'est ce que saint Thomas appelle *l'usus activus voluntatis*, I^a-II^æ, q. XVI, a. 1, suivi de *l'usus passivus* des facultés mues et enfin de l'acte de ces facultés, acte immédiatement produit, élicité par elles, et impéré par la volonté.

* * *

Il ne faut donc pas confondre la motion divine passivement reçue dans la cause seconde, ni avec la motion divine active qui est Dieu même, ni avec l'opération produite par la cause seconde.

Or, cette confusion est faite par ceux qui disent comme Satolli (*loc. cit.*) « la volonté ne peut être prédéterminée par Dieu à agir et se déterminer encore elle-même à cet acte. » Il y aurait contradiction, si la volonté recevait de Dieu son acte volontaire tout fait, comme créé *ex nihilo*; alors elle ne pourrait plus le produire. Mais ce qu'elle reçoit c'est seulement une motion passive, par laquelle elle est appliquée à agir, selon sa nature, c'est-à-dire vitalement et librement. Cette motion ne peut

d'ailleurs lui être donnée par aucun esprit créé ou créable, si puissant soit-il, mais seulement par Dieu, auteur de sa nature et de son inclination au bien universel, par Dieu qui la conserve dans l'existence et est plus intime à elle qu'elle-même. Comme le note Zigliara, *loc. cit.*, lorsque les adversaires de la prémotion physique objectent contre elle, ils prennent généralement dans un sens actif ce que les thomistes prennent dans un sens passif, ils confondent la prémotion physique soit avec l'action divine incrée, qui ne saurait être reçue en nous, soit avec notre action à nous, qui suppose la prémotion au lieu de s'identifier avec elle.

Les thomistes définissent communément la motion que reçoit notre volonté : *motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur ad actum volendi*; cf. Zigliara, *loc. cit.* Ces derniers mots *ad actum volendi* ne signifient pas que Dieu produit en nous, *sans nous*, l'acte de vouloir, mais que notre volonté est mue par lui à produire elle-même *vitalement* cet acte qui s'appelle volition. Et donc, comme le remarque Zigliara, *ibid.*, l'acte auquel la volonté est réduite passivement par la motion divine, n'est pas son *opération vitale et libre*, comme le supposent les adversaires de cette doctrine, c'est le mouvement où l'impulsion, dans l'ordre surnaturel, c'est *la grâce actuelle efficace* sous laquelle elle produit son acte, qu'il s'agisse soit de son premier acte déjà vital, mais non pas délibéré, soit des actes postérieurs qui terminent une délibération discursive. C'est ainsi que la grâce actuelle efficace, qui porte notre volonté à l'acte salutaire, est appelée « acte premier prochain » et l'acte salutaire lui-même est appelé « acte second », même s'il s'agit de l'acte salutaire initial.

De même que l'eau ne chauffe que si elle est chauffée, ainsi toute cause seconde, notre volonté par exemple, n'agit que si elle est prémuée par Dieu, cause suprême; autrement ce quelque chose de réel qu'est le passage à l'acte, requis pour la production de nos actions vitales et libres, serait soustrait à la causalité universelle de Dieu, qui s'étend à tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui.

C'est seulement par la confusion de la prémotion physique avec notre acte volontaire, qu'on peut déduire que notre volonté, sous cette motion déclarée conforme à sa nature, n'est plus maîtresse de son acte.

* *

2^e *En quel sens la motion divine est-elle dite prémotion?* — Mouvoir et être mû sont corrélatifs et simultanés, il n'y a pas priorité de temps de la motion active sur la motion passive, elles existent au même instant, car c'est la même chose qui est produite par le moteur et qui est reçue dans le mobile, à savoir le mouvement qui procède du moteur et qui est dans le mobile; cf. saint Thomas, *In Physicam Aristotelis*, l. III, lect. 4, n. 10.

Il faut donc écarter les imaginations qui représentent la prémotion physique comme une entité qui, à la manière d'une petite manivelle mise par Dieu dans notre volonté, précédent dans le temps notre acte volontaire : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate. Cont. gent.*, l. III, c. CL, § 1. Il n'y a ici qu'une priorité de causalité, comme lorsqu'il s'agit du décret éternel, supérieur au temps, dont la motion divine assure l'exécution.

Mais, s'il s'agit de ce décret, il est mesuré par l'unique instant de l'immobile éternité, qui correspond, sans changer, à tous les instants successifs du temps, comme le sommet d'une pyramide correspond à tous les points de sa base et à chacun de ses côtés. S'il s'agit de la motion reçue dans la volonté créée, elle est reçue au même instant du temps où l'acte volontaire est produit. Chez l'ange, c'est un temps discret, mesure de ses actes successifs, qui n'ont rien à voir avec le mouvement du soleil; chez l'homme, c'est le temps continu du jour et de l'heure, à raison du mouvement sensible de l'imagination et de l'organisme, qui accompagne nos actes intellectuels et volontaires.

On voit par là que la prémotion physique et l'acte libre, qui la suit au même instant, ne dépendent pas infailliblement de ce qui les précède *dans le temps*, c'est-à-dire dans le passé, mais seulement de ce qui les précède dans le présent toujours immuable (*nunc stans*) de l'éternité, qui est la mesure des décrets divins.

Aussi les thomistes ne peuvent-ils admettre sans distinction la définition moliniste de la liberté : *facultas que, præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis, adhuc potest agere vel non agere*. Si par *præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis* on entend seulement ce qui est prérequis d'une *priorité de temps*, cette définition est absolument vraie; mais si, par ces mots, on entend même ce qui est prérequis d'une *simple priorité de causalité* (à savoir la motion divine et le dernier jugement pratique qui précède l'élection volontaire), alors la définition n'est plus vraie que grâce à une distinction : sous la motion divine efficace qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, notre

volonté, en posant l'acte efficacement voulu par Dieu, garde, à raison de son amplitude illimitée, spécifiée par le bien universel, *la puissance réelle* de ne pas le poser et de poser même l'acte contraire (*remanet potentia ad oppositum*); mais il ne se peut pas, que, sous la motion divine efficace, la volonté *omette de fait* l'acte efficacement voulu par Dieu, ou pose de fait l'acte contraire. Saint Thomas est formel sur ce point, il suffit de citer entre autres textes celui de la I^a-II^æ, q. x, a. 4, ad 3^{um} : *si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur*. Bannez n'a rien dit de plus fort.

Il n'y a plus *l'indifférence potentielle* où était la faculté avant de produire son acte, il y a *l'indifférence actuelle* de l'acte lui-même déjà déterminé, qui se porte avec indifférence dominatrice vers un bien particulier absolument disproportionné avec l'amplitude universelle de la volonté spécifiée par le bien universel. L'acte ne cesse pas d'être libre, parce qu'il est déterminé; autrement aucun des actes de la volonté divine ne serait plus libre, puisqu'ils sont tous déterminés *ab aeterno* et immuables. L'indifférence potentielle n'est pas de l'essence de la liberté, elle ne se retrouve pas dans la liberté divine, où il n'y a que l'indifférence actuelle de l'Acte pur à l'égard de tout bien fini; elle ne se trouve pas non plus dans nos actes les plus libres, qui restent encore libres après leur détermination.

L'expression « prémotion » indique donc une priorité, non de temps, mais seulement de raison et de causalité, et, si cette priorité n'existe pas, il n'y aurait plus *motion*, mais seulement concours

simultané, tel, dit Molina, celui que se prétent deux hommes tirant un navire, le premier n'influant pas sur le second, mais chacun exerçant son action sur le navire lui-même. Ce n'est pas ainsi que Dieu concourt à l'action de la cause seconde, car il applique celle-ci à produire son action, sans quoi cette réalité, qui est le passage de l'état de puissance inactive à la production de l'acte, serait soustraite à la causalité universelle de Dieu.

* *

3^e *La prémotion est dite physique*, non pas par opposition à métaphysique ou à spirituel, mais par opposition à la motion *moral*e, qui s'exerce par manière d'attrait objectif, attrait d'un bien proposé à la volonté.

Saint Thomas a souvent distingué ces deux motions, celle *quoad specificationem actus* qui vient de l'objet ou de la fin, et celle *quoad exercitium actus*, qui vient de l'agent, par exemple, I^a-II^æ, q. x, a. 2. Il a indiqué cette distinction en particulier I^a, q. cv, a. 4, où il est dit que Dieu meut toute cause seconde, 1. *comme fin dernière*, car toute opération est pour un bien vrai ou apparent, qui est une similitude participée du souverain bien, qui est Dieu, 2. *comme agent suprême*, par la vertu duquel opère tout agent subordonné. *Utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando*, *Ibid.*, cf. ad 3^{um}.

A l'article précédent, saint Thomas explique ces deux genres de motion par rapport à l'intelligence et à la volonté en disant que ces facultés sont mues et par l'objet qui leur est proposé et quant à l'exercice de leur acte par Dieu. Saint Thomas ajoute que

Dieu seul vu face à face peut attirer invinciblement notre volonté, parce que lui seul est adéquat à sa capacité d'aimer. I^a-II^æ, q. x, a. 2. Quant à la motion *quoad exercitium*, la volonté ne peut la recevoir que d'elle-même, d'un acte antérieur, et de Dieu, qui seul a pu la créer de rien avec l'âme spirituelle et l'ordonner au bien universel. L'ordre des agents doit en effet répondre à l'ordre des fins; cf. I^a-II^æ, q. ix, a. 6.

On s'explique alors que Dieu, en mouvant ainsi notre volonté, *interius eam inclinando*, ne la violente pas, car il la meut selon son inclination au bien universel, il actualise en elle cette inclination générale et la porte fortement et suavement à se restreindre elle-même avec une indifférence dominatrice à tel bien particulier, voulu ainsi librement en vue du bonheur, puisque l'homme veut naturellement être heureux et cherche la bénédiction en tout ce qu'il veut.

Au même endroit, I^a, q. cv, a. 4, ad 3^{um}, saint Thomas note que nos actes ne seraient ni libres, ni méritoires, si la volonté était mue par Dieu de telle sorte qu'elle ne se mouvrait nullement elle-même; mais il n'en est pas ainsi. *Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. Ibid.*

Ce dernier point est expliqué I^a-II^æ, q. ix, a. 3, où il est dit que la volonté, en tant qu'elle veut la fin, se meut à vouloir les moyens. Saint Thomas remarque, *ibid.*, a. 6, ad 3^{um}, que, si la volonté ne pouvait se mouvoir elle-même, si elle était seulement mue par Dieu, elle ne pêcherait jamais. « Mais, sous la motion divine, qui le porte à vouloir le bonheur, l'homme par la raison se détermine

(dans l'ordre des causes secondes) à vouloir ceci ou cela, un vrai bien ou un bien apparent. Cependant, Dieu meut parfois spécialement certains à vouloir tel bien déterminé, comme il arrive en ceux qu'il meut par sa grâce. » Voici ce texte sur lequel on a beaucoup écrit :

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparenſ bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos *ad aliquid determinate volendum*, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur. I^a-II^a, q. ix, a. 6, ad 3^{um}.

Des molinistes ont prétendu, d'après ce dernier texte, que pour saint Thomas la motion divine n'est pas prédéterminante, et que sous une *même motion* qui porte à vouloir le bonheur, tel homme ferait un acte bon (au moins naturellement bon, *actum ethice bonum*), tandis que tel autre homme pécherait.

Cette interprétation se heurte à bien des textes de saint Thomas, d'abord au principe de prédilection plusieurs fois formulé par lui, et d'après lequel « l'amour de Dieu étant cause de tout bien, nul ne serait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu » I^a, q. xx, a. 3. Or, dans l'interprétation moliniste du texte de la I^a-II^a, dont nous parlons, il arriverait que de deux hommes également aimés et aidés par Dieu, l'un deviendrait meilleur que l'autre, par exemple par cet acte naturel moralement bon, qui consiste à payer ses dettes. Il deviendrait meilleur sans avoir plus reçu

de Dieu; il ne dépendrait pas de la cause libre de de tout bien, que plus de bien soit en cet homme plutôt qu'en cet autre.

Du reste, cette interprétation moliniste est contraire à bien des textes formels de saint Thomas (cf. I^a-II^a, q. x, a. 4, ad 3^{um}) et à la fin même du texte dont nous parlons, où il est dit : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.*

Les commentateurs de saint Thomas, tels Billuart, *Cursus théol.*, *De actibus humanis*, diss. III, a. 3; del Prado, *de Gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 236; t. II, p. 256, 228; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 414, 486, admettent généralement qu'il s'agit ici de la grâce opérante dont il est parlé plus loin, I^a-II^a, q. cxI, a. 2. Nous allons voir qu'il en est ainsi en expliquant plus loin les trois propositions du texte qui nous occupe par *les trois modes* principaux selon lesquels Dieu nous meut : 1. *avant la délibération* : à vouloir le bonheur en général; 2. *après la délibération* : à vouloir tel bien particulier sur lequel nous avons délibéré; si l'acte est surnaturel il se produit ici sous la grâce coopérante; 3. *au-dessus de la délibération*, par l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est une grâce opérante : tels sont les actes des dons du Saint-Esprit.

Plusieurs molinistes reconnaissent que, selon saint Thomas, en ce dernier cas, il y a prémotion pré-déterminante, mais ils ajoutent : alors l'acte n'est plus libre, ni méritoire; cf. P. de Guibert, S. J., *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 170. Saint Thomas tient au contraire que les actes des dons du Saint-Esprit, par exemple du don de piété, sont libres et méritoires; cf. I^a-II^a,

q. LXVIII, a. 3, corp. et ad 2^{um}. Les dons nous disposent précisément à recevoir de façon docile et méritoire l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Ainsi la vierge Marie fut portée *fortiter et suaviter*, à dire infailliblement et librement son *fiat* le jour de l'annonciation en vue de l'incarnation rédemptrice qui devait immanquablement arriver. (1)

4^o *En quel sens la prémotion est-elle dite prédéterminante, quoique non nécessitante, c'est-à-dire quoi-*

(1) La doctrine de Saint-Thomas sur la grâce opérante (I^o, II^o, q. cxi, a. 2) et sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit reçue par les dons génés particulièrement, on le voit, les molinistes. C'est pourquoi ils sont conduits à la modifier notamment, à dire que cette inspiration spéciale porte à un acte non libre, non méritoire, qui, lui, incline (comme une grâce actuelle) à un acte méritoire subséquent, produit par les vertus.

Dès lors, de ce que les dons du Saint-Esprit ne sont pas ordonnés immédiatement à des actes méritoires, il suit que la vie mystique ou la contemplation infuse (qui procède de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse) n'est pas dans la voie normale de la sainteté, mais qu'elle est un don de soi extraordinaire comme les visions et révélations, car la sainteté ne peut consister en des actes non méritoires.

Comme par ailleurs les sept dons sont en tous les justes, ces théologiens sont conduits à admettre pour les actes des dons un *double mode*, l'un *ordinaire* (rattaché aux grâces dites médicinales, qui produisent des actes non méritoires avant la justification), l'autre *extraordinaire*, et de telle façon que le premier mode *n'est pas ordonné* au second. On ne voit plus dès lors comment des actes si différents, hétérogènes, dont l'inférieur *n'est pas ordonné* au supérieur, pourraient procéder d'un même *habitus*. Plusieurs de ces théologiens arrivent à nier le principe de la spécification des *habitus* par leur objet *formel* et la différence spécifique des dons du Saint-Esprit et des vertus infuses. Par là la doctrine de saint Thomas sur les dons est complètement changée et l'on s'efforce de montrer que lui-même dans la Somme théologique a modifié ce qu'il avait dit sur ce point dans son Commentaire sur les sentences.

En d'autres termes les molinistes sont très gênés par la doctrine de saint Thomas sur la grâce opérante (I^o, II^o, q. cxi, a. 2), soit qu'il s'agisse des actes des dons, ou de la justification de l'adulte, ou du premier acte volontaire de l'ange, ou de la liberté des bienheureux, ou de la liberté impeccable du Christ.

que conforme à la nature de notre volonté libre, qui doit rester maîtresse de son acte?

Il s'agit ici d'une *prédestination* non pas formelle, mais *causale*; cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Théol. naturalis*, l. III, c. iv, a. 4, § 6. Les molinistes disent généralement : si Dieu par sa motion détermine la volonté à vouloir ceci plutôt que cela, elle ne peut plus ensuite s'y déterminer elle-même. C'est confondre la prédestination *causale*, qui nous porte *suaviter et fortiter* à nous déterminer, avec la détermination *formelle*, qui est celle même de l'acte volontaire déjà déterminé, et qui suit l'autre selon une postériorité non de temps, mais de causalité.

Des auteurs, comme Pignataro S. J. (*De Deo creatore* 1899, p. 519). admettent la prémotion physique, mais nullement la prédestination. Et, pourtant, comme le disait le card. Zigliara, *loc. cit.*, prémotion et prédestination désignent la même chose, mais *prémotion*, par rapport à la *toute-puissance*, et *prédestination* par rapport au *décret prédéterminant de la volonté divine*. La volonté divine prédétermine que tel acte salutaire, par exemple le *fiat* de Marie, la conversion de saint Paul, celle de Madeleine ou celle du bon larron, sera accompli dans le temps, tel jour, à telle heure, et qu'il sera accompli librement, puis la toute-puissance meut la volonté humaine *ab intus*, sans la violenter en rien, pour assurer l'exécution de ce décret.

Saint Augustin a écrit dans le *De gratia et libero arbitrio*, c. XVI et XVII : *Certum est nos mandata servare si volumus...* *Certum est nos velle cum volumus, sed ille (Deus) facit ut velimus bonum, de quo dictum est Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* (*Phil.*, II, 13). *Certum est nos facere, cum facimus,*

sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit : Faciam ut in justificationibus meis ambuletis et judicia mea observetis et faciatis (Ez., xxxvi, 27)... Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

La motion divine reçue dans la cause seconde est prédéterminante en tant qu'elle assure infailliblement l'exécution d'un décret divin. C'est une prédétermination *causale et non formelle*, tandis que celle du décret est à la fois *formelle et causale*; enfin, la détermination de notre acte volontaire déjà produit est *formelle et non causale*; mais, comme nous l'avons dit, loin d'exclure l'indifférence dominatrice actuelle, elle l'implique, car l'acte libre déjà déterminé reste libre, même l'acte immuable de la liberté divine reste libre malgré son immutabilité. Voici ce qu'en dit saint Thomas. *Contra gentes*, l. III, c. LXXXVIII, fin :

Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicit in l. Prov., xxi, 1 : *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud.* et Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.*

Ibid., c. LXXXIX : « Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic, quod *faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit in tertio *Periarchon*, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas... Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim (Is., xxvi, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea, hoc ipsum quod Salomon dicit (Prov. xxi, 1) : *Quocumque voluerit inclinabit illud*, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum

ipsius... Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur. »

Ibid., c. xc, fin : « Damascenus dicit in l. II, *De orthod. fide*, c. xxx, quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat, (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligatur ea quæ sunt in nobis *divinæ providentiae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.* »

* * *

Cette interprétation que saint Thomas donne de ce texte de saint Jean Damascène contient l'assertion de la *prédétermination non nécessitante* comme doctrine propre de saint Thomas, autrement, il admettrait purement et simplement l'expression de Damascène *non prædeterminat*. Dans la construction de la phrase de saint Thomas le *non* porte directement sur *quasi*, c'est-à-dire que nos élections ou actes libres sont soumises à la détermination de la Providence, *sed non quasi ab ea necessitatem accipientia*. En d'autres termes, cette prédétermination est non nécessitante, car elle s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui, étant de l'être, tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal, provenant de la cause déficiente. Cf. *De veritate* q. v, a. 5, ad 1^{um}.

Contra gentes, l. III, c. xci : *Electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur (id est non medianibus angelis)...* Solus Deus nostrarum voluntatum et *electionum causa est.* *Ibid.*, c. xcii, § 1 : *Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis.* — § 3 : « *Operatio angeli et corporis cælestis est solum sicut disponens ad electionem; operatio autem Dei est sicut perficiens...* Non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod

corpus cæleste inclinat; *semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate*. Unde custodia angelorum interdum cassatur... divina vero providentia semper est firma. — § 10, fin : Ex una divina dispositione potest homo ad omnia dirigi (c'est ce qui arrive chez les prédestinés).

Contra gentes, l. III, c. xciv, § 9 : Inter partes autem totius universi prima differentia appetet secundum contingens et necessarium... Cadit igitur sub ordine divinæ providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium vero necessario. » — *Ibid.*, § 10 : « Est divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. » — § 11 : « Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario. » — § 13 : « Sic omnia sunt sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant... Ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet. »

Voir aussi, l. I, c. LXVIII : « Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis. » Item *Quodl.* XII, a. 6.

* *

Tous ces textes du *Contra gentes* montrent que pour saint Thomas, la motion divine, qui nous porte aux actes libres salutaires, est une motion *quoad exercitium* ou physique, qui, par elle-même et infailliblement, nous incline, sans nous violenter, à cet acte libre plutôt qu'à cet autre, cela parce que la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui est encore de l'être. C'est dire que, pour lui, la motion divine est prédéterminante, quoique non nécessitante.

C'est la même doctrine qu'il expose dans le *De veritate*, q. XXII, a. 8 :

Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus. »

Le texte est clair : la volonté humaine comme cause seconde se détermine à tel acte libre; donc *ita et multo amplius Deus*, Dieu comme cause première *quæ vehementius imprimit*, la porte infailliblement à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre; ainsi il est cause de la conversion de saint Paul, de celle de Madeleine, ou du bon larron. Cf. *ibid.*, q. XXII, a. 9; *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3^{um} et aussi *Comment in I l. Perihermenias*, leç. 14.

* *

Dans tous ces textes on voit que pour saint Thomas, la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos déterminations, de sorte que tout ce qu'il y a de réel, de bon en elles dépend de Dieu comme de la cause première, et de nous comme de la cause seconde. En ce sens, la motion divine est prédéterminante et non nécessitante.

Le caractère de prédétermination est particulièrement affirmé par saint Thomas, dans son *Commentaire sur saint Jean*, lorsqu'il explique le passage de cet évangile, où il est dit, Joa, II, 4 : *nondum venit hora mea : Intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam determinata*. Il s'agit manifestement ici d'un décret de la volonté divine *determinant* et infaillible, mais *non necessitant*. De même, *In Joa*, VII, 30 : *Quærebant eum apprehendere et nemo misit*

in illum manus, quia nondum venerat hora ejus : Intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita. Voir encore *In Ioa, XIII, 1 : Sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem : Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subjecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina.* Et encore : *In Ioa, XVII, 1 : Pater venit hora ; clarifica Filium tuum : Nec hora fatalis necessitatis, sed suæ ordinationis et benefacit.*

Dans tous ces textes, il s'agit manifestement d'un décret divin infaillible prédéterminant qui porte sur l'heure de Jésus, et par là même sur l'*acte libre* qu'inaffidablement il devait poser en voulant mourir pour notre salut. Il s'agit aussi du décret permissif relatif au péché de Judas qui avant cette heure ne pouvait pas nuire à Notre-Seigneur.

On a prétendu (cf. A. d'Alès, *Dict. apolog.*, art. *Providence*, appendice : Prédétermination physique) que l'expression *Deus non ex necessitate prædeterminat* n'est pas chez saint Thomas. Les textes du commentaire sur saint Jean portent au contraire que l'heure de Jésus, celle de son acte libre d'oblation à Gethsémani et celle de la trahison de Judas, était *non ex necessitate a Deo determinata et præfinita*.

C'est la même doctrine que nous trouvons enfin dans la *Somme Théologique* de saint Thomas, et sous la forme définitive qu'il lui a donnée. Nous ne citerons que les principaux textes : I^a, q. XIX, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* Voilà le décret éternel prédéter-

minant. Comment sauvegarde-t-il notre liberté ? Saint Thomas l'explique dans le texte fondamental auquel il faut toujours revenir : I^a, q. XIX, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult ; vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter.* Saint Thomas, *ibid.*, se fait cette objection, qui sera toujours renouvelée par les molinistes : *Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit...* *Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apostolus (Rom., IX, 19): Voluntati enim ejus quis resistit ? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.* Au lieu de répondre par la prévision divine de notre détermination libre, comme le feront les partisans de la science moyenne, saint Thomas répond *ibid.*, ad 2^{um} : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.* C'est ce que nous avons déjà lu dans le *Contra gentes*, l. III, c. XCIV, § 11. Ce texte exprime aussi clairement que possible que, l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets et de la motion de Dieu, bien loin de détruire la liberté de nos actes, la fait, car cette efficacité s'étend jusqu'au mode libre de ces actes, qui est encore de l'être.

Saint Thomas dit de même : I^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um} : *Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.*

Ailleurs, I^a, q. XXIII, a. 1, ad 1^{um}, saint Thomas explique, comme il l'a fait dans le *Contra gentes*, I. III, c. xc, fin, les paroles du Damascène : *Præcognoscit Deus ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.* Brièvement saint Thomas répond : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatae ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit : Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Unde predestinatione non excluditur.* Ce texte montre que saint Thomas, en excluant la prédétermination nécessitant, admet la prédétermination non nécessitant qu'implique à ses yeux la prédestination. Voir encore I^a, q. XXIII, a. 6 : *Prædestinatione certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem.*

* *

A la lumière de tous ces textes, on peut voir facilement le sens de ceux qui se lisent I^a-II^a, q. x, a. 4, corp. : *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.* Dans toute cette question x, a. 1, 2, 3, saint Thomas a employé l'expression *non ex necessitate mouere* en ce sens : mouvoir sans nécessiter; c'est dans le même sens qu'il dit ici *non ex necessitate ad unum determinat*, comme il l'a dit dans les textes du Commentaire de saint Jean, cités plus haut, à propos de « l'heure » de Jésus fixée par la Providence. Partout il est question d'une prédétermination non nécessitant, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Saint Thomas redit ici même I^a-II^a, q. x, a. 4,

ad 1^{um} : *Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* C'est-à-dire que Dieu ne peut par sa motion nécessiter la volonté à vouloir un bien particulier qui lui est présenté comme bon sous un aspect, et non bon sous un autre I^a-II^a, q. x, a. 2. Un tel objet, absolument inadéquat à l'amplitude universelle de la volonté, spécifie l'acte libre, en vertu du principe : les actes sont spécifiés par leur objet, et donc l'acte de volonté, qui se porte sur un bien particulier ainsi proposé par l'intelligence *sub indifferentia judicii*, ne peut être que libre. C'est, pour saint Thomas, la définition même de l'acte libre I^a-II^a, q. x, a. 2; tandis que la définition moliniste de la liberté fait abstraction de l'objet spécificateur en disant : *Libertas est facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere.* Les thomistes, considérant que l'acte libre, comme tout acte, est spécifié par son objet, disent comme le Concile de Trente : « *sous la motion divine efficace, la volonté conserve la puissance de résister; elle peut résister si elle le veut, mais sous la grâce efficace elle ne le veut jamais, comme Socrate assis peut se lever, mais n'est jamais en même temps assis et debout.* » Ils enseignent même communément : *Implicat voluntatem, stante judicio indifferenti, necessitari a motione divina ex se efficaci* (cf. Billuart, *Cursus Théol. de actibus humanis*, diss. II, a. 5). Comme la volonté ne peut vouloir un bien inconnu, qui ne lui est pas proposé par l'intelligence, de même, elle ne peut vouloir un bien autrement

qu'il ne lui est proposé; elle ne peut vouloir nécessairement ce qui lui est proposé comme non nécessairement désirable. L'acte spécifié par cet objet ne peut être que libre, et la motion divine efficace ne peut changer sa nature; elle n'est donc pas nécessitante.

Cependant, lorsqu'elle est efficace, elle porte infailliblement la volonté à vouloir librement ce bien particulier plutôt que cet autre : en ce sens, elle est *pré-déterminante*. Telle est bien la pensée de saint Thomas, aucun doute ne peut rester à ce sujet, si on lit au même endroit, I^a-II^æ, q. x, a. 4, la réponse ad 3^{um}. L'objection que se fait ici saint Thomas *ibid.*, est celle qui sera toujours faite par les molinistes : *Possibile est, quo posito non sequitur impossibile : sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.* Saint Thomas, loin de répondre par la prévision divine de notre consentement, répond, *ibid.*, ad 3^{um} : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Il reste en effet dans la volonté la puissance réelle de poser l'acte contraire, mais cet acte contraire, réellement *possible*, n'est jamais réellement *existant* sous la grâce efficace; celle-ci ne serait plus efficace. C'est pourquoi l'on dit que la résistance actuelle n'est pas *compossible* avec la grâce efficace. *Ita Socrates sedens potest stare, sed non potest simul stare et sedere; necesse est eum sedere, dum sedet.*

Le sens de ce texte est des plus clair. Il affirme manifestement une pré-détermination infaillible, mais non nécessitante. C'est une nouvelle manière d'exprimer ce que nous avons lu plus haut, I^a, q. xix, a. 8, ad 2^{um} : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult. Contra gentes, l. III, c. xciv. § 11 : Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infaillibiliter quod erit contingenter et non necessario.*

La distinction du possible et du compossible revient à celle du sens divisé et du sens composé, comme le dit saint Thomas : *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute* (en d'autres termes : il y a nécessité de conséquence, ou conditionnelle, non de conséquent, comme dans un syllogisme rigoureux, dont la mineure est contingente). *Ita dicendum est de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.* I^a, q. xxiii, a. 6, ad 3^{um}. Cf. I^a, q. xiv, a. 13, ad 3^{um}.

Saint Thomas ne parle pas moins clairement dans son traité de la grâce, I^a-II^æ, q. cxii, a. 3, c. *Intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis, vi, 45 : Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* De même, II^a-II^æ, q. xxiv, a. 11 : *Spiritus sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse*

vera, quod *Spiritus sanctus velit aliquem mouere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiae computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit de Dono persev, c. XIV.*

Cette certitude divine, on le voit, n'est pas fondée pour saint Thomas sur la prévision d'une libre détermination qui viendrait seulement de nous; elle repose sur un décret de la volonté divine, dont la motion divine assure l'exécution, cf. I^a, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 3, a. 4, corp et ad 4^{um}; a. 8 : *De veritate* q. VI, a. 3 : *Quodl.*, XII, a. 3. *Ibid.*, a. 4 : *A providentia omnia sunt prædeterminata et ordinata.* (1).

Tous ces textes supposent un décret divin *prædeterminant*, mais *non nécessitant*, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, et ils affirment l'existence d'une *motion* divine qui assure l'exécution infaillible de ce décret. En ce sens, elle est justement appelée, elle aussi, *prædeterminante* et *non nécessitante*; elle porte infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte plutôt qu'à tel autre, et est cause en nous et avec nous de tout ce qu'il y a de réel et de bon en cet acte (I^a, q. XXIII, a. 5); il n'y a que le mal, le désordre qui ne tombe pas sous sa causalité, il est en dehors de l'objet adéquat de la toute puissance,

(1) On voit dès lors ce qu'il faut penser de la thèse récente du Dr H. SCHWAMM, d'après laquelle la doctrine des décrets divins *prædeterminants* serait une infiltration scotiste dans l'école thomiste. Cf. H. SCHWAMM, *Das göttliche Voherrwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhangern* (*Philos. u. Grenzwiss.*, Bd. V, H. 1/4) Innsbrück, Rauch, 1934. Voir sur ce sujet M. J. CONGAR, *Prædeterminare et Praedeterminatio* chez saint Thomas, *Rev. Sci. Phil. et Théol.*, août 1934, pp. 363-371. Item P.V. DOUCET, *Sci. Phil. et Théol.*, 1931, p. 391-392, contre Schwamm.

plus encore que le son est en dehors de l'objet de la vue. Cf. I^a-II^æ, q. LXXIX, a. 1.

On a écrit ces derniers temps que « Dieu pour connaître infailliblement nos actes libres n'a pas besoin d'insérer dans le jeu de notre liberté une prémotion déterminante » et qu'un « pareil procédé de connaissance serait lui-même anthropomorphisme; ce serait la connaissance des effets dans leur cause prochaine, ce qui n'est pas divin ».

Jamais les thomistes n'ont prétendu que Dieu, pour connaître infailliblement *ab æterno*, nos actes libres, ait besoin d'une motion créée, qui comme telle, comme reçue dans la volonté créée, n'existe que dans le temps. Ils ont toujours dit que Dieu connaît nos actes libres dans son décret éternel, dont la motion assure seulement l'exécution dans le temps. Sans ce décret éternel, en effet, tel acte libre futur ne serait pas présent dans l'éternité sous l'intuition divine plutôt que l'acte contraire. Dieu a prévu de toute éternité que Paul se convertirait librement sur le chemin de Damas à tel jour et à telle heure, parce qu'il avait décidé efficacement de le convertir ainsi. Sans ce décret, la conversion de saint Paul serait seulement de l'ordre des possibles et non pas de celui des *futurs contingents*.

Les molinistes n'ont jamais prouvé non plus que Dieu ne peut pas mouvoir *infailliblement* notre volonté à se déterminer librement à tel acte; car on ne saurait prouver que la causalité universelle et souverainement efficace de Dieu ne saurait s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes. Ce mode est encore de l'être, et donc du réalisable; il tombe

par suite sous l'objet adéquat de la toute-puissance, objet adéquat hors duquel il n'y a que le mal, qui est une privation et un désordre.

Cette haute doctrine s'impose d'autant plus que l'on considère l'influence de Dieu dans les actes les plus élevés de la vie des saints, dans le *fiat* de Marie le jour de l'annonciation, et dans les actes méritoires de Jésus, dont la volonté humaine dès ici-bas, à l'image de la volonté divine, était à la fois très libre et impeccable (cf. Saint Thomas, III^a, q. xviii, a. 4, ad 3^{um} et les commentateurs à propos de l'accord entre la liberté du Christ et son impeccabilité).

Comment la motion divine est elle *adaptée* à la nature même de la cause seconde? Il ne faut pas entendre, disent les thomistes, que la motion divine est activement modifiée par notre volonté qui la reçoit, car la volonté, en tant qu'elle la reçoit, est passive. Mais Dieu adapte lui-même sa motion à la nature des causes secondes, c'est-à-dire qu'il les meut chacune selon leur nature. Ainsi un grand artiste adapte sa motion aux divers instruments dont il se sert (cf. card. Zigliara, *Summa phil., Théol. nat.*, 1. III, c. iv, a. 4, § 5.) Ainsi, saint Thomas *Comm. in ep. ad Hæbr.*, XIII, 21; au sujet de ces paroles de saint Paul : *Aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum*, écrit : *Deus quando immittit homini bonam voluntatem aptat eum, idest facit eum aptum... Interius... solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare: Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit*

illud (Prov., xxi, 1). *Unde dicitur: Faciens in vobis: Deus est enim, qui operatur in vobis velle et perficere* (Phil., II, 13). *Quid autem faciet? Quod placitum est coram se, id est faciet vos velle quod placet ei.*

Enfin, les thomistes admettent que la prémotion physique mérite le nom de *concours simultané*, lorsque la volonté créée est déjà actuellement agissante; mais c'est un concours simultané, qui diffère de celui de Molina en ce qu'il est d'abord prémotion pour appliquer la cause seconde à agir (cf. Goudin, O.P., *Philosophia, metaphysica*; q. III de *præmotione*, a. 2, et Zigliara, *loc. cit.*, c. v, *in fine*). Sous ce concours, la cause seconde devient *cause instrumentale* de ce qu'il y a de plus universel dans l'effet produit, c'est-à-dire de son *être même en tant qu'être*, tandis qu'elle est *cause propre* de cet effet en tant qu'il est *cet effet individuel*. Ainsi, ma volonté est cause propre de mon acte volontaire et cause instrumentale de l'être même de cet acte, en vertu du principe : *oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere*, I^a, q. XLV, a. 5. Aussi saint Thomas, dit-il, *De potentia*, q. III, a. 7, *in fine* : *Ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus... Et propter hoc nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus*

aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. La volonté créée est donc cause propre de son acte en tant qu'il est cet acte individuel, mais elle est cause instrumentale de l'être en tant qu'être de son acte, instrument vivant et libre, cela va sans dire, comme le remarque saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 1, ad 5. De même ce pommier est cause propre de ce fruit en tant que individuel, bien que Dieu soit cause propre de l'être en tant qu'être de ce même fruit.

Pour resumer ce que nous venons de dire sur ce qu'est la prémotion physique et pour écarter les fausses imaginations qu'on s'est faites souvent à ce sujet, disons :

1^o C'est une *motion* reçue dans la puissance opérative créée pour l'appliquer à agir. C'est donc une motion distincte, et de l'action incrée qu'elle suppose, et de notre action qui la suit au même instant. La grâce efficace n'est ni Dieu, ni l'acte salutaire auquel elle est ordonnée. Ainsi notre action reste bien nôtre; elle n'est pas créée en nous *ex nihilo*, mais procède vitalement de notre faculté appliquée à agir par la prémotion divine.

2^o C'est une motion physique, *quoad exercitium actus*, et non pas morale, ou *quoad specificationem* par l'attrait d'un objet proposé. De tous les agents distincts de notre volonté, Dieu seul du reste peut la mouvoir ainsi intérieurement selon l'inclination naturelle au bien universel, que lui seul a pu lui donner. Sous cette motion, elle se meut elle-même.

3^o C'est une *prémotion*, à raison d'une priorité non de temps, mais de raison et de causalité.

4^o Elle est *prédéterminante*, selon une prédétermination *causale* distincte de la détermination formelle de l'acte qui la suit; c'est-à-dire qu'elle meut notre volonté par une efficacité intrinsèque et infaillible à se déterminer à tel acte bon déterminé plutôt qu'à tel autre. La détermination à l'acte mauvais, étant elle-même mauvaise, déficiente, vient à ce titre non de Dieu, mais de la liberté défectible et déficiente. La motion divine prédéterminante n'est pourtant *pas nécessitante*, car, comme les décrets divins prédéterminants, dont elle assure l'exécution, elle s'étend jusqu'à produire en nous et avec nous *le mode libre* de nos actes, qui est encore de l'être et tombe ainsi sous *l'objet adéquat* de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal.

CHAPITRE V

CONFORMITÉ
DE CETTE DOCTRINE AVEC LA
PENSÉE DE SAINT THOMAS

Tous les textes du saint Docteur que nous avons cités, pour expliquer ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, suffisent à prouver que la doctrine que nous venons d'exposer est bien la sienne. Par manière de synthèse et pour éviter au lecteur la peine de les recueillir, rappelons ici les principaux de ces textes et quelques autres importants. La nécessité d'être précis et de répondre à certaines objections oblige à quelques redites.

Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius, I^a, q. xix, a. 4. Voilà le décret éternel prédéterminant, élection de la volonté divine, suivie de l'impérium de l'intelligence divine; or la motion divine assure l'exécution de ce décret dans le temps; c'est en ce sens qu'elle est dite prédéterminante.

Peu après, saint Thomas s'objecte, I^a, q. xix, a. 8, 2^e obj. : *Sed voluntas Dei non potest impediri. Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem*; c'est l'objection toujours renouvelée contre les décrets divins prédéterminants. Saint Thomas répond : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario*

quæ sic fieri vult. Le décret divin prédéterminant, loin de détruire la liberté de notre choix de par son infaillible efficacité, la produit en nous de par cette efficacité transcendante qui n'appartient qu'à lui et qui s'étend jusqu'au mode libre de notre élection, car ce mode, qui est l'indifférence dominatrice du vouloir à l'égard d'un bien mêlé de non-bien, est encore l'être, et il tombe ainsi sous l'objet adéquat de la puissance divine, tandis que le désordre du péché ne saurait y tomber.

Voir encore I^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um}. *Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert (Deus) quin actus earum sint naturales; ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit.*

Sur l'inaffable efficacité des décrets prédéterminants et de la motion divine, saint Thomas écrit dans le *Cont. gent.*, l. III, c. XCII : *Operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem (nostram); operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit... semper tamen hoc homo elegit quod Deus operatur in ejus voluntate... Unde custodia angelorum interdum cassatur..., divina vero providentia semper est firma.* Et l. I, c. LXVIII : *Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.* Il connaît nos affections non pas indépendamment de sa causalité, mais dans sa causalité qui s'étend jusqu'à nos affections les plus intimes. S'agit-il même de nos élections libres? Nul doute. Saint Thomas écrit *ibid.*, l. III, c. XCI : *Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam,*

quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est. Il s'agit de nos élections ou choix libres comme élections et non pas seulement comme actions, car il s'agit de leur détermination libre que Dieu connaît en tant qu'il la cause en nous et avec nous, comme il a été dit dans le texte précédent. Item *Quodl. XII*, a. 6.

Saint Thomas, rappelons-le, s'objecte, I^a, q. xxiii, a. 1, 1^a obj., que le Damascène a écrit (*De orth. fide*, l. II, C. xxx) : *Præcognoscit (Deus) ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat.* Il répond *ibid.*, ad 1^{um} : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum.* *Quod patet ex eo quod subdit : Non enim vult malitiam neque compellit virtutem.* Unde *prædestinatio non excluditur*. Saint Thomas dit de même *Cont. gentes*, l. III, c. xc, *in fine* : *Damascenus dicit in l. II De orth. fide, c. xxx quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat; (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligantur ea quæ sunt in nobis divinæ providentia determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.*

Bien avant Bannès, Sylvestre de Ferrare avait noté ici dans son commentaire sur le *Cont. gentes*, l. III, c. xc, *in fine* : *Gregorius Nyssenus in libro De homine et Damascenus in l. II De orth. fide, videntur dicere quod ea quæ sunt in nobis divinæ providentia non subsint.* — *Sed respondet (sanctus Thomas) quod nihil aliud intendunt quam quod ea quæ in nobis sunt, a divina determinatione necessitatem non recipiunt.*

Comme l'écrivait récemment le P. Synave, O. P. : *Prédestination non nécessitante et prédestination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, janv. 1927, p. 74 :

« Ce qui est hors de doute, c'est la pensée même de saint Thomas : *Ea quæ sunt in nobis divinæ providentia determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.* Saint Thomas admet donc une *détermination divine non nécessitante* : les volontés et les choix de l'homme sont soumis à la détermination de la divine providence, sans que cette détermination leur impose de nécessité. Il n'est pas juste d'écrire que, « selon l'usage constant de saint Thomas, l'idée de nécessité est inhérente au verbe *determinare* ». L'équation *non ex necessitate determinare = non determinare* n'est pas exacte... Peut-on du moins avancer, que *determinare ex necessitate ad unum* n'est qu'une expression plus claire et plus appuyée pour dire la même chose que *determinare ad unum*? Pas davantage. Un second texte, aussi formel que le précédent, va nous montrer que cette équation est aussi fausse que la précédente, dont elle n'est qu'une variante par l'adjonction, dans les deux termes comparés, de l'expression *ad unum*. A saint Jean Damascène, qui affirme : *Quæ in nobis sunt, non prædeterminantur a Deo sed sunt nostri liberi arbitrii*, saint Thomas répond (*De veritate*, q. v, a. 5, ad 1^{um}) : *Verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.*

« Les actes humains, qui relèvent de notre choix, sont donc bien *déterminés ad unum*. Si ces actes n'étaient pas *déterminés ad unum*, saint Thomas

se serait exprimé de la sorte : *Non sunt per divinam providentiam determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent*. Mais on aura remarqué que la phrase contient un *ita* sur lequel vient tomber la négation du début : *Non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent*. La détermination *ad unum* des actes libres ne se fait pas de la même manière que la détermination *ad unum* des actes qui ne sont pas libres. Or, on sait de quelle nature est la détermination *ad unum* des actes qui ne relèvent pas du libre arbitre : tout le monde est d'accord pour dire que c'est une détermination nécessitante. Il y a donc lieu de reconnaître une double détermination *ad unum* : une détermination non nécessitante et une détermination nécessitante : la première est celle des actes libres, la seconde est celle des actes qui ne sont pas libres. »

Le P. Synave, dans un second article, a confirmé cette exégèse de façon tout à fait apodictique (cf. *Revue thomiste*, *ibid.* : p. 241 : « *Si le mot de détermination implique la nécessité*, pourquoi saint Thomas n'accepte-t-il pas la formule de saint Jean Damascène... Cela aboutit à faire parler saint Thomas pour ne rien dire. Sous peine de non-sens, la phrase négative de saint Thomas : « *Ce qui est en nous n'est pas soumis à la détermination de la divine Providence comme s'il en recevait un caractère nécessitant* » revient à celle-ci : « *Ce qui est en nous est soumis à la détermination de la divine Providence sans que cette détermination lui impose de nécessité* ». Il n'est pas besoin de glosser fortement, ni même de glosser, pour obtenir ce sens qui est obvie... Les mots sont les mots. Il me semble de la plus élémentaire critique d'accepter ce terme *détermi-*

minatio divinæ providentiae nettement établi, et, s'il va à l'encontre d'un système ou d'une conception toute faite sur la détermination, de réformer l'un ou d'abandonner l'autre. »

* * *

Nous l'avons longuement montré ailleurs (*Revue de philosophie*, 1926, p. 379; 423, 659; et 1927, p. 303), il faut entendre de même le fameux texte de la I^a-II^æ, q. x, a. 4 : *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.*

Non ex necessitate doit être traduit par *non nécessairement* comme dans toute cette q. x, cf. a. 2 et 3. *Non tombe non pas sur determinat*, mais sur *ex necessitate*. L'entendre autrement serait faire une faute de traduction dans toute cette question, par exemple, a. 2, sed contra : *non ergo ex necessitate voluntas movetur ad alterum oppositorum*. *Ibid.*, in corp. : *non ex necessitate voluntas fertur in illud (bonum particulare)*. *Ibid.* ad 1^{um} : *si in aliquo deficiat (objectum) non ex necessitate movebit*. — *Ibid.*, ad 3^{um} *Alia (media) vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem*. Cf. *ibid.*, a. 3, sed contra, et in corp.

Tous ces textes montrent que la pensée de saint Thomas est hors de doute : pour lui, toute pré-détermination n'est pas nécessitante, il admet à l'égard de nos actes libres une pré-détermination divine non nécessitante.

Cela ressort plus encore du *status quæstionis* du

fameux article 4 de la q. x, de la I^a-II^æ; l'état de la question y est admirablement déterminé par deux objections du début, qui ne diffèrent pas de celles qu'ont toujours renouvelées les adversaires du thomisme : *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet; sed Deo cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest. — Sequitur impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus ea movet quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax.*

A quoi saint Thomas répond, sans la moindre allusion à la prévision divine de notre consentement, par une science qui ferait penser de près ou de loin à la « science moyenne » dont parle Molina; il insiste au contraire sur l'efficacité transcendante de la causalité divine : *Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat, per rem, quam movet (voilà l'élection comme action volontaire), sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius (voilà l'élection avec son mode libre d'élection, produit par Dieu lui-même en nous et avec nous, lorsqu'il nous meut infailliblement à tel acte salutaire, plutôt qu'à tel autre, et cela en vertu de l'efficacité intrinsèque de sa motion, à laquelle l'homme ne résiste pas de fait). Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.*

De même, *ibid.*, ad 3^{um}, saint Thomas affirme encore l'efficacité intrinsèque de la motion divine dont parlait l'objection, mais il répond que sous cette motion à laquelle l'homme ne résiste pas de fait, il garde la puissance de résister; il pourrait résister s'il voulait; mais sous cette motion très forte et très douce il ne veut jamais résister : *Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem*

ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur (alioquin operatio Dei esset inefficax, comme le disait l'objection.) Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. Pour bien saisir le sens exact des réponses de saint Thomas, il ne faut pas les séparer, comme on l'a fait souvent ici, des objections qu'il veut résoudre.

Il n'y a pas de doute possible, il s'agit bien ici de la prédétermination non nécessitant. C'est sous cette motion divine très forte et très douce, que la vierge Marie, infailliblement et librement, dit son *fiat* pour que s'accomplisse le mystère de l'incarnation, qui devait infailliblement s'accomplir. C'est sous cette motion que Paul se convertit librement sur le chemin de Damas, et que les martyrs restèrent fermes dans la foi et l'amour de Dieu au milieu de leurs supplices. C'est du moins de la sorte que saint Thomas l'a compris. Entendre ces textes autrement serait les vider de tout contenu métaphysique. Les termes dont saint Thomas se sert n'auraient même plus aucun sens.

L'expression *prédétermination non nécessitant* se trouve même plusieurs fois dans ses œuvres, comme nous l'avons noté, en particulier dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean : à propos de l'heure de la passion, ou heure du Christ par excellence. Toutes ces expressions signifient un décret de la volonté divine *non nécessitant*, mais *prédéterminant*, décret dont la prémotion assure l'exécution infaillible et cela de façon différente pour les actes bons et pour les actes mauvais, car

Dieu n'est cause que de la réalité et de la bonté de nos actes; quant au désordre moral, lorsqu'il s'y trouve, il le permet, sans le causer en rien, ni directement, ni indirectement; ce désordre provient uniquement de la cause déficiente et est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance indéfectible, comme le son est en dehors de l'objet de la vue. L'expression « prémotion physique » prédéterminante et non nécessitante est donc bien conforme à la pensée et même à la terminologie de saint Thomas.

On a parfois allégué certains textes du Docteur angélique en sens contraire. Goudin, O. P., *Philosophia, Metaph.*, disp. II, q. III, a. 7, a montré : 1^o que lorsque saint Thomas nie la prédestination, le contexte montre qu'il s'agit alors de la prédestination nécessitante, au sens du Damascène, par exemple *Contra gentes* I. III, c. xc, fin, texte cité plus haut. Item *De veritate*, q. xxxii, a. 6, où il est parlé d'une détermination *ad unum naturali inclinatione* ou *per modum naturæ*, laquelle est nécessitante bien sûr, et donc toute différente de celle dont nous nous occupons.

2^o Lorsque saint Thomas dit que la volonté se détermine, c'est dans l'ordre des causes secondes, et il est clair que la délibération est ordonnée à cette détermination du choix volontaire libre. C'est ce qu'affirme saint Thomas dans le fameux texte de la I^a-II^æ, q. ix, a. 6, ad 3^{um}, que nous examinerons au chapitre suivant : *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum : et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem*

determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparen bonum (certes il en est ainsi dans l'ordre des causes secondes, c'est pourquoi l'homme délibère, et ainsi le péché est possible, ce qui répond à l'objection posée par saint Thomas). *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur, I^a-II^æ, q. CIX, a. 6; q. CXI, a. 2; q. CXII, a. 3.* Et à la question suivante, I^a-II^æ, q. x, a. 4, c. et ad 3^{um} il est dit que cette motion divine *ad aliquid determinate volendum* n'est pas nécessitante, parce que son influx infailliblement efficace s'étend jusqu'au mode libre de notre choix, *Incompossibile est huic motioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossible simpliciter. Ibid., ad 3^{um}.*

3^o Lorsque saint Thomas dit que Dieu peut parfois la volonté sans imprimer quelque chose en elle, il veut dire sans produire en elle un *habitus infus*. Cf. *De potentia*, q. III, a. 7, et *De veritate*, q. XXII, a. 8.

4^o Enfin, saint Thomas a distingué I^a-II^æ, q. CIX, a. 1, une motion générale au bien universel, requise pour tout acte de volonté et une motion spéciale pour tel acte spécial, comme pour la contrition par exemple. Il reste comme il est dit *ibid.*, que *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*

La notion de prémotion physique, prédéterminante et non nécessitante est donc bien conforme à la doctrine de saint Thomas. On peut aussi s'en rendre compte en lisant ses premiers commentateurs qui ont écrit bien avant Bannez, et dont les textes ont été recueillis par le P. Dummermuth, O. P., *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886 (De mente S. Thomæ, pp. 23-181; De vetere

schola S. Thomæ, pp. 427-557, præsertim Capreolus, pp. 454-482; Ferrariensis, pp. 482-495; Cajetanus, pp. 495-506, etc. Quid de mente S. Thomæ senserint antiquiores Societatis Jesu theologi, Toletus, Molina, Suarez, etc., pp. 685-754).

Voir aussi Dummermuth, *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica. Responsio ad R. P. V. Frins*, S. J., Louvain et Paris, 1895. Examen des textes de saint Thomas, objets de la controverse et doctrine des premiers thomistes, pp. 317-401. P. Guillermin, O. P., *De la grâce suffisante*, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 75 sq. (cinq articles). Dr J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, Gratz, 1905, p. 158... *Capreolum tradidisse doctrinam prædeterminationis physicæ diversis testimonis probatur*. Le Dr J. Ude rapporte, *ibid.*, qu'il avait entrepris d'écrire cet ouvrage dans la pensée que Capréolus était plutôt opposé à la prédétermination physique, mais que l'examen des textes de ce grand commentateur de saint Thomas lui a fait voir le contraire. P. N. Del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, pp. 141-253, *De natura physicæ præmotionis juxta doctrinam sancti Thomæ, et de diversis perfectionis gradibus in physica præmotione*.

R. Garrigou-Lagrange, O. P., articles sur la *Prédétermination non nécessaire*, dans *Revue thomiste*, 1924, pp. 494-518; dans *Revue de philosophie*, 1926, pp. 379-398, 423-433, 659-670; et 1927, pp. 303-324; du même, *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, 1928, pp. 193-210; du même, *Dieu, son existence et sa nature*, 5^e éd., 1929, pp. 849-879; P. Synave, O. P., *Prédétermination non nécessaire et prédétermination nécessaire*, dans *Revue thomiste*, 1927, pp. 72-79; *ibid.*, pp. 240-249, réponse au P. A. d'Alès; du même, *Bulletin thomiste*, 1928, pp. [358]-[368] supplément au n. de la *Revue thomiste* de nov.-déc. 1928, critique de l'ouvrage du P. A. d'Alès : *Providence et libre arbitre*, 1927, où sont réunis les articles auxquels répondaient les nôtres dans la *Revue de philosophie*, 1926 et 1927; R. Garrigou-Lagrange, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles*, dans *Revue thomiste*, nov. 1925, mars 1926.

Voir aussi R. Martin, O. P., *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler, S. I.*, dans *Revue thomiste*,

1924, 1925, 1926, série d'articles. Ven. Carro, O. P., *El Maestro Pedro de Soto y las controversias teológicas en el siglo XVI* (Salamanque, t. x, 1931). Du même, *De Soto a Bañez*, dans *Ciencia tomista*, 1928, pp. 145-178, et dans *l'Angelicum*, 1932, fasc. 4, pp. 477-481. — M. J. Congar : *Prædeterminare et prædeterminatio chez S. Thomas*, dans *Revue des Sc. phil. et théol.*, août, 1934, p. 363.

CHAPITRE VI

LES DIFFÉRENTS MODES
DE PRÉMOTION PHYSIQUE

Le P. N. del Prado, O. P., a traité longuement cette question dans son ouvrage, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, 1907, c. VII, p. 245-258; *item* p. 201...-225...

Il montre, par de nombreux textes de saint Thomas, que, selon lui, Dieu meut notre intelligence et notre volonté de trois manières : 1^o *avant* la délibération, 2^o *après* elle, 3^o *au-dessus* d'elle. Saint Thomas a noté ces trois modes de motion divine tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce.

Dans l'ordre naturel, Dieu meut notre volonté 1^o à vouloir la bénédiction en général (ou à vouloir être heureux); 2^o à se déterminer elle-même à tel bien particulier par délibération discursive; 3^o il la meut par inspiration spéciale supérieure à toute délibération, comme il arrive chez l'homme de génie et les héros ainsi que l'a noté Aristote (*Étique à Nicomaque*, l. VII, c. 1) et un de ses disciples platonisant dans la *Morale à Eudème*, l. VII, c. XIV; cf. saint Thomas, I^a-II^a, q. LXVIII, a. 1.

De même, proportionnellement, dans l'ordre de la grâce, Dieu meut notre volonté 1^o à se convertir vers la fin dernière surnaturelle; 2^o à se déterminer à l'usage ou à la pratique des vertus infuses par délibération discursive; 3^o il la meut d'une façon supérieure à toute délibération par une inspiration

spéciale, à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.

Soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre de la grâce, le premier mode de motion est *avant* la délibération humaine relative aux moyens (I^a-II^a, q. XIII, a. 3, et II^a-II^a, q. XXIV, a. 1, ad 3^{um}); le second mode est *après* elle ou avec elle; le troisième est *au-dessus* d'elle. Saint Thomas a énuméré ces trois modes, I-II, q. IX, a. 6, ad 3; q. LXVIII, a. 2 et 3; q. CIX, a. 1, 2, 6, 9; CXI, a. 2; *De veritate*, q. XXIV, a. 15.

Il suffit de traduire ici le premier de ces textes, qui — plusieurs semblent l'ignorer — s'explique par les suivants, surtout par ceux du traité de la grâce auxquels saint Thomas lui-même renvoie.

« Dieu, dit saint Thomas, I^a-II^a, q. IX, a. 6, ad 3^{um}, meut la volonté de l'homme comme premier moteur vers l'objet universel de la volonté qui est le bien (ainsi l'homme veut être heureux), et sans cette motion universelle nous ne pouvons rien vouloir. Mais l'homme, par sa raison, se détermine à vouloir ceci ou cela, un bien véritable ou un bien apparent. Cependant, parfois, Dieu meut spécialement certains à vouloir d'une manière déterminée tel bien, comme ceux qu'il meut par sa grâce, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. » Cf. I^a-II^a, q. CIX, a. 2 et 6, et q. CXI, a. 2.

La place nous manque ici pour rapporter tous ces textes, voir sur celui que nous venons de traduire et sur son rapport avec les autres, P. N. del Prado, *op. cit.*, t. I, p. 236; t. II, p. 228, 256 et R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5^e éd., p. 414, 485, et *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 355-370. et ici supra p. 294 note 1.

Après avoir vu ce que n'est pas la prémotion physique, ce qu'elle est, et quel sont ses différents

modes, il nous faut parler des raisons pour lesquelles les thomistes affirment qu'il est nécessaire de l'admettre.

CHAPITRE VII

RAISONS D'AFFIRMER LA PRÉMOTION PHYSIQUE

Nous considérerons ici ces raisons

1^o en général; 2^o par rapport aux décrets divins relatifs à nos actes salutaires; 3^o pour expliquer l'efficacité de la grâce.

* *

1^o Raisons d'admettre la prémotion physique en général

Les thomistes réduisent à deux les raisons générales d'affirmer la prémotion physique, l'une prise du côté de Dieu, l'autre prise du côté de la cause seconde. Au fond, c'est la même raison fondamentale, sous deux aspects.

* *

1. *Première raison.* — Dieu est le premier moteur et la première cause efficiente à laquelle sont subordonnées, dans leur action même, toutes les causes secondes. Or, sans la prémotion physique on ne peut sauvegarder en Dieu le primat de la causalité, ni la subordination des causes secondes dans leur action même. Donc :

La majeure est certaine en philosophie et en théologie; il serait téméraire de la nier. Comme,

en effet, il est certain que Dieu est l'être suprême dont dépendent immédiatement tous les êtres, en tant qu'être, il est également sûr que Dieu est la cause efficiente suprême à laquelle sont subordonnées toutes les causes secondes dans leur action même. La subordination dans l'agir suit la subordination dans l'être, comme l'agir suit l'être. La négation de cette majeure serait la négation des premières preuves classiques de l'existence de Dieu exposées par saint Thomas, I^a, q. II, a. 3.

La mineure devient évidente, si l'on remarque que la subordination des causes dans leur action consiste en ceci que la cause première meut ou applique les causes secondes à agir et que les causes secondes n'agissent que mues par la cause première. C'est ce que dit saint Thomas, I^a, q. CV, a. 5 : *Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis : nam primum agens movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei.* Or, c'est là précisément la définition même de la prémotion physique, qui a une priorité non pas de temps, mais de causalité sur l'action de l'agent créé. Les thomistes confirment cet argument en montrant que ni le concours simultané, ni la motion morale ne suffisent à sauvegarder la subordination des causes

**

2. *Seconde raison.* — Elle se prend de l'indigence de la cause seconde : Toute cause n'étant pas de soi en acte d'agir, mais seulement en puissance d'agir, a besoin d'être physiquement prémuée pour agir. Or, c'est le cas de toute cause créée, même de la cause libre. Donc :

La majeure est certaine, c'est sur elle que reposent les preuves classiques de l'existence de Dieu, telles que les entend saint Thomas, et refuser d'admettre cette majeure, c'est dire que *le plus sort du moins*, le plus parfait du moins parfait, car *agir actuellement* est une perfection plus grande que *pouvoir agir*. Si donc la faculté d'agir n'était pas mue, elle resterait toujours à l'état de puissance et n'agirait jamais. Aussi saint Thomas a-t-il dit, I^a-II^a, q. IX, a. 4 : *Omne agens quod quandoque est agens et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente.*

La mineure n'est pas moins évidente : si une cause créée était *de soi* en acte d'agir, elle serait toujours en acte, jamais en puissance; notre intelligence connaîtrait toujours en acte tous les intelligibles qu'elle peut connaître et notre volonté voudrait toujours en acte tous les biens qu'elle voudra. De plus, cette cause créée, au lieu d'être mue à agir, serait son action même, mais, pour cela, il faudrait qu'elle fût son être même, qu'elle existât par soi, car l'agir suit l'être et le mode d'agir le mode d'être comme le dit souvent saint Thomas, par exemple dans I^a, q. LIV, a. 1. Et, donc, toute cause créée a besoin, pour agir, d'être prémuée physiquement par Dieu.

La cause libre ne fait pas exception, car son action, comme être, dépend de l'Être premier, comme action, de l'Agent premier, comme action libre, du Premier libre; cf. I-II, q. LXXIX, a. 2. Bien plus, la cause libre est particulièrement indifférente de soi ou indéterminée à agir ou à ne pas agir, à vouloir ceci ou cela, et, à ce titre, elle a particulièrement besoin d'une motion divine qui la porte à se déterminer (I^a, q. XIX, a. 3, ad 5^{um}). Les astres obéissent à Dieu sans le savoir et sans pouvoir

désobéir, la volonté humaine pour lui obéir librement a besoin d'une motion divine spéciale ou d'une grâce qui *actualise* en elle le libre choix sans la violenter.

Les lois spéciales qui régissent la liberté humaine ne peuvent être contraires aux lois universelles du réel qui régissent les rapports de l'être créé et de Dieu. Elles ne peuvent être une exception à ces lois universalissimes, mais elles se subordonnent à elles.

Telles sont les deux raisons pour lesquelles les thomistes affirment la prémotion physique en général. Ce sont, disons-nous, deux aspects d'une même raison fondamentale, considérée soit du côté de Dieu, du primat de la causalité divine, soit du côté de la cause créée et de son indigence.

3. *Insuffisance des autres explications.* — Ces deux raisons se confirment par l'insuffisance des autres explications. Le primat de la causalité divine et la subordination des causes ne sont pas en effet sauvegardés, selon les thomistes, par le concours simultané, ni par la motion morale, ni par ce fait que Dieu a donné aux causes secondes la faculté d'agir.

a) *Le concours simultané* ne meut pas la cause seconde à agir, il n'influe pas sur elle pour qu'elle agisse, mais il influe seulement avec elle simultanément sur son effet, comme deux hommes tirent un navire ou deux chevaux tirent une voiture ; autrement ce concours ne serait pas seulement simultané, mais *prævius* ; il aurait une priorité de causalité sur l'action de la cause seconde. Par le concours

simultané, Dieu serait donc seulement *coprinцип* de nos actes, mais pas *cause première*. Il y aurait là deux causes partielles *coordonnées* (*partialitate causalitatis, si non effectus*) et non pas deux causes totales *subordonnées*. Tandis que pour les thomistes toute *l'action* créée est de Dieu comme de sa cause première, et de l'agent créé comme de sa cause seconde subordonnée. Cf. S. Thomas, I^a, q. xxiii, a. 5, § 4.

b) *La motion morale* reste aussi une explication insuffisante. Elle peut bien constituer la subordination des causes dans l'ordre de la causalité finale, car la fin meut moralement ou objectivement par manière d'attrait, mais non pas dans l'ordre physique de la causalité efficiente, dont il s'agit ici. Dieu, en effet, est premier moteur et cause première dans cet ordre physique de la causalité efficiente, et non pas seulement dans celui de la causalité morale par attrait ou comme fin. Autrement, il ne serait premier moteur qu'à l'égard des agents doués de connaissance, seuls capables d'être mis moralement par la proposition d'un objet qui les attire.

Enfin, il ne suffit pas de dire avec Durand de Saint-Pourçain, *In II^{um} Sent*; dist. I, q. v que Dieu a donné et conserve aux causes secondes *la faculté d'agir*. Cette opinion est exclue comme erronée par saint Thomas *Cont. gentes*, l. III, c. LXXXVIII ; elle était admise par Pélage et n'a pas suffi à le maintenir dans l'orthodoxie ; enfin, elle ne constitue pas la subordination des causes *in agendo*, mais seulement *in essendo*. Or l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être ; la dépendance dans l'agir suit donc la dépendance dans l'être.

De plus, nulle autre cause que Dieu ne peut mouvoir *ab intus* notre volonté à l'exercice de son

acte, car lui seul qui l'a créée et la conserve, peut la mouvoir selon l'inclination naturelle qu'il lui a donnée au bien universel : l'ordre des agents correspond en effet à l'ordre des fins, et donc seule la cause efficiente la plus universelle peut mouvoir au bien universel, qui, comme tel, ne se trouve réellement qu'en Dieu; cf. I^a, q. cv, a. 4, et I^a-II^æ, q. ix, a. 6. Toute autre cause que Dieu nécessiterait, c'est-à-dire ne pourrait produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, I^a-II^æ, q. x, a. 4.

* * *

Suarez a objecté que notre volonté *par elle-même* est, sinon formellement en acte de vouloir, du moins *en acte virtuel*, et que ainsi elle peut passer à l'acte, sans une motion divine. Cf. *Disput. met.*, disp. XXIX, sect. I, n. 7.

Il est facile de répondre : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il, oui ou non, devenir en lui? Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne : le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas du néant. L'acte virtuel a donc été réduit à l'acte second par un moteur extrinsèque, qui en fin de compte doit être son activité même et ne peut être sujet d'aucun devenir,

On a souvent répondu à Suarez : la volonté créée, avant d'agir, contient son acte non pas *virtualiter eminenter*, comme Dieu contient les créatures et comme l'intuition divine contient le raisonnement humain, mais *virtualiter potentialiter*, c'est-à-dire qu'elle peut le produire comme une cause seconde sous l'influx de la cause première.

De plus, il ne suffit pas que Dieu meuve l'homme à vouloir être heureux, ou à vouloir le bien en général, car lorsque notre volonté veut ensuite tel bien particulier, il y a en elle une *actualité nouvelle*, qui doit dépendre comme être du Premier Être, comme action du Premier Agent, comme acte libre du Premier Libre, comme ultime actualité de l'Actualité suprême qu'est l'Acte pur, et, si cet acte libre est bon et salutaire, il doit dépendre aussi comme tel, non seulement à raison de son objet, mais quant à son exercice, de la source de tout bien et de l'Auteur du salut. Aussi saint Thomas dit-il, I^a-II^æ, q. cix, a. 1 : *Quantumcumque aliqua natura sive corporalis, sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo.*

Telles sont les raisons générales d'affirmer la prémotion physique.

Elles se précisent si on les considère par rapport à ce que nous enseigne la Révélation au sujet des décrets divins et de la grâce efficace.

* * *

2^o *La prémotion physique et les décrets divins prédéterminants, relatifs à nos actes salutaires.*

La prémotion physique présuppose ces décrets et assure leur exécution infaillible.

Ces décrets sont admis par presque tous les théologiens qui n'acceptent pas la théorie moliniste de la science moyenne, c'est-à-dire par les thomistes, les augustiniens et les scotistes. D'une façon générale, ces théologiens accordent le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*. En d'autres termes, si Dieu n'a pas prédéterminé de toute éternité nos actes libres salutaires, il est *passif* ou *dépendant* dans sa prescience à l'égard de la *détermination libre* que *prendrait* tel homme s'il était placé en telles circonstances (et il ne lui appartient que l'y placer ou non). Dieu, par rapport à cette détermination libre salutaire, qui, comme détermination libre, ne vient pas de lui, est non pas auteur, mais *spectateur*. Or, on ne saurait admettre *aucune passivité ou dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant à l'égard de tout le créé, à l'égard des futurs contingents, soit absolu, soit conditionnels.

L'existence de ces décrets divins prédéterminants, relatifs à nos actes libres salutaires, repose aux yeux des théologiens dont nous venons de parler, non pas seulement sur la notion que le philosophe doit se faire de Dieu et de l'*indépendance divine*, mais sur la Révélation divine contenue dans l'Écriture et la Tradition.

1. *Textes scripturaires*. — On lit, en effet, dans le livre d'Esther, XIII, 9, cette prière de Mardochée : « Seigneur, Seigneur, roi tout puissant, je vous invoque : car toutes choses sont soumises à votre pouvoir et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté, si vous avez résolu de sauver Israel... Vous êtes le Seigneur de toutes choses et nul ne

peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Exaucez ma prière! et changez notre deuil en joie... » Dans le même livre, XIV, 13, la reine Esther prie ainsi : « Mettez de sages paroles sur mes lèvres en présence du lion (du roi), et faites passer son cœur à la haine de notre ennemi, afin qu'il périsse, lui et tous ceux qui ont les mêmes sentiments. » Et au c. XV il est dit : « Alors Dieu changea la colère du roi (Assuérus) en douceur » et il rendit un édit en faveur des Juifs. Par ces paroles, l'inaffabilité et l'efficacité du décret de la volonté de Dieu sont fondées manifestement sur sa toute puissance et non pas sur le consentement prévu du roi Assuérus. Ce qui fait dire à saint Augustin lorsqu'il explique ces paroles (*I ad Bonifatium*, c. XX) : *Cor regis... occultissima et efficacissima potestate convertit et transluit ab indignatione ad lenitatem*.

Dans le ps. CXIII, 3, il est dit : « Tout ce que Dieu veut, il le fait », tout ce qu'il veut d'une façon non pas conditionnelle, mais absolue, il le fait, même la conversion libre de l'homme, comme celle du roi Assuérus. Prov., XXI, 1 : « Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jahvè, il l'incline partout où il veut. » La même pensée est exprimée dans l'Ecclésiastique, XXXIII, 13 : « Comme l'argile est dans la main du potier, et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits. » Isaïe XIV annonce contre les nations païennes plusieurs événements qui s'accompliront par les libertés humaines, en particulier la ruine de Babylone, et il conclut, *ibid.*, 24-27 : « Jahvè, Dieu des armées, a juré en disant : « Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira. Et ce que j'ai décidé se réalisera... Car Jahvè des armées a décidé et qui l'empêcherait? Sa main est étendue

et qui la détournerait? » La main de Dieu signifie sa toute-puissance, ici encore l'inaffabilité et l'efficacité du décret divin ne sont nullement fondées sur la prévision du consentement humain.

Il est même dit dans Ezéchiel, xi, 19, que c'est Dieu qui donne le bon consentement : « Je mettrai au dedans d'eux un esprit nouveau, et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre, et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils suivent mes ordonnances et qu'ils gardent mes lois et les pratiquent; et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. » Cf. Ez., xxxvi, 26, 27.

Dans l'Évangile, Jésus dit aussi : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » dans l'ordre du salut. Joa., xv, 5. « Il s'élèvera de faux Christ... et ils feront des prodiges... jusqu'à séduire, s'il se pouvait, les élus mêmes » Math., xxiv, 24. « Mes brebis entendent ma voix; je les connais, et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père », Joa., x, 27-30. Toujours l'inaffable efficacité du décret divin est expliquée non pas par le consentement humain prévu, mais par la toute-puissance divine, exprimée par ces mots « nul ne peut les ravir de la main de mon Père ».

De même encore, chaque fois que Jésus parle de « son heure » celle de la passion, il dit qu'elle est de toute éternité déterminée par un décret divin, et qu'avant cette heure nul ne pourra porter la main contre lui. C'est donc que Dieu est maître des volontés humaines à ce point qu'elles ne peuvent même pécher qu'à l'heure où de toute éternité Dieu l'a permis, et du genre de péché que Dieu a permis,

sans en être cause ni directement, ni indirectement. C'est ainsi qu'il est dit dans l'Évangile de saint Jean, vii, 30 : « Ils cherchèrent donc à le saisir, et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue. » *Ibid.*, xiii, 1 : « Jésus sachant que son heure était venue... après avoir aimé les siens... les aima jusqu'à la fin. » *Ibid.*, xvii, 1 : « Père, l'heure est venue... » (voir le commentaire de saint Thomas sur tous ces textes de l'Évangile de saint Jean; nous avons noté qu'il y voit l'heure *non ex necessitate determinata, a Providentia præfinita*. Or, cette heure est celle du plus grand acte libre du Christ (acte qui avait donc été, de toute éternité, l'objet d'un décret divin prédéterminant positif), c'est aussi l'heure du plus grand péché, du déicide (acte qui avait été de toute éternité l'objet d'un décret divin non pas positif, mais permis, de telle sorte que ce péché ne devait pas arriver avant cette heure, ni sous une autre forme que celle permise par Dieu). Cf. saint Thomas, III^a, q. XLVI, a. 2; q. XLVII, a. 3, 6.

De même, dans les Actes des apôtres, II, 23, saint Pierre, le jour de la Pentecôte, dit dans son Discours aux Juifs : « Cet homme (Jésus de Nazareth) vous ayant été livré selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché à la croix et mis à mort par la main des impies : Dieu l'a ressuscité... » Il est même à remarquer que, dans ce texte, le dessein immuable *τῆ ὀρισμένη Bouλῆ*, précède la prescience *kai προγνώσει τοῦ θεοῦ* Cf. S. Thomas, III^a, q. XLVII, a. 3 : *Deus sua aeterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem.*

**

De même, Act. x, 41 : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et lui a donné de se faire voir non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance. » *Ibid.*, XIII, 48 : « En entendant ces paroles, les gentils se réjouirent... et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants. » *Ibid.*, XVII, 26 : « Dieu a déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine. » *Ibid.*, XXII, 14, saint Paul raconte qu'après sa conversion Ananie lui dit : « Paul, mon frère, recouvre la vue. Et, au même instant, je le vis. Il dit alors : Le Dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche. Car tu lui serviras de témoin... » Et, librement, mais infailliblement, saint Paul servit de témoin à Notre-Seigneur.

Enfin saint Paul lui-même dit aux Romains, VIII, 28 : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés... » *Ibid.*, IX, 11-18 : « Rebecca conçut deux enfants..., et avant même qu'ils fussent nés... afin que le dessein électif de Dieu fût reconnu ferme, non en vertu des œuvres, mais par le choix de celui qui appelle, il fut dit à Rebecca : « L'aîné sera assujetti au plus jeune » Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Loin de là ! Car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion ». Ainsi donc l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Il est clair dans ce texte que l'*élection*, décret éternel de la volonté divine, ne dépend pas du consentement humain

prévu. L'indépendance souveraine de Dieu ne peut être mieux affirmée.

Ibid., IX, 23 : « Si Dieu a voulu faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice) ? »

Ibid., IX, 37 : « Dans toutes nos épreuves, nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés. »

Ibid., XI, 1-7 : « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple ? Loin de là... Il dit (autrefois) à Élie : « Je me suis réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal ». De même aussi, dans le temps présent, il y a une réserve selon un choix de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres... Que dirons-nous donc ? Ce qu'Israël cherche, il ne l'a pas obtenu ; mais *ceux que Dieu a choisis l'ont obtenu*, tandis que les autres ont été aveuglés. » Le choix divin n'est pas fondé sur le consentement humain prévu.

Semblablement, I, Cor., IV, 7 : « Car qui est-ce qui te distingue, qu'as-tu que tu ne l'aies reçu. » D'après saint Paul, ce qui distingue le juste de l'impie, ce qui même commence à le distinguer, lorsque le juste commence à se convertir, cela *il l'a reçu*. Saint Thomas dira, I^a, q. XX, a. 3 : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » C'est le principe de préférence, qui s'applique dans l'ordre naturel et dans celui de la grâce, soit pour les actes salutaires difficiles, soit pour les actes salutaires faciles. Ce principe est d'une universalité absolue, et il suppose que l'amour de Dieu pour nous est efficace par lui-même et non pas par notre bon consentement prévu, puisque

la bonté de ce consentement a pour cause première Dieu, source de tout bien. Ce principe de préférence, si nettement formulé par saint Paul et qui affirme si hautement la souveraine indépendance de Dieu, est équilibré par cet autre principe : *Deus impossibilia non jubet*, Dieu ne commande jamais l'impossible, et il rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement des préceptes dès que ceux-ci les obligent, en ce sens comme dit saint Paul, I Tim., II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Voir supra p. 87-91, 95-100.

Comment ce second principe se concilie-t-il intimement avec le principe de préférence? C'est là un mystère inaccessible. Pour le voir il faudrait voir la *Déité* et comment se concilient en elle l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté ou indépendance de Dieu.

On lit de même, dans Ephes., I, 5-7 : « C'est en lui (en Jésus-Christ) que Dieu nous a élus dès avant la création, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui (et non pas parce qu'il avait prévu notre sainteté), car, dans son amour, il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce (et non pas celle du libre arbitre de l'homme), par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux, en son Fils bien-aimé. » *Ibid.*, I, 12 : « C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. » Et il ne s'agit pas seulement ici de l'élection générale des chrétiens, lesquels ne sont pas tous prédestinés, car il est dit, I Cor., IV, 7, de tel chrétien

meilleur que tel autre : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Si l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Saint Paul dit encore aux Philippiens, II, 13 : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Et donc, pensent les thomistes, la détermination libre de l'acte salutaire vient, comme de sa cause première, de Dieu, Premier Libre et Première Bonté, de Dieu, auteur du salut.

* * *

2. *Argument théologique.* — C'est la même doctrine qu'expose ainsi saint Thomas en parlant des décrets de la volonté divine conséquente ou non conditionnelle. I^a, q. XIX, a. 6, ad 1^{um} : *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt (nam bonum est in ipsis rebus); in seipsis autem sunt in particuli. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid (seu antecedenter) vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo... Et sic patet quod QUIDQUID DEUS SIMPLICITER VULT, FIT, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.*

Saint Thomas donne ici le principe de la distinction entre *la grâce intrinsèquement efficace* (qui assure infailliblement l'exécution de la volonté divine conséquente pour les actes salutaires soit faciles, soit difficiles) et *la grâce suffisante* (qui correspond

à la volonté divine antécédente, par laquelle Dieu veut rendre l'accomplissement des préceptes et le salut *réellement possible* à tous).

Et pour quelle raison, selon saint Thomas, tout ce que Dieu veut de volonté conséquente ou non conditionnelle *s'accomplit-il infailliblement*? Il l'explique, *ibidem*, I^a, q. xix, a. 6, non pas par la prévision du consentement humain, mais parce que *non potest fieri aliquid extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur*, rien ne peut arriver en dehors du bien voulu par Dieu, ou du mal permis par lui, car aucune cause seconde ne peut agir sans son concours.

Le concile d'Orange, can. 16 (Denzinger, n. 189) avait dit : *Nemo ex eo quod videtur habere glorietur tanquam a Deo non accepit*. Cf. can. 20 et 22. Et le concile de Trente, sess. vi, cap. xi (Denzinger, n. 806) dit aussi : *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*. Phil., II, 13.

Aux yeux des thomistes, ne pas admettre en Dieu les décrets prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est se mettre dans l'impossibilité de résoudre le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*, et l'on est obligé d'admettre en Dieu une certaine passivité ou dépendance à l'égard de la détermination libre que *prendrait* tel homme, s'il était placé en tel ordre de circonstances, et qu'il *prendra*, si de fait il y est placé. Cette dépendance de Dieu à l'égard de cette détermination humaine n'est-elle pas avouée par Molina lorsqu'il écrit dans la *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. LII, éd. Paris, 1876, p. 318 : *(Scientia media) nulla ratione est dicenda libera, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinæ, tum etiam quia*

*IN POTESTATE DEI NON FUIT SCIRE per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit. C'est dire qu'il n'est pas au pouvoir de Dieu de prévoir par la science moyenne autre chose que ce qu'il sait par elle, mais il aurait su par elle autre chose si le libre arbitre créé, supposé placé en telles circonstances, avait fait un choix différent. Comment alors éviter de dire que la prescience divine dépend du choix que ferait la liberté créée, si elle était placée en telles circonstances, et qu'elle fera, si de fait elle y est placée. Il suit de la évidemment pour Molina que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, n'est pas intrinsèquement efficace (*ibid.*, p. 230, 459) et qu'avec une grâce égale et même moindre tel pécheur se convertit, tandis que *tel autre plus aidé ne se convertit pas* (*ibid.*, p. 51, 565). Ce qui, aux yeux des thomistes, est inconciliable avec les paroles de saint Paul : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7.*

Au contraire, si l'on admet les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est-à-dire *les décrets intrinsèquement et infailliblement efficaces*, qui s'étendent jusqu'au mode libre de nos actes, en actualisant notre liberté, il s'ensuit que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, doit être elle aussi *intrinsèquement efficace*, pour assurer l'exécution infaillible du décret qu'elle suppose. Et, aux yeux des thomistes, (1) la grâce actuelle ne

(1) Voir, par exemple, Billuart, O. P., *Cursus theol.*, de *Gratia*, diss. V^e a. 7.

saurait être intrinsèquement efficace que si elle est une prémotion physique prédéterminante, mais non nécessitante, au sens expliqué au début de cette troisième partie. C'est ce qui nous reste à montrer.

* * *

3^o *La prémotion physique prédéterminante et l'efficacité de la grâce*

Il est de foi que Dieu nous accorde des grâces efficaces, qui non seulement sont suivies du bon consentement libre, mais qui d'une certaine manière le produisent, *gratia efficax seu effectrix facit ut faciamus*. C'est ce que niaient les pélagiens et semi-pélagiens, qui refusaient d'admettre non pas que la grâce donne *le pouvoir* de bien agir, mais qu'elle donne *le vouloir et le faire*. Le II^e concile d'Orange expliquant les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* (Phil., II, 13), déclare contre les semi-pélagiens : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto... et apostolo salubriter prædicanti : Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* (Denzinger, n. 177).

Cf. *ibid.*, n. 182 : *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*, et les n. 176, 179, 183, 185, 193, 195; voir aussi *Indiculus de gratia Dei*. (Denzinger, n. 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 142.)

Or, la grâce qui fait que nous agissons bien, *que operatur velle et perficere, que facit ut faciamus*,

n'est pas seulement *efficace* d'une efficacité de vertu (*in actu primo*) en ce sens qu'elle donne un réel pouvoir d'agir de façon salutaire (ce pouvoir est déjà donné par la grâce suffisante, même lorsqu'elle n'est pas suivie de l'effet salutaire), mais elle est efficace d'une efficacité d'opération, ou *effectrix*, car, comme le dit le concile d'Orange, n. 182 : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur*. C'est là l'expression de la foi chrétienne, et il est aussi de foi que sous la grâce efficace ainsi conçue la liberté de l'homme subsiste. (Denzinger, n. 814.)

De plus les thomistes et bien d'autres théologiens entendant ces textes scriptuaires et conciliaires dans le sens de *l'indépendance divine*, compromise à leurs yeux par la théorie de la science moyenne, y voient cette affirmation que la grâce est efficace *par elle-même*, et non pas notre consentement prévu.

* * *

Ce qu'il importe ici de noter c'est que la doctrine de la grâce *intrinsèquement efficace*, admise par presque tous les théologiens qui rejettent la théorie de la « science moyenne » est beaucoup plus précieuse aux yeux des thomistes que l'explication qu'ils en donnent par la prémotion physique prédéterminante. De même, pourvu que notre volonté puisse mouvoir notre main à son gré, il importe moins de savoir par l'intermédiaire de quels centres nerveux elle le fait... Parmi les thomistes, Billuart l'a bien remarqué. Les théologiens, dit-il en substance, expliquent de diverses manières l'efficacité de la grâce; les uns par la délectation et l'influx moral, d'autres par la prédétermination

physique, sans pourtant étendre celle-ci aux actes naturels, ni au « matériel » du péché. Mais ce sont là des questions proprement philosophiques, tandis que la grâce efficace par soi, infailliblement efficace en vertu de la volonté toute-puissante de Dieu, indépendamment du consentement de la créature et de la science moyenne, nous la défendons comme un dogme théologique connexe avec les principes de la foi et proche du dogme défini (*proxime definibile*) ; et c'est l'avis de presque toutes les écoles sauf du molinisme. *Curs. theol.*, *De Deo*, dissert. VIII, a. 5, fin. Les thomistes voient en effet cette assertion de la grâce intrinsèquement efficace, équivalement contenue dans les textes scripturaires cités plus haut et relatifs à l'efficacité intrinsèque des décrets divins (voir p. 334-341). De même, ils rattachent cette doctrine au principe de prédilection. « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Voir Billuart, *Curs. theol.*, dissert. V, a. 6; et, plus près de nous, N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 150 sq; et Ed. Hugon, *Tract. dogmatic.*, 1927, tr. *De gratia*, p. 202.

* * *

Maintenant, si l'on admet la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, comment l'expliquer autrement que par la prémotion physique prédéterminante au sens exposé plus haut? On a proposé sans doute une explication par la *causalité morale*, qui s'exerce par mode d'attrait objectif, et c'est ainsi qu'on a parlé soit de la *délectation victorieuse* (Berti et Bellelius), soit de la *multiplicité des grâces d'attrait*, soit des bons *mouvements indélibérés* et inefficaces, qui inclinent vers le choix salutaire,

et l'on a même proposé d'unir à cette motion morale, sous l'un ou l'autre des modes susdits, une prémotion physique mais non prédéterminante.

Les thomistes enseignent communément dans le traité de la grâce que ces explications sont insuffisantes.

Leur raison fondamentale est celle-ci : par une simple motion morale ou objective, Dieu ne peut mouvoir *infailliblement* à l'élection salutaire. Or, la grâce intrinsèquement efficace est celle par laquelle Dieu meut *infailliblement* à l'élection salutaire. Donc la grâce intrinsèquement efficace ne peut s'expliquer par la seule motion morale ou objective.

Le principe de ce raisonnement repose sur ceci que la motion morale ou objective n'atteint la volonté que par l'intermédiaire de l'intelligence, par manière d'attrait objectif, et elle n'attire pas infailliblement. Sans doute Dieu vu face à face attirerait infailliblement notre volonté parce qu'il correspond à sa capacité adéquate d'aimer. Mais tout attrait, si supérieur soit-il, qui reste inadéquat à cette capacité, reste faillible, il laisse notre volonté *indéterminée* à consentir ou à ne pas consentir, surtout une volonté infirme, dure et indocile à l'appel divin, tant qu'elle n'est pas intrinsèquement changée.

* * *

Il ne suffit pas de dire que cette motion morale s'accompagne d'une *délectation céleste et victorieuse*. Cette délectation (admise par plusieurs augustiniens comme Berti) ne saurait constituer la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, car, assez souvent, elle ne l'accompagne même pas, et,

lorsqu'elle existe, son effet n'est pas infaillible. Assez souvent elle manque, car plusieurs se convertissent disposés non pas précisément par une délectation céleste supérieure à celle de la chair, mais par une inclination au bien qui n'est pas toujours délectation victorieuse, par la crainte des châtiments divins et autres motifs. Mêmes des saints accomplissent bien des bonnes œuvres sans délectation victorieuse, et parfois dans une très grande aridité, comme par exemple dans la nuit obscure ou purification passive de l'esprit. Lorsque cette délectation céleste existe, elle sollicite sans doute notre liberté, mais ne l'attire pas infailliblement, car elle n'est pas adéquate à notre capacité d'aimer, comme le serait Dieu vu face à face; la volonté peut nous incliner à penser à autre chose (I^{er}-II^{er}, q. x, a. 2). En réalité, l'homme ne suit pas toujours dans son choix la plus grande délectation indébérée, il choisit ce qui lui paraît le meilleur *hic et nunc*, même pour le seul motif que c'est obligatoire, sans délectation antécédente, et la délectation supérieure suit alors le choix, comme la joie du devoir accompli.

* * *

La multiplicité des grâces d'attrait ne leur donnerait pas non plus une infaillible efficacité, car la volonté reste encore indéterminée à consentir ou à ne pas consentir, bien qu'elle soit fortement sollicitée ou inclinée au consentement salutaire. Ainsi, on a proposé aux martyrs tous les biens de ce monde, en même temps qu'on cherchait à les effrayer par tous les tourments, mais ni ces promesses, ni ces tourments n'ont pu exercer une influence infaillible sur leur liberté.

Les bons mouvements inefficaces inclinent de même au choix salutaire, mais ne sauraient le produire infailliblement, car ils laissent eux aussi notre volonté libre *indéterminée* : ils n'*actualisent pas* le choix libre, sans compter qu'ils ont souvent à lutter contre de fortes tentations et l'instabilité de notre libre arbitre dans le bien.

Enfin, *une prémotion physique indifférente*, qui porte l'homme à vouloir être heureux, sans l'incliner infailliblement à vouloir tel bien particulier, laisse elle aussi notre volonté libre dans l'indétermination; elle n'*actualise pas* le choix libre de tel bien.

* * *

Aussi, concluent les thomistes : la motion morale est certainement requise pour disposer au choix notre volonté en lui proposant un objet, un bien qui la sollicite ou l'attire. Mais la grâce intrinsèquement efficace, qui meut infailliblement à l'élection libre, doit être l'application de la volonté à l'exercice de cet acte. Or, cette motion n'est pas morale, ou par manière d'attrait objectif, mais physique, elle doit s'exercer immédiatement *ab intus* sur la volonté même, et non par l'intermédiaire de l'intelligence. Elle doit avoir, sur l'acte libre, une priorité non de temps, mais de nature et de causalité. Elle doit enfin porter infailliblement la volonté à tel acte libre salutaire, plutôt qu'à un autre, et s'étendre jusqu'au mode libre de cet acte. C'est dire qu'elle doit être une prémotion physique, prédéterminante et non nécessitant, laquelle ne peut venir que de Dieu seul et d'aucun agent créé, si supérieur soit-il, car Dieu seul peut mouvoir *ab intus* la volonté libre, qu'il a ordonnée au bien

universel et qu'il conserve dans l'existence; et lui seul par son contact virginal peut ainsi toucher la liberté sans la détruire, et concilier l'inaffabilité de sa motion avec le mode libre de nos actes.

Des théologiens ont toujours concédé aux thomistes que c'est sous cette motion divine de soi efficace que la vierge Marie a dit librement et infailliblement son *fiat* le jour de l'annonciation, que saint Paul s'est librement et infailliblement converti sur le chemin de Damas, que les martyrs ont été librement et infailliblement fidèles au milieu des pires tourments. Mais c'est là concéder les principes métaphysiques de cette doctrine, et, s'ils sont métaphysiques, ils s'appliquent sans exception à tous les actes salutaires faciles ou difficiles. Les principes formulés plus haut font abstraction de la plus ou moins grande difficulté.

Par contre, l'inaffabilité de la motion divine affirmée par les jansénistes et par Quesnel (Denzinger, n. 1360-1363), en termes presque matériellement identiques à ceux de saint Thomas, est la négation de la liberté, celle aussi de la grâce suffisante et de la responsabilité du pécheur. Les jansénistes considèrent que la grâce de soi efficace est nécessaire *titulo infirmitatis, non titulo dependentiae a Deo*. Pour eux, dans l'état d'innocence, la grâce intrinsèquement efficace n'était pas nécessaire pour bien agir; elle n'est nécessaire que depuis la chute, à raison des suites du péché originel qui ne laisse subsister en nous que la *libertas a coactione* et non pas le libre arbitre (*libertas a necessitate*).

En résumé, la grâce intrinsèquement et infaillible-

ment efficace, plus précisément la prémotion pré-déterminante et non nécessitante, est requise non seulement pour les actes salutaires difficiles, mais pour les actes salutaires faciles, qu'il s'agisse de leur commencement ou de leur continuation. Comme, en effet, l'amour de Dieu est cause de tout bien, *nul ne serait meilleur qu'un autre*, par un acte salutaire initial ou final, par un acte salutaire facile ou difficile, commencé ou continué, *s'il n'était plus aimé par Dieu*. ((I^a. q. xx, a. 3).

CHAPITRE VIII

LA MOTION DIVINE
ET LA LIBERTÉ DE NOS ACTES
SALUTAIRES

On a objecté à la thèse thomiste qu'elle détruit la liberté comme le calvinisme, par ce qu'elle conduit à soutenir que le libre arbitre, mû et excité par Dieu, ne peut résister; ce qui est la thèse des réformateurs condamnée par le concile de Trente qui définit, sess. vi, can. iv : *Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.* Denz. n. 814. Cette objection et d'autres semblables étaient faites à saint Augustin par les pélagiens et les semi-pélagiens. Saint Thomas les a souvent rapportées et résolues. I^a, q. xix, a. 8; q. CV, a. 4; I^a-II^a, q. x, a. 4, etc.

Les thomistes répondent que le concile de Trente n'a certainement pas voulu condamner la doctrine de la grâce intrinsèquement efficace, ni de la pré-motion physique, comme l'ont nettement déclaré Benoît XIV et Clément XII. Paul V avait déclaré aussi à la fin des congrégations *De auxiliis*, le 28 août 1607 : *Sententia Patrum prædicatorum plurimum differt a Calvino : dicunt enim prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id*

est libere. Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnia contrarium. Cf. Schneemann, S. J., *Controvers, de gratia...*, 1881, p. 291. Cette décision de Paul V fut confirmée ensuite par un décret de Benoît XIV. du 13 juillet 1748.

Il est clair que la doctrine thomiste diffère absolument de celle condamnée par le concile de Trente, selon laquelle le libre arbitre ne coopère pas à l'action divine.

De plus, parmi les Pères du concile, il y avait beaucoup de thomistes; l'un d'eux, Dominique Soto, travailla même à la rédaction de ces canons. Il est même très probable que les Pères du concile dans le canon susdit parlent d'une motion divine *intrinsèquement efficace*, car c'est d'elle que parlait Luther lorsqu'il disait qu'elle est inconciliable avec le libre arbitre. Leur pensée est donc plutôt que la motion divine intrinsèquement et infailliblement efficace ne détruit pas le libre arbitre, car, bien que l'homme n'y résiste pas de fait, il conserve la puissance d'y résister; *remanet potentia ad oppositum*, comme le disent communément les thomistes.

Bien plus, le concile dit plus loin, sess. vi, can. XIII (Denz. n. 806) : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Ces derniers mots étaient généralement entendus par les théologiens antérieurs au concile de Trente comme exprimant la grâce efficace par elle-même, et non par la prévision divine de notre consentement. Cf. A. Reginaldus, O. P., *De mente concilii Tridentini*, et A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres*, t. I, diss. II, q. ix.

Enfin, les thomistes rétorquent l'objection en

disant : c'est la théorie de la science moyenne qui détruit la liberté, car elle suppose que Dieu, antérieurement à tout décret divin, voit *infailliblement* ce que *choisirait* le libre arbitre de tel homme, s'il était placé en telles circonstances. Comment, en effet, éviter alors le déterminisme des circonstances ? Où Dieu peut-il voir *infailliblement* la détermination à laquelle le libre arbitre créé s'arrêterait, sinon dans l'examen des circonstances, qui deviennent dès lors *infailliblement* déterminantes ? Et pour n'avoir pas voulu de la pré-détermination divine non nécessitant, qui s'exerce *fortiter* et *suaviter* sur le fond même de notre volonté libre, n'est-on pas conduit à un déterminisme très inférieur qui vient de l'influx des choses extérieures sur notre volonté spirituelle ?

* * *

L'objection faite à l'occasion du canon du concile de Trente, que nous venons de citer, n'est pas nouvelle. Nous l'avons trouvée déjà formulée aussi nettement que possible par saint Thomas, I^a-II^æ, q. x, a. 4 : *Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur ad Rom., IX : voluntati ejus quis resistit? Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.* Nous connaissons la réponse de saint Thomas : *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius; et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non competit), quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* D'après

cette réponse, que reste-t-il de la majeure de l'objection : *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet?* Saint Thomas distingue : « Si cet agent cause le mouvement, sans produire en lui le mode libre, je le concède; s'il cause et le mouvement et le mode libre, que Dieu peut produire en nous et avec nous, je le nie. » De la sorte, l'homme sous la grâce efficace reste libre, bien qu'il ne lui résiste jamais, car elle produit en lui et avec lui jusqu'au mode libre de son acte; elle actualise sa liberté dans l'ordre du bien, et, s'il n'a plus l'indifférence potentielle ou passive, il a l'indifférence actuelle et active, l'indifférence dominatrice à l'égard du bien particulier qu'il choisit. Ce bien ne saurait invinciblement l'attirer comme Dieu vu face à face. Il se porte librement vers lui, et Dieu actualise ce mouvement libre, dont le mode libre étant encore de l'être tombe sous l'objet adéquat de la toute puissance divine. Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Les textes que nous avons citée plus haut, chap. V, le montrent clairement.

* * *

Telle est, aussi, la doctrine conservée par le thomisme classique; Molina le concède lorsqu'il déclare s'éloigner, non seulement des thomistes, mais de saint Thomas lui-même. *Concordia*, édit. Paris, 1876, p. 152 et 547. Plusieurs molinistes l'ont reconnu comme lui. Cf. P. Mandonnet, *Notes d'histoire thomiste*, dans *Revue thomiste*, 1914, pp. 665-679; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886, p. 685-754.

La doctrine de saint Thomas est celle même qu'exposera Bossuet dans son *Traité du libre arbitre*,

c. VIII, en écrivant : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre *n'est pas*, à cause que *Dieu veut qu'il soit*. » En d'autres termes : Quoi de plus absurde que de dire que *l'actualisation du libre arbitre le détruit*.

Le mode « libre » de nos actes non seulement est sauvegardé, mais il est produit par Dieu en nous et avec nous. La motion divine ne violente pas la volonté, parce qu'elle s'exerce selon l'inclination naturelle de celle-ci; elle porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect la motion divine constitue le mode libre de l'acte, elle s'exerce intérieurement, avons-nous dit plus haut, sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, avant de l'incliner à se porter vers tel bien particulier. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, in I^{am}, q. xix, disp. V a. 5 et 6, n. 37-55.

Ainsi Dieu seul meut notre liberté *suaviter et fortiter*. La motion divine, si elle perdait de sa force, perdrat aussi de sa suavité; ne pouvant atteindre ce qu'il y a en nous de plus délicat et de plus intime, elle resterait comme extérieure, comme *plaquée* sur notre activité créée, ce qui est indigne de l'activité créatrice, conservatrice et motrice, plus intime à nous que nous-mêmes. Notre acte libre est donc *tout entier* de nous comme cause seconde et il est *tout entier* de Dieu comme cause première, I^a, q. xxiii, a. 5. Lorsque nous le posons, au terme de la délibération, nous gardons, en vertu de l'amplitude universelle de notre volonté et de l'indifférence du jugement non nécessité par l'objet, la puissance de ne pas le poser. I^a-II^{ae}, q. x, a. 4, ad 1^{um}. Si notre liberté

pouvait se déterminer par elle seule, elle aurait la dignité de la liberté première et lui ressemblerait non pas analogiquement, mais univoquement. Elle aurait avec la liberté divine une similitude pure et simple et non pas une similitude de proportions. I^a, q. xix, a. 3, ad 5^{um}.

Il y a ressemblance et différence. A considérer la similitude, il faut dire : la liberté créée n'est pas plus inconciliable avec la motion divine intrinsèquement efficace, que l'acte libre divin n'est inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. L'acte libre en Dieu n'a pas l'indifférence dominatrice potentielle d'une faculté, susceptible d'agir ou de ne pas agir, il a l'indifférence dominatrice de l'Acte pur à l'égard de tout le créé. I^a, q. xix, a. 3, ad 4^{um}, *Cont. gent.*, 1. I, c. LXXXII. De même, toute proportion gardée, sous la motion divine efficace, notre liberté n'a plus l'indifférence potentielle de la faculté, mais l'indifférence actuelle, et certes son actualisation ne la détruit pas.

* * *

Si le molinisme rejette cette doctrine, c'est qu'il cherche à définir la liberté humaine en faisant abstraction de l'objet qui spécifie l'acte libre : *facultas quæ, præsuppositis omnibus requisitis ad agendum, adhuc potest agere et non agere*, et parmi ces « pré-supposés » il met la motion divine, composable, selon lui, non seulement avec *le pouvoir* de résister mais avec *le fait* de la résistance.

En vertu du principe fondamental que les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet, il faut, dans la définition du libre arbitre, considérer son objet spécificateur et dire avec les thomistes :

libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum. L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc*, sous un aspect, et non bon sous un autre, selon la formule de saint Thomas, I^a-II^a, q. x, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.* Il y a alors indifférence à vouloir cet objet et à ne pas le vouloir, *indifférence potentielle* dans la faculté et *indifférence actuelle* dans l'acte libre qui se porte non nécessairement vers lui. Lors même, en effet, que la volonté veut actuellement cet objet, lorsqu'elle est *déjà déterminée* à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui avec une indifférence dominatrice non plus potentielle mais actuelle; de même, la liberté divine déjà déterminée nous conserve dans l'existence. La liberté provient donc de la *disproportion infinie* qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini, bon sous un aspect, non bon ou insuffisant sous un autre. Et, contre Suarez, les thomistes ajoutent que, même de puissance absolue, Dieu par sa motion ne peut nécessiter notre volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia judicii*, tant que nous jugeons qu'il est bon sous un aspect, et non sous un autre. La raison en est qu'il implique contradiction que la volonté veuille nécessairement l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent ou comme absolument disproportionné à son amplitude. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxii, a. 5.

Pour mieux saisir comment la motion divine est cause de notre acte libre, il faut remarquer que celui-ci dépend de trois causalités finies différentes, qui ont entre elles des rapports mutuels : 1^o l'attrait objectif du bien particulier; 2^o la direction de l'intelligence qui porte le jugement pratique; 3^o l'efficience ou la production de l'élection libre par la volonté. La motion divine transcende ces trois causalités et les *actualise*, sans violenter le libre arbitre. La fin qui attire reste ainsi la première des causes, et il implique contradiction que « sous l'indifférence du jugement », ou sous le jugement non nécessitant, notre volonté soit *nécessité* par la motion divine, car il implique contradiction que notre volonté veuille un objet *autrement* qu'il ne lui est proposé.

En résumé, comme le dit Bossuet, *loc. cit.*, « quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut (efficacement) qu'il soit »; quoi de plus inconséquent que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit.

Aussi le grand mystère, selon saint Augustin et saint Thomas, n'est pas dans la conciliation de la prescience et des décrets divins avec la liberté créée, car, si Dieu est Dieu, sa volonté efficace doit s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes; du fait qu'il veut efficacement que Paul se convertisse librement tel jour et à telle heure sur le chemin de Damas, il doit s'ensuivre que Paul se convertira librement, et, si dans ce cas la motion divine sur la volonté humaine ne détruit pas la liberté, pourquoi la détruirait-elle dans les autres ?

Le grand mystère est ailleurs, c'est celui de la permission divine du mal moral ou du péché en tel homme ou tel ange plutôt qu'en tel autre. Si la grâce de la persévérance finale, disent saint Augustin (*De correptione et gratia*, c. v et vi) et saint Thomas (II^a-II^æ, q. ii, a. 5) est accordée, comme elle le fut au bon larron, c'est par miséricorde; si elle ne l'est pas, c'est par un juste châtiment de fautes généralement réitérées et d'une dernière résistance au dernier appel, dernière résistance que Dieu permet en celui-ci plutôt qu'en celui-là. C'est ce qui fait dire au même saint Augustin : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare*, *In Joa.*, tract. XXVI. Saint Thomas parle de même. I^a, q. xxiii, a. 5, ad 3^{um} et q. xx, a. 3 : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

D'autre part, *Dieu ne commande jamais l'impossible*; l'accomplissement de la loi divine était encore réellement possible à Judas, lorsqu'il se perdit si près du Christ rédempteur.

Il reste une dernière difficulté à examiner relative à l'acte du péché.

CHAPITRE IX

LA MOTION DIVINE ET L'ACTE PHYSIQUE DU PÉCHÉ

1^o *Principe*

Il est certain que Dieu n'est nullement cause du péché, ni directement, ni indirectement. Il ne peut être *cause directe* du péché, en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné à Dieu. Il ne peut être non plus *cause indirecte* du péché, par négligence à nous en préserver, comme le capitaine de vaisseau est par sa négligence cause du naufrage, lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et *il le doit*. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, *il ne se doit pas* à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, ad 2^{um}.

Cette *permission divine du péché* n'est *nullement cause du péché*, ni cause directe, ni cause indirecte; elle le laisse arriver. Elle en est seulement la condition *sine qua non*; si Dieu ne le permettait pas, ne le laissait pas arriver, le péché n'arriverait

pas. Cette divine permission du péché, surtout s'il s'agit du commencement du premier péché, par lequel le juste s'éloigne de Dieu, n'est pas une *peine*, comme le sera la soustraction divine de la grâce, à la suite d'une faute. Toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation de telle liberté créée dans le bien, cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la *privatation* d'un bien qui nous serait *dû*; elle est seulement la *négation* d'un bien qui ne nous est pas *dû*. La philosophie enseigne que privation dit plus que négation. Dieu ne se devait pas à lui-même de préserver Lucifer ou Adam innocent de toute faute; il a permis en Lucifer plutôt qu'en un autre ange un mouvement d'orgueil volontaire consenti, et comme peine de cette faute, il lui a *retiré sa grâce*. Il importe ici de noter contre Calvin que la *soustraction divine de la grâce* dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché, car cette soustraction divine est une peine, comme le montre saint Thomas (I^o-II^o, q. LXXIX, a. 3); or, toute peine suppose une faute, et toute faute suppose une divine permission, comme condition sans laquelle elle ne se produirait pas. Cependant, la permission d'un second péché est déjà une peine du premier.

2^o *La causalité divine et l'acte physique du péché*

Ceci posé, il est moins difficile d'entendre ce qu'est

la causalité divine ou la prémotion physique par rapport à l'*acte physique du péché*. Saint Thomas, I^o-II^o, q. LXXIX, a. 2, dit clairement à ce sujet :

Actus peccati est ens et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo : omne enim ens quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium, *De div. nom.*, c. v; omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu : quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quae est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio. — Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est qui est ex causa creata, scilicet liberi arbitrii in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.

Le concours divin à l'acte physique du péché dont parle ici saint Thomas n'est pas seulement un *concours simultané* comme celui qu'admettra Molina, et semblable au concours de deux hommes tirant un navire; il n'y a là, en effet, que deux causes partielles (*partialitate causæ non effectus*, comme dit Molina), c'est-à-dire deux *causes coordonnées* plutôt que subordonnées dans leur causalité. Pour saint Thomas, la cause seconde n'agit que prémué par la cause première, tandis que aucun des deux hommes qui tirent le navire ne meut l'autre. S'il y avait seulement un concours *simultané*, Dieu ne serait pas *cause* de l'acte physique du péché comme action, car la cause n'accompagne pas seulement son effet, mais le précède au moins d'une priorité de nature et de causalité.

Si donc ce concours divin n'est pas seulement simultané, il est une *prémotion*, disent les thomistes, et même, en un sens qu'il importe de préciser, il est une *prémotion prédéterminante*, quoique non nécessitant; mais la prédétermination ne doit pas s'entendre ici de la même manière que lorsqu'il s'agit de l'acte bon et salutaire.

Pour le bien entendre, il faut remarquer que cette motion divine suppose en Dieu un décret éternel, *positif* et *effectif* quant à l'entité physique du péché, et *permissif* quant à la déficience qui provient seulement, nous l'avons vu, de la cause défectible et déficiente. Indépendamment de ce double décret éternel de Dieu, le péché était seulement *possible*, mais il n'était pas *futur*, ni futur conditionnel, ni futur absolu. Par exemple, si, de toute éternité, Dieu ne l'avait pas permis, le péché de Judas ne serait pas arrivé; il eût été seulement possible. Mais Dieu ayant, de toute éternité, permis qu'il arrivât de telle façon, en tel lieu et à telle heure, il devait *librement* et *infailliblement* arriver à cette heure et non pas avant, en cette forme de malice et non pas en une autre forme. Voir plus haut, p. 337. Le péché de Judas supposait donc un décret éternel *positif* quant à l'entité physique de l'acte, *permissif* quant à la déficience. Et il en est de même de tout péché qui arrive dans le temps.

* * *

A ce décret éternel correspond une motion divine, par laquelle Dieu est cause première de l'acte physique du péché comme être et comme action. Cette motion divine peut être prédéterminante, mais d'une façon différente de celle qui porte à l'acte

bon et salutaire, car elle dépend d'un décret éternel qui n'est pas seulement positif et effectif, mais permissif.

Cela s'explique mieux si l'on remarque que la motion divine *quoad exercitium*, quant à l'exercice de l'acte, suppose la motion objective ou proposition de l'objet. Si cette dernière est défectueuse, en tant que telle elle ne vient pas de Dieu, mais d'un mauvais conseiller ou de la concupiscence. Dieu ne peut même pas conseiller l'acte physique du péché; ce conseil objectif ne pourrait pas faire abstraction de la malice de l'acte. Dans le cas de l'acte bon, au contraire, la motion objective prérequise est bonne et provient toujours de Dieu, au moins comme cause première.

La motion objective défectueuse étant posée, intervient une certaine *inconsidération* du devoir de la part de celui qui va pécher, inconsidération permise par Dieu, mais nullement causée par lui, et inconsidération au moins virtuellement volontaire, car elle est le fait de celui qui *pourrait* et *devrait* *considérer* la loi divine, si non toujours, du moins avant d'agir. C'est ensuite seulement, selon une postériorité de nature sinon de temps, que vient l'influx divin qui porte la volonté à l'acte physique du péché, influx qui, comme pour l'acte bon, s'étend au *mode libre* de notre choix et ne le violente nullement.

* * *

Aussi les thomistes tiennent-ils communément que *Dieu ne détermine pas à l'acte matériel ou physique du péché avant que la volonté créée ne se soit, par sa défaillance, déterminée d'une certaine manière*

au formel du péché. La motion objective précède en effet, d'une priorité de nature la motion efficiente; on ne peut vouloir à vide, mais seulement un objet proposé; et, ici, dans l'acte du péché, la motion objective défectueuse, accompagnée de l'inconsidération du devoir, précède la motion divine efficiente, qui porte à l'acte physique du péché. En d'autres termes, Dieu ne meut à l'acte physique du péché qu'une volonté déjà mal disposée par sa propre défaillance. Ainsi Jésus dit à Judas, qui se dispose à pécher et s'y complaît : « Ce que tu fais, fais-le vite. » *Joa.*, XIII, 27. Le Seigneur n'ordonne, ni ne conseille, il permet l'accomplissement du crime prémedité (cf. saint Thomas, *In Joa.*, c. XIII, lect. 5), encore faut-il qu'il permette ce mal en le réprouvant; autrement il n'arriverait pas.

L'inconsidération du devoir, dont nous venons de parler, et que saint Thomas a spécialement notée à propos du péché de l'ange (I^a, q. LXIII, a. 1, ad. 4^{um}), est-elle vraiment volontaire et coupable? Certainement, car, comme l'explique encore saint Thomas dans le *De malo*, q. 1, a. 3, fin, bien que nous ne puissions pas et ne devions pas toujours actuellement considérer la loi divine, la faute commence lorsque nous commençons à vouloir et à agir sans la considération de la loi, que nous pourrions et devrions alors considérer. De plus, comme la volonté est naturellement inclinée au vrai bien, elle ne se porterait pas vers le bien apparent qui est un mal, sans s'être préalablement détournée, au moins virtuellement, du vrai bien, en ne nous portant pas à le considérer quand il le faut. Il y a là une *résistance à la grâce suffisante*, dans laquelle la grâce efficace nous était virtuellement *offerte*, comme le fruit dans la fleur; et, à cause de cette résistance, Dieu

pourra librement nous *priver* de la grâce efficace, privation qui sera une *peine*, et qui *suivra* d'une postériorité de nature l'inconsidération volontaire, commencement du péché, tandis que la simple permission divine la précédait. Cf, Saint Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 14, 2^{um}. Nous avons plus longuement expliqué ailleurs ce point de doctrine : *Dieu*, 5^e éd., pp. 690, 697 et *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel*, Paris 1934, p. 306-309.

Tel est l'enseignement commun des thomistes, comme on peut s'en rendre compte par leurs commentaires sur la *Somme* de Saint Thomas, I^a, q. XIX, a. 8, et I^a-II^a, q. LXXXIX, a. 2. Voir surtout Jean de Saint-Thomas, *In I^am*, q. XIX, disp. V a. 5 et 6.

* *

Il faut noter enfin que la pré-détermination à l'acte physique du péché ainsi expliquée n'est pas quelque chose de premier dans la doctrine thomiste relative aux décrets divins et à la motion divine, c'est seulement quelque chose de secondaire et de conséquent, d'ordre philosophique. Ce qu'il y a de premier en cette doctrine c'est que les décrets divins, relatifs à nos actes salutaires, sont efficaces par eux-mêmes et non par la prévision de notre consentement. En d'autres termes, ce qu'il y a de premier, c'est le principe de préférence : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » I^a, q. XX, a. 3. Tout le reste est secondaire. Il est clair par ailleurs que cette vérité a un rapport étroit avec la vie intérieure : elle est avec le dogme de la création *ex nihilo* le fondement de l'humilité chrétienne. Si l'on veut réfléchir à cette vérité et

à sa portée dans l'ordre de la vie intérieure, tout orgueil vient se briser contre elle. C'est la vérité qui délivre.

3^o *Objections soulevées*

Examinons seulement les principales objections soulevées contre la prémotion relative à l'acte physique du péché.

1. Celui qui meut de façon efficace et déterminée à l'acte du péché, a-t-on dit, est cause du péché. Or, selon les thomistes, Dieu meut de la sorte, il est donc cause du péché.

La majeure serait vraie si cette motion efficace ne pouvait rendre raison de l'être de l'action, sans rendre raison de sa malice. En réalité, comme disent les thomistes *motio divina præscindit a malitia*. C'est ce qu'a dit saint Thomas lui-même, I^a, II^æ q. LXXXIX, a. 2, ci-dessus p. 363.

* * *

2. On insiste : mais Dieu meut à l'acte, tel qu'il procède de la volonté; or l'acte du péché, tel qu'il procède de la volonté, est mauvais, *non præscindit a malitia*. Donc, dans cette doctrine, Dieu meut à l'acte mauvais comme tel.

Les thomistes répondent : Dieu meut à l'acte tel qu'il procède *effectivement*, de la volonté, oui; tel qu'il procède *défectivement* non, car la déficience relève seulement de la cause défectible et déficiente.

Peu importe que la réalité physique de l'acte peccamineux et son désordre moral ou sa malice soient *inséparables*, car cette malice ne saurait tomber sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine.

Et il n'y a rien de plus précis et de plus précisif, si l'on peut dire, que l'objet adéquat et formel d'une puissance; c'est ce qui lui permet d'atteindre dans une réalité matérielle uniquement ce qui la concerne et pas le reste. Ainsi, dans un fruit, la vue n'atteint que la couleur, et non pas l'odeur ou la saveur; et comme l'odeur ne tombe pas sous l'objet de la vue, le désordre moral, ou la malice, ne tombe pas sous l'objet adéquat de la puissance divine indéfectible. Même si, par impossible, il le voulait, Dieu ne pourrait pas être cause directe ou indirecte du péché, c'est-à-dire du désordre moral qui s'y trouve. De même encore, en tout ce qui est vrai et bon, l'intelligence atteint le vrai et non le bien, quoiqu'ils ne soient pas réellement distincts; à plus forte raison, la causalité divine peut-elle atteindre l'être physique du péché sans atteindre sa malice morale, qui est d'un autre ordre.

* * *

3. On insiste encore : dans le thomisme, le pécheur n'est pas responsable de sa faute, car la grâce suffisante qu'il reçoit lui donne seulement de *pouvoir* observer les préceptes et non pas de *les observer de fait*, comme Dieu le demande.

Certes, la grâce suffisante par elle seule ne donne pas d'observer de fait les préceptes, mais elle est *suffisante dans son ordre*, comme on dit : le pain est suffisant pour se nourrir, encore faut-il le digérer; l'intelligence naturelle est suffisante pour connaître certaines vérités, encore faut-il qu'elle les recherche méthodiquement pour y parvenir; la passion du Christ suffit à nous sauver, encore faut-il que ses mérites nous soient appliqués par les sacrements

ou de quelque autre manière. Saint Thomas, III^a, q. LXI, a. 1, ad 3^{um}.

De plus, la grâce suffisante contient virtuellement la grâce efficace qui nous est offerte en elle, comme le fruit dans la fleur. Même les thomistes les plus rigides, comme Lemos et Alvarez disent : *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo nobis offert auxilium efficax*. Le fruit est offert dans la fleur, encore faut-il qu'elle ne soit pas détruite par la grêle, pour que le fruit arrive à se former. De même, la grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante, mais nous devons être attentifs à ne pas résister à cette dernière, *résistance* qui viendrait uniquement de nous, non de Dieu, et qui pourrait nous priver de la grâce efficace offerte. Les thomistes ajoutent communément : toute grâce actuelle qui est efficace par rapport à un acte salutaire imparfait, comme l'attrition, est suffisante par rapport à un acte plus parfait, comme la contrition, et, si elle n'est pas suivie de résistance coupable de notre part, la grâce efficace de la contrition nous sera donnée.

Cette grâce efficace est ainsi en notre pouvoir non pas certes comme une chose que nous pouvons produire, mais comme un don qui nous serait accordé, si notre volonté ne résistait pas à la grâce suffisante. Ainsi le concile de Trente, sess. VI, can. XIII enseigne : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiae defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*. Denz., n. 806. La grâce suffisante qui invite à la conversion peut ainsi aller fort loin; on s'en rend compte si l'on pense à ce que fit Notre Seigneur pour empêcher Judas de se perdre. C'est manifestement par sa faute qu'il s'est perdu. Le plus grand outrage qu'on puisse faire à Dieu, c'est de penser qu'il n'est pas assez bon pour pardonner. Dieu ne

commande jamais l'impossible, et il nous dit de faire ce que nous pouvons, et de lui demander la grâce pour accomplir ce que par nous-mêmes nous ne pouvons pas.

4. On fait une dernière instance : pour que l'homme *ne résiste pas* à la grâce suffisante, mais y consent, la grâce efficace est requise, selon les thomistes. Et donc, si l'homme *résiste*, c'est parce qu'il n'a pas reçu la grâce efficace qu'il lui fallait. Si, en effet, la collation de la grâce efficace est cause de la non-résistance, qui est un bien; sa non-collation est *cause de la résistance*, qui est un mal. C'est une application de l'axiome : *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*, le lever du soleil est cause du jour, le coucher du soleil cause de la nuit.

A cela, il faut répondre, disent les thomistes, que cet axiome s'applique dans le cas d'une cause unique comme le soleil présent ou absent, mais non pas dans le cas de *deux causes* dont *l'une est absolument indéfectible et l'autre défectible*. Ainsi la collation de la grâce efficace est cause de l'acte salutaire, même de la non-résistance qui, étant un bien, doit provenir de l'auteur de tout bien; tandis que la non-collation de la grâce n'est *pas cause* de l'omission de l'acte salutaire. Cette omission est une défaillance, qui procède uniquement de notre propre défectibilité et nullement de Dieu. Elle ne procéderait de lui que s'il était tenu, s'il se devait à lui-même de nous conserver toujours dans le bien, et de ne pas permettre qu'une créature défectible défaillie quelquefois. Or, il peut le per-

mettre pour un bien supérieur, comme la manifestation de sa miséricorde et de sa justice. Ainsi, il est vrai de dire : l'homme est *privé* de la grâce efficace, *parce qu'il a résisté à la grâce suffisante*; tandis qu'il n'est pas vrai de dire : l'homme résiste ou péche parce qu'il est privé de la grâce efficace; il résiste par sa propre défectibilité, à laquelle Dieu n'est pas tenu de porter remède; il n'est pas tenu de faire qu'une créature défectible ne défaillie jamais. *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Os., XIII. L'homme, qui est impuissant par lui-même et par lui seul à faire le bien salutaire, *se suffit à lui-même pour défaillir.* Cf. concile d'Orange, can. 20 et 22, Denzinger, n. 193, 195.

5. Quelques-uns ont encore insisté en disant : comment prétendre qu'au moment du *premier péché*, par lequel un juste s'éloigne de Dieu, la grâce efficace lui est refusée pour une faute antérieure ou pour une résistance concomitante? Loin de précéder le refus divin du secours efficace, la résistance le suit; et, dès lors, le pécheur n'est pas responsable.

Selon saint Thomas, il n'est pas nécessaire que la défaillance humaine initiale précède le refus divin de la grâce efficace, selon une priorité de temps; il suffit d'une priorité de nature. Et, ici, s'applique le principe de la relation mutuelle des causes, qui se vérifie partout où interviennent les quatre causes : *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.* Saint Thomas, I^a-II^æ, q. CXIII, a. 8, ad 1^{um}, invoque ce principe général pour montrer que dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indi-

visible, la rémission du péché *suit* l'infusion de la grâce dans l'ordre de la causalité formelle et efficiente, tandis que la libération du péché *précède* la réception de la grâce sanctifiante, dans l'ordre de la causalité matérielle. Comme le dit, *ibid.*, saint Thomas : « Le soleil par sa lumière chasse les ténèbres, ainsi l'illumination *précède* la disparition de l'obscurité, mais d'autre part, l'air cesse d'être obscur *avant* de recevoir la lumière, selon une priorité de nature, bien que tout se fasse au même instant. Et, comme l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont l'*œuvre de Dieu* qui justifie, il faut dire *purement et simplement* que l'infusion de la grâce *précède* la rémission du péché, bien que du côté de l'homme justifié, la délivrance du péché précède la réception de la grâce. »

Or, si la justification s'explique ainsi par le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, il doit en être de même de la perte de la grâce, qui est l'inverse de la conversion, *eadem est ratio contraria*. Comme le montre Jean de saint Thomas, *Cursus theologicus*, in I^{am}, q. XIX, disp. V, a. 6, n. 61, au moment où l'homme péche mortellement et perd la grâce habituelle, *sa défaillance*, dans l'ordre de causalité matérielle, *précède le refus* que Dieu lui fait de la grâce actuelle efficace et en est la raison. D'un autre point de vue, toutefois, la défaillance, même initiale, suppose *la permission divine* du péché, et ne se produirait pas sans elle. Mais, à l'opposé de la justification, le péché comme tel est *l'œuvre de la créature défective* et non l'*œuvre de Dieu*; il est donc vrai de dire purement et simplement (*simpliciter* au sens scolastique, opposé à *secundum quid*) : le péché précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace. En d'autres

termes, « Dieu n'abandonne pas les justes, s'il n'est abandonné par eux » comme le dit le concile de Trente, sess. vi, c. xi; il ne leur retire la grâce habituelle que pour un péché mortel, et la grâce actuelle efficace que pour une résistance au moins initiale à la grâce suffisante.

Il importe ici, de noter attentivement contre Calvin, ainsi que nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, que la soustraction divine de la grâce, *subtractio gratiæ* dont parle saint Thomas, I^a-II^æ, q. LXXIX, a. 3, dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché, car cette soustraction divine est une *peine* (cf. *ibid*); toute peine suppose une *faute* au moins initiale, laquelle ne se produirait pas sans une *permission divine*, qui n'est point du tout sa cause, mais condition *sive qua non*. On évite ainsi la contradiction, et l'on maintient le mystère là où il est, disent les thomistes, au lieu de le déplacer.

CONCLUSION

Il reste ici un clair-obscur incomparablement plus beau que ceux que nous admirons dans les œuvres des plus grands peintres. Il est absolument clair, d'une part, que *Dieu ne peut vouloir le mal*, qu'il ne peut être en aucune façon ni directe ni indirecte *cause du péché*. Nous sommes même beaucoup plus sûrs de la rectitude absolue des intentions divines que de la droiture de nos intentions les meilleures. Il est également certain par suite que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, ce serait contraire à sa justice et à sa bonté. Il veut donc rendre l'accomplissement de ses préceptes et le salut réellement possibles à tous.

D'autre part, il est absolument incontestable que *Dieu est l'auteur de tout bien*, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire, autrement ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il s'ensuit, comme le dit, après saint Augustin, saint Thomas, que *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu*; loi universelle qui s'applique à l'état d'innocence comme à l'état présent, et à tout acte bon, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, seulement commencé ou continué. Ce principe de préférence qui domine tous ces problèmes, contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de l'efficacité de la grâce dont parle Notre-Seigneur en disant des élus que « personne ne pourra les ravir de la main de son Père ». Joa, x, 29.

* * *

Comment ces deux grands principes, si certains chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de préférence, se concilient-ils intimement? La réponse est celle de saint Paul aux Romains, xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei...*! Il faut toujours y revenir : nulle intelligence créée, humaine ou angélique, ne peut voir l'intime conciliation de ces deux principes avant d'avoir reçu la vision béatique. Voir cette intime conciliation, en effet, ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la Déité, dans la vie intime de Dieu, dans ce qui est absolument inaccessible et ineffable en lui.

Et même, plus ces deux principes à concilier

deviennent évidents pour nous, plus, par contraste, apparaît obscure, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la Déité en laquelle ils s'unissent. En ce clair-obscur supérieur, il importe de ne pas nier le clair à cause de l'obscur, ce serait mettre l'absurdité à la place du mystère; il importe aussi de laisser le clair et l'obscur là où ils sont, ils se font ainsi admirablement valoir. Laissons le mystère à sa vraie place, et nous saisirons de mieux en mieux qu'il doit être, au-dessus de tout raisonnement, de toute spéculation théologique, objet de contemplation surnaturelle, de cette contemplation qui procède de la foi éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence. Nous entreverrons ainsi que ce qu'il y a de plus élevé en Dieu c'est précisément ce qui reste pour nous plus obscur, ou inaccessible à cause de la faiblesse de notre regard. En cette contemplation, la grâce, par un instinct secret, nous tranquillise sur la conciliation intime de l'infie justice, de l'infie miséricorde et de la souveraine liberté, et elle nous tranquillise précisément parce qu'elle est elle-même une participation de la Déité ou de la vie intime de Dieu. C'est à cette contemplation que, sous peine de perdre en grande partie sa raison d'être, doit nous conduire la spéculation théologique sur la motion divine. Alors, tout se simplifie et l'on comprend que l'obscurité à laquelle on aboutit n'est pas celle de l'incohérence ou de l'absurde, mais celle qui provient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux. (1)

(1) La bibliographie relative aux questions traitées en cet ouvrage serait immense, si elle voulait être complète. Nous en avons indiqué le principal au cours des divers chapitres et plus particulièrement p. 322; nous y avons mentionné notamment les ouvrages du P. Dummermuth, du P. del Prado, de J. Ude, les travaux du P. Guillermin O. P. et les controverses plus récentes de 1924 à 1927.

Pour revenir à la prédestination, rappelons en terminant que la gratuité de la prédestination, dans l'ordre d'intention où la fin est voulue avant les moyens, n'empêche pas que, dans l'ordre d'exécution, les moyens soient réalisés avant l'obtention de la fin; ici les mérites sont nécessaires chez l'adulte avant la bénédiction éternelle qui les couronne. Aussi, dans cet ordre d'exécution, le Seigneur dit-il à des âmes dociles et généreuses : « Ne me refuse rien, ainsi mes grâces pourront librement suivre leur cours. — Je veux que tu ne me refuses rien, pour n'avoir rien, moi, à te refuser. Tu es à moi pour toujours. »

Comme nous avons commencé cet ouvrage par exposer la position de saint Augustin et son interprétation de l'Écriture, terminons par cette belle élévation qui se lit à la fin son livre *De dono perseverantiae*, c. 24 :

« *Qui gloriatur, in Domino gloriatur...* Non itaque simus in disputationibus prompti et in orationibus pigri. Oremus dilectissimi, oremus, ut Deus gratiae det etiam inimicis nostris, maximeque fratribus et dilectoribus nostris intelligere et confiteri post ingentem et ineffabilem ruinam, quâ in uno omnes cecidimus, *neminem nisi gratia Dei liberari*: eamque non secundum merita accipientium tanquam debitam reddi, sed tanquam veram gratiam nullis meritis præcedentibus gratis dari. Nullum autem est illustrius prædestinationis exemplum quam ipse Jesus... Qui hunc fecit ex semine David hominem justum, qui nunquam esset injustus, sine ullo merito præcedentis voluntatis ejus : ipse ex injustis facit justos, sine ullo merito præcedentis voluntatis ipsorum, ut ille caput, hi membra sint ejus... Qui fecit illum talem ut nunquam habuerit habiturusque sit voluntatem

malam, ipse facit in membris ejus ex mala voluntate bonam. Et illum ergo et nos prædestinavit, quia et in illo ut esset caput nostrum, et in nobis, ut ejus corpus essemus, non præcessura merita nostra, sed opera sua futura præscivit. Qui legunt haec, si intelligunt, agant Deo gratias; qui autem non intelligunt, orent ut eorum ille sit doctor interior *a cuius facie est scientia et intellectus.* »

Jésus fut prédestiné à être Fils de Dieu par nature, avant la prévision de ses mérites, car ceux-ci supposent sa personne divine et donc sa divine filiation. Or Il est l'exemplaire éminent de notre prédestination. Rendons lui grâces d'appartenir à son Église, d'être vivifiés par Lui. En Lui, avec Lui et par Lui, les élus rendront grâces éternellement à Dieu pour le don gratuit de leur prédestination, source de tous les bienfaits divins, qui les auront conduits à la vie éternelle. Ils reconnaîtront que lorsque le Seigneur récompense leurs mérites, Il couronne ses propres dons. Ils entendront pleinement le sens de ce que dit saint Paul aux Ephésiens, I, 3-12 : « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous bénit dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux ! C'est en lui qu'il nous a élus dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son (Fils) bien aimé. » C'est ce qu'avait dit Notre Seigneur lui-même : « *Mes brebis entendent ma voix... Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais... Nul ne peut les ravir de la main de mon Père. Mon Père et moi nous*

sommes un ». JEAN, X, 27-30. « Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée... Je leur ai fait connaître votre nom et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois moi aussi en eux », JEAN, XVII, 24. « Je prie pour ceux qui par leur prédication croiront en moi, pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous... Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un..., et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé », JEAN, XVII, 20-30.

* * *

Revenons pour finir à ce que nous disions dans l'avant-propos de ce livre.

Le Cardinal Newmann a remarqué qu'on a considéré au moyen-âge les grands mystères de la foi d'abord au point de vue de la contemplation infuse et de la poésie, dans la liturgie, puis à celui de la sagesse théologique, et qu'ensuite, à partir du XVI^e siècle, on est parfois un peu trop descendu au point de vue d'une prudence qui oublie l'élévation du plan divin et la profondeur de l'amour de Dieu, qui seul peut vivifier le tréfonds de notre volonté et la mouvoir *suaviter et fortiter*.

Le dernier effet de la prédestination est exprimé par la liturgie dans l'hymne des vêpres de la fête de la dédicace d'une église, en des vers d'une splendeur incomparable. Il y est parlé de la Jérusalem céleste construite avec des pierres vivantes, taillées par le ciseau salutaire, polies par les meurtrissures

et les coups, et disposées par les mains du Christ dans le saint édifice pour y demeurer toujours.

Urbs Jerusalem beata, Tunsionibus, pressuris
 Dicta pacis visio, Expoliti lapides
 Quæ construitur in cælis Suis coaptantur locis
 Vivis ex lapidibus, Per manus Artificis :
 Et Angelis coronata Disponuntur permansuri
 Ut sponsata comite : ... Sacris ædificiis.

Gloria et honor Deo
 Usquequaque altissimo,
 Una Patri, Filioque,
 Inclyto Paraclito,
 Cui laus est et potestas
 Per æterna sæcula. Amen.

APPENDICE I

LA GRACE INFAILLIBLEMENT EFFICACE ET LES ACTES SALUTAIRES FACILES

Nous reproduisons ici la substance d'une étude parue dans la *Revue Thomiste*, novembre 1925, mars 1926, relative à une opinion nouvelle qui fut alors proposée comme conforme à celle des thomistes Gonzalez et Massoulié. Pour connaître les détails de cette opinion nouvelle on peut se rapporter à ces deux articles de la *Revue Thomiste*, dont nous ne conservons ici que l'essentiel.

* * *

Une opinion nouvelle

On nous a demandé ce que nous pensons d'une interprétation de la doctrine thomiste de la grâce, qui vient d'être proposée.

Cette théorie se donne comme une extension de l'opinion de Gonzalez, Bancel, Massoulié, Réginald, sur la grâce suffisante. Tandis que la plupart des thomistes disent que la grâce suffisante donne seulement *la puissance* de bien agir, le *pouvoir prochain*, ceux-ci soutiennent qu'elle donne aussi une *impulsion* à l'acte bon; elle est même, selon eux, une *prémotion physique prédeterminante*, mais *faillible*, car elle ne surmonte pas *infailliblement*, comme la grâce efficace, *les obstacles*, qui peuvent venir de

la tentation ou du libre arbitre lui-même. Cette opinion ne se sépare de celle communément admise par les thomistes que pour mieux expliquer, dit-elle, la responsabilité du pécheur, son pouvoir réel de faire le bien et d'éviter le mal.

On la complétera peut-être dans cette ligne de la culpabilité, mais si l'on veut l'étendre dans la ligne du bien, des actes salutaires faciles, elle nous paraît se heurter à de graves difficultés.

Nous voudrions seulement rappeler ici que cette opinion de Gonzalez a été déjà longuement exposée et défendue dans la *Revue Thomiste* 1902, p. 654..., 1903, p. 20..., par le regretté Père Guillermin, O. P., qui en a pesé les avantages et les inconvénients et qui l'a comprise d'une façon très différente de celle qui nous est proposée aujourd'hui. Nous voudrions insister sur cette différence, ce qui permettra peut-être de mieux discerner ce qu'il peut y avoir de vrai et ce qui reste très discutable dans l'interprétation nouvelle.

On ne nous dissimule pas qu'une légère modification apportée à la doctrine communément admise par les thomistes sur la distinction de la grâce efficace et de la grâce suffisante entraînera des modifications sur tous les autres points : Prescience, Providence, Prédestination, Réprobation. Mais on cherche à nous persuader que les modifications proposées ne peuvent changer la substance même de la doctrine thomiste, mais seulement quelques accidents qui viendraient d'une conception trop étroite, qui fut surtout, paraît-il, celle de Lemos et d'Alvarez. L'arbre resterait le même, ses feuilles changerait.

On nous propose donc de revenir à l'opinion de Gonzalez, Bancel, Massoulié, Réginald, d'après laquelle la grâce suffisante donne non seulement le

pouvoir prochain de bien agir, mais une impulsion qui incline activement à l'acte bon. Cette grâce suffisante est, disons-nous, selon ces auteurs, une *prémotion physique prédéterminante faillible*, qui porte à l'acte bon, mais qui diffère cependant de la grâce infailliblement efficace en ce sens qu'elle ne surmonte pas *les obstacles* qui peuvent se présenter.

On voudrait étendre cette théorie jusqu'à dire qu'il arrive souvent que *cette grâce suffisante* (impulsive) *fait poser de fait des actes salutaires faciles*, comme l'attrition ou une prière encore imparfaite. Par suite, *la grâce infailliblement efficace ne serait pas nécessaire pour ces actes salutaires faciles*, mais seulement pour les actes salutaires difficiles comme la contrition parfaite distincte de l'attrition.

Ces actes salutaires faciles ne presupposent nécessairement, nous dit-on, qu'une *motion divine faillible*, et antérieurement un *décret divin faillible* lui aussi.

Aussitôt surgit cette objection dans l'esprit de la plupart des thomistes qui lisent cet exposé : Mais comment Dieu peut-il *connaître infailliblement* de toute éternité *dans un décret faillible* l'acte libre d'attrition qui sera posé dans le temps par tel pécheur, dans telles circonstances déterminées ? Remarquons que la question se pose non seulement pour les prédestinés, mais pour les non prédestinés, qui dans le cours de leur vie font des actes d'attrition.

Dira-t-on que Dieu connaît infailliblement cet acte libre d'attrition en tant qu'il est présent dans son *éternité*, qui embrasse tous les temps. Mais cet acte libre n'est *présent dans l'éternité*, plutôt que l'acte libre contraire, *qu'à raison d'un décret divin*, autrement il y serait au même titre que les vérités nécessaires, et nous tomberions dans le fatalisme. La prévision précède ou non le décret, il n'y a pas de milieu.

Si donc le décret divin, portant sur l'attrition future, est *faillible*, Dieu ne peut connaître *infailliblement* cet acte libre, à moins de recourir à la théorie moliniste de *la science moyenne*. Or l'opinion nouvelle écarte absolument la science moyenne, à cause des contradictions qu'elle implique : la science divine, cause des choses, ne peut être *passive* à l'égard des futurs libres conditionnels.

Il semble bien, dans l'interprétation nouvelle qu'on nous propose, qu'il puisse arriver qu'avec *la même* grâce suffisante (impulsive) tel pécheur fasse l'acte d'attrition et tel autre pas, de sorte que celui qui le fait ne serait *pas plus aidé* que l'autre. Comment concilier cette conclusion avec la doctrine de saint Thomas in *Matth.*, xxv, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur indiget altiori causa. » Item in *Epistolam ad Ephes.*, iv, 7. Item *Quis enim te discernit, quid habes, quod non accepisti?* » (I Cor., iv, 7). Cf. I^æ II^æ, q. 112, a. 4 : « Prima causa hujusce diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat... »

Si, de deux pécheurs placés dans les mêmes circonstances, celui-ci *sans être plus aidé que l'autre* évite de poser un obstacle, que l'autre pose, et fait l'acte d'attrition que l'autre ne fait pas, *ne se discerne-t-il pas lui-même?* Et s'il fait l'acte d'attrition sans la grâce *infailliblement efficace*, pourquoi ne ferait-il pas aussi, sans elle, l'acte plus difficile de contrition? *Plus et minus non diversificant speciem.* Où commence le plus difficile qui exigerait la grâce efficace? Qui le dira? (1)

(1) L'assimilation qu'on veut faire entre *la motion générale et la grâce suffisante*, *la motion spéciale et la grâce efficace*, nous paraît contraire non seulement à l'interprétation généralement reçue chez les thomistes, mais au texte de saint Thomas de *Veritate*, q. 24, a. 14, sur lequel ces thomistes fondent leur manière de voir; cf. BILLUART, *de Gratia*, diss. III, a. 2, n. 8.

Ne sommes-nous pas ainsi conduits à une doctrine qui aurait pour les actes salutaires faciles les principales difficultés du Molinisme et pour les actes salutaires difficiles toutes les obscurités du thomisme (1).

Cette objection se présente immédiatement à l'esprit à la lecture de l'opinion nouvelle.

Pour accepter cette opinion, il suffit, nous dit-on, d'admettre que la grâce *infailliblement efficace* n'est pas nécessaire pour éviter pendant quelque temps de poser des obstacles à la grâce suffisante qui porte aux actes salutaires faciles. — Mais ne pas y poser d'obstacle à l'instant où l'attrition est obligatoire, ce serait poser cet acte sans la grâce efficace.

Il resterait toujours en outre l'objection relative à la prescience. Comment, dans un décret *faillible*, Dieu peut-il prévoir *infailliblement* que tel homme *ne posera pas d'obstacle* à la grâce, *sans être plus aidé* que tel autre qui le posera? Au moins faut-il admettre qu'il y a, dans le second cas, et non dans le premier, un décret *permissif*, qui permet la résistance ou défaillance. Et alors dans le premier cas où cette résistance n'a pas lieu, le décret divin n'est-il pas *infailliblement efficace*, s'il décide d'accorder une motion physique pré-déterminante qui porte à l'acte second, sans permission concomitante d'aucune défaillance actuelle? On reviendrait ainsi à la doctrine commune des thomistes.

Il n'est pas inutile de rappeler comment le P. Guillermin a entendu *différemment* l'opinion de

(1) Cf. DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 423. Item Schifini, citatus ibid. Quant à l'opinion de saint Alphonse, elle est conçue du point de vue moral et non du point de vue métaphysique, ontologique, où se place saint Thomas dans l'élaboration de sa doctrine de la grâce. Ce sont des plans différents.

Gonzalez, qu'il soutenait aussi, sans en cacher les côtés faibles (1).

**

La véritable opinion du thomiste Gonzalez

La proposition selon laquelle : *la grâce infailliblement efficace* n'est pas nécessaire pour *les actes libres salutaires faciles*, loin d'avoir été soutenue par le P. Guillermin dans l'exposé et la défense de l'opinion de Gonzalez, a été combattue par lui, et, selon lui, par Gonzalez lui-même et ses successeurs.

Le P. Guillermin écrit (*Rev. Thomiste*, ann. 1903, p. 23 ss.) en se posant par manière d'objection la doctrine que soutient aujourd'hui l'opinion nouvelle : « Autre objection : sans doute, le libre arbitre de la créature ici-bas est toujours défectible. Mais, nous dit-on, il ne s'ensuit pas qu'il doive toujours défaillir, toujours opposer un obstacle à la motion de la grâce suffisante qui incline activement au bien. Pourquoi donc, au moins quelquefois, le libre arbitre ne ferait-il pas l'acte bon avec la seule grâce suffisante qui apporte tout le nécessaire pour bien agir ? Et ainsi il pourra arriver, sinon toujours, *au moins quelquefois*, que *la grâce suffisante*, comme l'enseignent les Molinistes, devienne efficace sans avoir subi aucune modification intrinsèque, et par cela seul que le libre arbitre se sera déterminé de lui-même à donner son consentement ou du moins à n'opposer aucun obstacle à la motion suffisante. »

« Nous répondons, écrit le P. Guillermin. Évidemment de ce que le libre arbitre a toujours le pouvoir

(1) Sur ces côtés faibles, voir HUGON, *de Gratia*, p. 356; on ne conçoit guère une motion physique prédéterminante qui soit défectible.

de défaillir, on ne peut pas conclure : donc il défaillira toujours, il mettra toujours obstacle à la motion de la grâce. Mais voici une conclusion que l'on peut légitimement tirer. Puisque le libre arbitre défectible peut toujours et en tout défaillir, s'il le veut, et mettre obstacle au bien, *jamais*, en aucune circonstance donnée, *il ne sera absolument et infailliblement certain qu'en fait il ne mettra pas obstacle au bien, à moins qu'une force préservatrice n'empêche sûrement cet obstacle de se produire ou ne l'écarte efficacement s'il se produisait*. Sans cette grâce préservatrice ou victorieuse des obstacles, il pourra bien être possible, probable même, qu'en tel cas le libre-arbitre ne mettra pas obstacle à la motion de la grâce suffisante, il pourra même être moralement certain que, dans une longue série d'actes, il arrivera une fois ou l'autre que le libre arbitre ne mettra aucun obstacle. Mais pour que, en tel cas concret, il soit *infailliblement certain* que le libre arbitre *malgré sa défectibilité posera l'acte bon*, il est *indispensable*, je le répète, qu'un secours de Dieu empêche ou écarte efficacement tout obstacle et toute défection. Or les plans de Dieu ne peuvent pas subir d'aléa, et sa science, qui connaît éternellement tous les êtres, y compris les futurs libres, — et qui les connaît, disent les thomistes, dans sa causalité divine, — ne peut pas être une connaissance purement conjecturale. La grâce suffisante qui, en mouvant au bien, n'écarte pas tout danger d'empêchement ou de résistance, ne pourra donc fournir un fondement certain à la prescience infaillible de Dieu. *Seule la grâce efficace qui fait poser l'acte libre « inimpedibiliter » assure ce fondement* (1).

(1) Par là le P. Guillermin et les thomistes, dont il défend l'opinion, évitent la science moyenne. Mais comment l'éviter

« Mais ce n'est pas seulement pour sauver la certitude infaillible de la science divine que nous concluons à *l'intervention de la grâce efficace par elle-même dans la production effective de TOUT acte bon*, c'est encore pour une autre raison plus directe et plus immédiate (2).

« Il nous paraît nécessaire d'accorder que Dieu, par son action divine, atteint tous les êtres avec tous leurs modes d'être et suivant toutes les conditions de leur existence. Saint Augustin rend à la grâce de Dieu cet hommage : « Si mes péchés ont disparu « comme la glace qui fond, c'est à votre grâce et « à votre miséricorde que je l'attribue, Seigneur. « C'est pareillement à votre grâce que j'attribue d'avoir « évité tous les péchés (quaecumque) que je n'ai pas « commis. En effet de quel mal n'étais-je pas capable ? « Je regarde comme m'ayant été remises et les fautes « que j'ai spontanément commises et toutes celles dont « votre protection m'a préservé » (*Confess.*, I. II, c. 7).

« De même nous pouvons dire, continue le P. Guillermin : avec la seule grâce suffisante, et sans la grâce efficace qui écarte en fait la résistance possible, il n'est pas nécessaire que le libre-arbitre résiste, et il ne lui est pas impossible de poser effectivement l'acte bon; *mais toutefois lorsque la résistance, toujours possible à une volonté défectible, ne vient pas s'opposer à la motion de la grâce, ce n'est pas sans une intervention spéciale de la miséricorde divine dont l'action dirige et pénètre tout ce qui arrive dans l'ordre du bien...*

si l'on concède que la grâce infailliblement efficace n'est pas nécessaire pour poser de fait (ou même seulement pour continuer de fait) les actes libres salutaires faciles, comme l'attrition... et la prière imparfaite ?

(2) Remarquer que la raison qui va être donnée vaut non seulement pour les actes salutaires difficiles, mais pour les faciles.

« Les décrets de Dieu ne présupposent pas notre choix; ils le précèdent, et quand il s'agit d'un acte bon qui mène au salut, ces décrets de Dieu sont cause positive et active. Et j'ajoute qu'il ne suffirait pas d'une intervention, d'une protection divine, tout extérieure, éloignant les occasions ou atténuant les tentations; car, même avec une grâce suffisante plus forte et une tentation plus faible, il peut encore arriver que la volonté, puisqu'elle reste libre et défectible, résiste à la grâce et qu'elle accepte la tentation. Seule une action intérieure, déterminant efficacement le libre-arbitre, écartera infailliblement la résistance et le choix de l'acte contraire... Seule la grâce efficace a la vertu d'écartier victorieusement les obstacles. » — Cf. I^a II^a, q. 109, a. 9.

Voilà comment le P. Guillermin, en exposant et soutenant cette opinion de Gonzalez, montre qu'elle peut éviter de tomber dans les contradictions qu'implique la science moyenne de Molina (1).

* * *

Mais ce n'est pas seulement le P. Guillermin qui parle ainsi, c'est Gonzalez lui-même, Disp. LVIII, sect. III; il répond à la même difficulté en disant : « *Necessaria est gratia efficax ut verificetur quod in re ponitur noster consensus*, non vero necessaria est ut voluntas nostra habeat potestatem liberam et expeditam ad illum eliciendum si velit... Dicitur necessarium esse ad consensum nostrum *id sine quo*

(1) Le P. Guillermin l'évite aussi, *ibid.*, p. 27, pour la prescience du péché, par la distinction classique chez les thomistes du décret permissif du désordre contenu dans l'acte du péché et du décret positif qui porte sur l'être physique de l'acte du péché. Nous ne voyons pas l'avantage qu'il y a à substituer à cette distinction celle du décret comme décret et du décret comme éternel.

de facto noster consensus NUMQUAM est, quamvis sine illo libere et expedite possit esse, si voluntas nostra vellet (1). » Or le *consentement libre*, dont il est ici parlé, se trouve non seulement dans des actes dit *difficiles*, comme la contrition, mais aussi dans des actes libres salutaires, dits *faciles*, comme l'attrition ou la prière imparfaite, et dans la continuation de ces actes.

Bancel maintient aussi que la grâce efficace est nécessaire pour tout acte libre salutaire, bien que l'agir ne répugne pas à la grâce suffisante : « *Quamvis enim, si gratia sit solummodo sufficiens, infallibile sit quod homo cum ipsa non agat, ipsum tamen agere non repugnat ejus essentiae (2).* »

Massoulié parle de même (3) lorsque, en défendant l'opinion de Gonzalez de Albeda, il montre qu'elle peut éviter les inconvénients de la science moyenne.

Gonzalez dit expressément lui-même : « *Quarto dico, ex duobus aequaliter tentatis, ille qui consentit Spiritui Sancto semper est majori intrinseca gratia præveniente præparatus, quam ille qui consentit diabolo (4).* C'est le principe de préférence : nul n'est meilleur s'il n'est plus aimé de Dieu. I^a q. 20, a. 3 et 4. — *Quid habes quod non accepisti? Quis enim te discernit?*

* *

(1) Cité par le P. Guillermin, *Revue Thomiste*, 1903, p. 26, n. 1.

(2) BANCEL, *Brevis univ. Theologie cursus*, t. II, tract. IV, q. 4, a. 4, — IV, p. 381; cité par le P. Guillermin, *Rev. Thomiste*, 1902, p. 662.

(3) *Divus Thomas sui interpres*, t. II, diss. III, q. 6, a. 2, p. 213, éd. de Rome 1709.

(4) *In Comment.* in I^{am}, q. 19, a. 8, disp. LVIII, 1637, t. II, p. 97. Voir *ibid.*, pp. 86, 42, 54, 55, 60-67, 83, 87. Il maintient toujours l'universalité du principe de préférence : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior (etiam per actum facilem) si non magis diligenter et adjuvaretur a Deo.*

On invoque certains textes de Gonet, qui s'opposeraient, dit-on, à ce qu'affirme Lemos et Alvarez sur la nécessité de la grâce infailliblement efficace pour tout acte salutaire même facile; mais lorsque nous lisons intégralement ces textes chez Gonet lui-même, nous voyons qu'il parle exactement comme Alvarez, et que la *grâce suffisante*, dont il est question, est dite *SUFFISANTE*, non pas par rapport à l'acte imparfait *d'attrition*, mais *PAR RAPPORT A L'ACTE PARFAIT DE CONTRITION*. Alors toute difficulté s'évanouit, car la grâce, dite suffisante par rapport à la contrition, est *INFAILLIBLEMENT EFFICACE PAR RAPPORT A L'ATTRITION*. Et cette doctrine nous la trouvons non seulement chez Lemos, Alvarez, del Prado, non seulement chez Gonet, mais même chez Massoulié et chez tous les thomistes que nous avons consultés en allant voir dans leur contexte les citations fragmentaires qui sont invoquées.

Par exemple Gonet dit, *De voluntate Dei*, disp. 4, n° 147 : « *Sub nomine auxilii Dei moventis, utrumque auxilium, tam sufficiens quam efficax continetur; quia utrumque consistit in quadam motione supernaturali, applicante potentias animae ad actus supernaturales, cum hoc tamen discriminem, quod auxilium sufficiens movet tantum et applicat ad actus imperfectos, qui animam disponunt et praeparant ad perfectiores; auxilium vero efficax movet et applicat ad actus perfectos contritionis et charitatis, qui animam ultimo praeparant et disponunt ad gratiam sanctificantem, quae est ultima et perfectissima forma ordinis supernaturalis. Unde communiter docent thomistae, cum Alvare, l. 3 de Auxiliis, disp. 80 : auxilium OMNE quod respectu unius actus est SUFFICIENS, esse simul etiam EFFICAX in ordine ad alium, ad quem efficiendum, per ABSOLUTUM divinae providentiae DECRE-*

TUM *ordinatur*, ita ut simpliciter sit sufficiens et efficax secundum quid. » (1)

Les mots que nous venons de souligner dans la citation précédente montrent que ce n'est pas là une opinion particulière de Lemos et d'Alvarez. Tous les thomistes parlent ainsi.

Tout s'éclaire parfaitement : la grâce, dite *suffisante* par rapport à la contrition, est *infailliblement efficace* par rapport à l'*attrition*. Il n'est donc plus vrai de dire que, selon Gonet et d'autres thomistes, les actes libres salutaires imparfaits n'exigent pas, pour être produits de fait, une grâce *infailliblement efficace*.

Mais Massoulié lui-même parle comme Gonet, il dit en effet (*Divus Thomas sui interpres...*, t. II, p. 206, a), là précisément où il expose et défend l'opinion de Gonzalez pour montrer qu'elle ne contredit pas Alvarez : « *Ita (gratia) dicitur EFFICAX respectu effectus imperfecti, quem efficit, INEFFICAX vero aut SUFFICIENS respectu actus ultimi ac perfectioris ad quem disponit; cum scilicet, ut explicavimus, minoris est efficaciae et virtutis quam ut perfectiorem actum eliciat.* »

Si donc on remet dans leur contexte ces citations des divers thomistes, on ne trouve point chez eux cette doctrine que la grâce *infailliblement efficace* n'est pas nécessaire pour produire de fait les actes salutaires faciles. Ils enseignent positivement le contraire.

La nouvelle interprétation ne saurait donc se concilier avec les principes généraux de saint Thomas. Elle porte atteinte au principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu pour nous est source

(1) De même pour le P. del Prado, *tout acte salutaire même facile* requiert une grâce *infailliblement efficace*, qui peut être dite suffisante non par rapport à lui, mais par rapport à l'acte suivant plus parfait. Cf. del Prado, *de Gratia*, t. III, p. 423.

de tout bien, nul ne serait *meilleur* qu'un autre (même par un acte facile, ou par la continuation de celui-ci), s'il n'était *plus aimé* et *plus aidé* par Dieu ». Cf. I^a q. 20, a. 3.

Si le fait de *résister à la grâce suffisante* est un *mal*, qui ne peut venir que de nous, le fait de *ne pas y résister* est un *bien*, qui ne peut provenir uniquement de nous, mais qui doit dériver de la source de tout bien. D'après S. Thomas, I^a q. 19, a. 6, ad 1 : si de deux hommes l'un plutôt que l'autre arrive à l'acte d'*attrition hic et nunc*, c'est que Dieu et toute l'éternité l'a voulu de *volonté conséquente* et *infailliblement efficace*.

Ces principes métaphysiques, du fait qu'ils sont d'ordre métaphysique, sont sans exception ; dire qu'ils ne s'appliquent pas aux actes faciles, c'est dire que ce ne sont plus des principes absolument universels ; ils perdent dès lors toute valeur « *ad nihilum valent ultra nisi ut concilcentur ab hominibus* ». Les principes sont les principes : nier leur valeur universelle, c'est tout compromettre.

Celui de prédilection éclaire tous ces problèmes et l'obscurité à laquelle il conduit n'est pas celle d'en bas, mais celle d'en haut, qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux. On conserve ainsi le sens du mystère sans lui chercher une explication trop humaine (1).

(1) Nous avons montré l'*Unité de la doctrine et de l'école thomiste sur ce point*, dans la *Revue Thomiste*, mars-avril 1926, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles* (2^e article). On trouvera là des textes importants du thomiste Gonzalez qui restent bien conformes aux principes de saint Thomas.

APPENDICE II

L'OPINION DU P. L. BILLOT, S. J.
SUR LA MOTION DIVINE

Dans *l'Ami du Clergé*, 21 février 1935, p. 114-120, un théologien, disciple du P. L. Billot, S. J. dans un compte rendu des articles *Prédestination* et *Prémotion* du *Dict. de Théol. catholique*, reproduits et remaniés dans cet ouvrage, écrivait :

« Le P. Garrigou-Lagrange, dans l'exposé des systèmes s'est montré très objectif, étayant ses affirmations sur des textes. Sans doute l'une ou l'autre de ses conclusions gênera tel théologien qui, adoptant les idées de Molina ou de Suarez, se réclame cependant de saint Thomas. Mais n'est-ce pas le cas de redire : *Amicus Plato, magis amica veritas?*... »

« Lorsqu'il rappelle *la doctrine de l'Église* en y rapportant les diverses opinions, évidemment il le fait avec objectivité, mais aussi avec une sympathie non déguisée pour le thomisme de l'école dominicaine. On ne saurait lui faire un grief de ses préférences; on lui doit une immense gratitude pour sa magnifique étude qui, nonobstant certaines longueurs et plus d'une répétition (1), constitue la plus belle synthèse historique et doctrinale que nous ayons jamais lue sur le grave problème de la prédestination.

« La place nous manque pour rétablir ici la véritable pensée de Billot, que le P. G. L. semble avoir complètement méconnue en attribuant au célèbre jésuite l'opinion d'une prémotion indifférente, à la suite de laquelle le libre-arbitre

(1) Nous aurions pu les supprimer dans cet ouvrage, mais nous avons pensé qu'à l'exemple de saint Thomas, il faut revenir souvent sur les mêmes principes pour faire saisir leur sens profond et toute leur portée.

se déterminerait et déterminerait la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier. Une telle opinion eut été réprouvée (disons : *a été expressément réprouvée*) par le cardinal et on ne la trouve nulle part dans ses œuvres. Malgré l'apparence d'expressions contraires, la position de Billot, même dans la question de la prémotion physique, est peut être moins éloignée qu'on pourrait se l'imaginer de la thèse défendue par le P. Garrigou Lagrange. »

* *

A notre demande, *l'Ami du Clergé* dans un des numéros suivants (20 juin 1935, p. 392-394) répondait ainsi cette question :

Q. — Dans la recension sur l'article *Prémotion physique* du *Dict. de Théologie catholique*, *l'Ami du Clergé* du 21 février affirme que le cardinal Billot a expressément réprouvé la théorie de la prémotion indifférente que lui attribue l'auteur de l'article recensé.

Je serais reconnaissant à votre collaborateur de justifier son assertion, au premier abord assez étrange.

R. — En écrivant notre appréciation sur le cardinal Billot, nous étions certains de provoquer, de la part de quelques lecteurs, une réaction tout au moins de curiosité.

Rappelons tout d'abord ce qu'a écrit le P. Garrigou-Lagrange :

« *La motion divine serait-elle une prémotion indifférente*, par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélibéré, de telle sorte que le libre arbitre, par lui seul, se déterminerait et déterminerait la motion divine à tel ou tel acte particulier? Ainsi l'ont pensé certains théologiens, en particulier L. Billot, *De Deo uno*, part. II, c. 1, *De scientia Dei*.

» Cette théorie reste solidaire de celle de la science moyenne... Quelque chose de réel échapperait encore à l'universelle causalité de Dieu! Une détermination

apparaîtrait indépendante de la causalité souveraine !... *Ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre du salut, la détermination de notre acte salutaire, ne viendrait pas de l'auteur du salut.* » (D. T. C., t. XIII, col. 35-36).

Nous avons dit et nous répétons que la position de Billot, nonobstant les apparences, n'est pas si éloignée qu'on pourrait le croire de celle du P. Garrigou-Lagrange.

1^o Sans doute, Billot soutient l'opinion de la science moyenne. Mais pour quiconque lit sans préjugé la thèse qu'il lui a consacrée, cette opinion n'apparaît dans le thomisme très authentique de l'auteur que comme un moyen de rejeter ce qu'il croit être la théorie des dominicains, *la prédestination enlevant à la volonté la possibilité de se déterminer*. C'est d'ailleurs, dans le sens opposé, — le P. G. L. en fait l'aveu sans détour, col. 36, — un sentiment analogue qui fait employer aux dominicains le terme de *prédestination*, en vue d'écartier la théorie insoutenable du concours simultané ou de la prémotion indifférente.

2^o La « science moyenne » de Billot, analysée dans ses derniers éléments, ressemble bien à la science de vision des dominicains : Billot, en effet, n'a jamais enseigné qu'un futur libre ou un futurible est connu de Dieu indépendamment du décret de sa volonté.

Voici ce qu'il écrit au sujet des futuribles : « *Sane vero, ex hoc quod ponimus futuribilia cognita a Deo ante omne actuale decretum voluntatis suæ, non excludimus decreta hypothetica quæ haberet Deus movendi voluntatem creatam, et præstandi omnia quæ ex parte sua requiruntur.* » (De Deo uno et trino, 1910, p. 213). Lisons maintenant un dominicain, le P. Hugon : « *Constat... Deum nihil cognoscere ut certo et determinate futurum, nisi in libero voluntatis*

suæ decreto. Atqui futuribilia sunt aliquo modo futura, non quidem absolute, sed conditionate. Ergo cognoscuntur in Dei decreto, non absoluto, secus essent simpliciter futura, sed conditionato ex parte objecti. Decretum autem hujusmodi attingit et rem et modum ejus qui est libertas vel necessitas, ita ut futuribile non poneretur ab homine, nisi ille se libere determinaret sub motione divina. » (Tract. dogm., I, p. 212).

Nous voudrions bien savoir où se trouve une différence, si minime soit-elle, entre le texte du jésuite et le texte du dominicain, quant à la doctrine et même, en très large mesure, quant aux expressions.

3^o Ajoutons que Billot a toujours enseigné que tout ce qu'il y a de positif dans la détermination de notre volonté libre dépend de la volonté divine et de la motion divine.

C'est ce qui apparaît clairement dans son argumentation de la preuve du premier moteur :

« *Id quod caret aliqua perfectione, non potest esse adæquata sufficientia dandi sibi talem perfectionem, quia nihil est adæquata sufficientia dandi quod non habet. Sed mobile caret actu perfectionis ad quam adducitur. Nec dicas quod licet careat *formaliter* perfectione illa, adhuc tamen illam habet *æquivalenter* sive *virtualiter*. Unum enim de duobus. Vel ita habet *æquivalenter* ut *præcontineat* quidquid positivi est in perfectione *formaliter* accepta, et tunc non potest dari motus ad talem perfectionem, quia repugnat motus positivus per quem nihil positivi acquiritur. Vel habet perfectionem *virtualiter*, id est solum in actu primo et tunc non est per seipsum adæquate sufficiens ad actum secundum, qui multum addit supra primum, sed indiget recipere, et indigentia recipiendi excludit perfectam sufficientiam dandi, ut in terminis evidens est.* » (De Deo uno et trino, pp. 55-56).

Se peut-il une déclaration de principes plus nette ? La prémotion indifférente rentrerait dans ce « *virtualiter* », cette application de la volonté *solum in*

actu primo. Et de cela, Billot n'a jamais voulu. Une telle motion indifférente est une contradiction *in terminis*.

Billot est resté fidèle à la conception thomiste de la motion divine *ad actum secundum voluntatis*, dans ses autres traités, tout particulièrement ceux qui touchent de près à la question de la prémotion physique.

Tout d'abord, dans le traité *De peccato*. Il s'agit d'expliquer comment, nonobstant la dépendance de tout ce qu'il y a de positif en nos actes libres par rapport à la causalité divine, Dieu cependant n'est pas cause du péché : « *statim occurrit difficultas, quia si substantia actus mali etiam in esse moris aliquid positivum est, ipsamque peccati rationem ingreditur, jam consequitur unum de duobus: vel quod peccatum sit a Deo, vel quod non onne positivum in rebus a causa prima dependeat.* » (*De peccato personali et originali*, p. 20). Or, de cette dernière alternative, Billot ne voulait à aucun prix en admettre l'hypothèse. Sur la solution qu'il apporte à la difficulté, on se reporterà à l'*Ami* 1928, p. 776, où nous avons traduit intégralement le texte du théologien jésuite.

Même doctrine dans le traité de la grâce. « *In theologia occurrit examinanda quæstio de motione illa per quam voluntas transit de actu primo actus salutaris in actum secundum deliberatum, ponitque in esse id ad quod libere agendum præsupponitur aliunde comparata,* » c'est-à-dire dans le traité *De Deo creatore*, qu'hélas ! l'éminent théologien n'a jamais écrit. Mais en bref voici le résumé de sa pensée : « *Ubi nimirum declarandum proponitur, quomodo ab eo qui solus est esse per essentiam descendit omne ens, OMNISQUE MODUS ENTIS; item quomodo nihil dat esse, nisi in quantum agit virtute divina; item quomodo Deus*

est causa operandi omnibus operantibus, servata interim causis secundis omnibus specifica ac propria cuique activitate; et in summa, quidquid spectat ad universalem dependentiam creaturarum a Deo communemque earum ad ipsum habitudinem. » (*De gratia Christi*, p. 37). Lorsque Billot parle des causes secondes déterminant la motion générale de Dieu, il parle dans le même sens que S. Thomas (*Cont. Gentes*, III, c. 66). Il ne s'agit pas de déterminer une motion indifférente, mais d'expliquer comment dans la cause seconde, la motion divine, capable dans son universalité de s'adapter à toutes les activités créées, se particularise et se détermine en vue de tels effets propres à telles causes secondes. « *Esse est proprius effectus primi agentis*, dit S. Thomas lui-même, *et omnia alia agentia agunt in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quæ sunt quasi particularia et determinanta actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse* » (*loc. cit.*).

Le P. Garrigou-Lagrange aurait pu citer un auteur qui a formellement enseigné la prémotion indifférente à l'acte second. C'est le P. Pignataro, dans son *De Deo creatore* : « *Hæc motio voluntatem constituit in actu primo proximo electionis.* » Et l'explication suit, ainsi formulée : « *Motio divina est determinata ad unum motum in iis quæ natura ad unum determinata sunt, concedo; in contingentibus, nego* » (p. 519). La voilà, la motion indéterminée quant à son effet. Voilà celle que le P. Garrigou-Lagrange aurait dû stigmatiser. Mais en cela il n'aurait été que le lointain écho du P. Billot, qui n'a pas hésité à déclarer l'opinion de son confrère, quand elle parut (mai, 1899), parfaitement *inintelligible*. Sans doute, le P. Billot se croyait bien l'adversaire de la thèse

dominicaine; au fond, il la comprenait mal. Mais, sous des termes différents, et tout en conservant les enveloppes que sa formation de jésuite lui imposait, il était en réalité tout à fait d'accord avec les meilleurs thomistes. »

Ainsi parle le savant recenseur de l'*Ami du Clergé*.

Je répondrai ici comme je l'ai fait dans ce même périodique :

Je suis heureux de mieux me rendre compte, par les textes du cardinal Billot qui viennent d'être cités, que, « tout en conservant les enveloppes que sa formation de jésuite lui imposait », il a été plus près des thomistes dominicains qu'il ne paraît au premier abord.

Les conversations que j'avais eues avec lui m'avaient amené à voir les différences assez marquées dans les termes et pas assez certaines ressemblances profondes, que je suis très heureux de noter.

Je voyais surtout qu'il conserve la théorie moliniste de la science moyenne, mais il faut avouer que dans l'explication qu'il en donne, il cherche à se rapprocher le plus possible de théologiens dominicains.

Cependant dans le texte principal cité dans les pages précédentes et extrait de son traité *de Deo uno et trino*, 1910, au lieu de dire : « non excludimus decreta hypothetica quae haberet Deos movendi voluntatem creatam, et praestandi omnia quae ex parte sua requiruntur », un thomiste dirait : *quae habet*, et non pas *quae haberet*. Surtout un thomiste n'ajouterait pas ce qui se lit 9 lignes plus bas : « Ergo illas (res futuribles) videt Deus sub conditione hypotheticae motionis suae, *quae tamen praedeterminans*

nequaquam esse potest, quia sic destrueretur proprius ac specificus modus quo actus liberi divinam essentiam participant ».

Vous me direz : « c'est là l'enveloppe que sa formation de jésuite imposait » au cardinal Billot, qui était préoccupé de rejeter, comme vous le dites, ce qu'il *croyait* être la théorie des dominicains. Sur ce point il concevait mal leur doctrine. Et, ceci admis, nous sommes en substance vraiment d'accord.

C'est pourquoi dans le présent ouvrage, là où j'ai parlé de la prémotion indifférente (p. 295) j'ai cité, comme représentant de cette opinion, plutôt le P. Pignataro S. J., que le cardinal Billot.

APPENDICE III

UNE RÉPONSE À DES OBJECTIONS BIEN CONNUES
CONTRE LA PRÉMOTION

Nous publions ici un manuscrit sans date, qui est parvenu entre nos mains il y a quelques années, et qui apparaît comme l'œuvre d'un bon thomiste; il répond assez heureusement à des objections très répandues contre la doctrine de saint Thomas sur la motion divine.

*Brevis expositio doctrinæ sancti Thomæ
de motione divina*

» Dicit s. Thomas, IIIa q. LXII, a. 4 : « Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quædam *virtus instrumentalis* ad inducendum sacramentalem effectum... Virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens. »

Et *ibid. ad 1^m* : « *Virtus spiritualis* non potest esse in re corpore a per modum virtutis permanentis et completæ. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum. »

Nunc autem notandum est quod vis ista spiritualis

est transeunter in re materiali, v.g. in aqua baptismali, quæ materialis remanet. Hæc virtus instrumentalis (quæ est motio) talis est naturæ ut *nullo modo modificet intrinsece naturam ejus in quo invenitur*: in casu est enim spiritualis, nec tamen aqua fit spiritualis, sed elevatur transeunter ad producendum effectum spiritualem.

Est aliud simile, ut ibidem dicit s. Thomas, in ipsa voce sensibili, « in qua est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. » Item in calamo scriptoris ad scribendum aliud intelligibile.

Generatim jam videtur quod possit intelligi *non esse de ratione motionis ut ullo modo modificet naturam eius in quo invenitur*, sed relinquendo naturam seu potentiam physice omnino inalteratam, motio non facit nisi actuare ipsam in ordinem ad operationem propriam. Si agens erit necessarium, motio erit ad operationem necessariam, si liberum, ad operationem liberam. Sicut enim aqua sub motione manet materialis, ita voluntas sub motione manet libera: et actio voluntatis sub motione est libera, non necessaria, quia talis est natura eius.

Per hoc tamen asserimus factum, sed nondum habemus *rationem facti*. Porro ratio huius rei videtur quod sit quærenda in ipsa natura huius peculiaris entis quod est motio: non enim est proprie *ens*, sed *ad ens*. Cur enim aqua, quamvis habeat qualitatem spiritualem non est spiritualis? quia qualitas ista est *fluens*, est *ad spirituale*, non est *ens quoddam spirituale*. Cur voluntas quamvis recipiat qualitatem determinatam manet libera et determinans? quia qualitas illa non est determinata *ad modum entis*, est *essentialiter fluens*, seu *ad ens, ad determinationem ipsam faciendam*. Nihil enim aliud est quam actuositas

illa seu virtuositas seu activitas, qua facultas quæ prius non erat actu eliciens operationem, nunc est actu eliciens operationem suam. Et sicut vis quæ est in calamo facit ut calamus exerceat actu actionem propriam, quæ est scriptio, ita actuositas ista facit ut voluntas exerceat actu actionem propriam nempe actionem istam potius quam illam, seu eligat, quia eius actio propria est electio.

Et hic iam subobscure intelligitur quomodo motio non impedit sed potius causat libertatem in actu.

Valde tamen difficile est intelligere quomodo sub motione revera exerceatur libertas, dum ex una parte *motio est requisita ad agendum*, et ex alia parte *non est in potestate voluntatis illam habere vel non habere*.

Pro quo omnino dicendum est quod certe motio *non est in potestate voluntatis*: sed hoc *nullo modo est contra libertatem*: ad libertatem enim sufficit quod in potestate voluntatis sit *actus*, non vero *principium actus*. Absurdum enim est et repugnans in terminis quod id quo aliquid constituitur principium pendeat ab ipso principio: ideoque sicut absurdum est quod id quo voluntas constituitur ut voluntas pendeat ab ipsa voluntate, ita absurdum est quod id quo *voluntas in actu* constituitur *voluntas in actu*, pendeat ab ipsa voluntate. Atqui id quo voluntas constituitur in actu, seu habens potestatem et indifferentiam activam in actu, est motio. Ergo absurdum est quod motio pendeat a voluntate et sit in potestate voluntatis.

Aliis verbis: Quousque voluntas consideratur sine motione non habet indifferentiam activam *in actu*, sed mere *in potentia*. Ergo absurdum est cogitare quod ante motionem possit exercere suam indifferentiam activam, puta acceptando ipsam motionem vel respuendo.

Iterum: Libertas actualis non est quærenda nisi ubi est *voluntas in actu*. Porro voluntas est in actu per motionem. Ergo voluntas *sub motione*, et non *ante motionem* debet esse indifferens active *actualiter*, et habere in potestate sua terminum suum nempe actum.

Sed dices: Motio ipsa iam est *determinata ad unum*. Ergo voluntas sub motione iam est determinata ad unum, et ideo non est indifferens active.

R. *Dist.*: Motio est determinata *ut ens incompletum*, seu ut determinans, seu ut *id quo voluntas se determinat*, seu *ad determinationem faciendam*, C. — est determinata *ut ens completum*, *ut forma*, *ut ens quod*, N.

D. C. : voluntas sub motione est *seipsam determinans* ad unum, C. : est *determinata ad unum* determinatione independente ab ipsa voluntate, N.

Instabis: Quomodo voluntas potest recipere ab extrinseco determinationem quae essentialiter debet ab ipsa procedere?

R. *Dist.*: Non potest recipere ab extrinseco determinationem nempe *actum* qui essentialiter debet ab ipsa procedere, C. : non potest recipere ab extrinseco *id quo* facit suam determinationem, *id quo* seipsam determinat, *Sd.* Si hoc extrinsecum non sit ipsa Causa Prima, C. : si est ipsa Prima Causa, N. Imo hoc requiritur necessario ut voluntas sit principium sui actus.

Instabis: Qui habet in potestate sua finem, debet habere in potestate sua etiam media. Atqui motio est medium requisitum ad actum. Ergo debet esse in potestate voluntatis.

R. : D. M. : debet habere in potestate sua media quæ non pertineant ad ipsum principium operationis potestativæ, C. : ipsum principium quo agens

constituitur actu habens potestatem, N. (Ut sit actu potestatem habens præsupponitur iam constitutum in ratione principii). *Cdm. N. C.* Sicut enim cum voluntas dicitur *domina sui* intelligitur domina *sui actus* et non suæ potentia, ita dum dicitur *in actu domina sui*, intelligi debet in actu domina *sui actus*, non vero eius quo constituitur *in actu domina sui actus*, nempe motionis.

Videtur ergo dicendum quod sicut cum loquimur de materia et forma, de essentia et esse, semper debemus corrigere per intellectum phantasma illud *entis quod*, quæ est ratio omnium difficultatum contra distinctionem realem in utroque casu, ita etiam dum loquimur de motione, debemus semper corrigere imaginationem qua repræsentatur nobis motio ut *ens completum*, determinatum et prædeterminatum : quo phantasmate semel admisso, statim oriuntur inextricabiles difficultates. Quod enim determinatum est non potest amplius determinari : quod est electum non potest amplius eligi. Sed si attendatur quomodo S. Thomas semper loquitur de motione tamquam de ente fluente, de ente quod est essentialiter *ad ens* (non tamen ut relatio), tunc difficultates omnes facile solvuntur, seu potius sponte sua cadunt.

Hisce positis, doctrina S. Thomæ sic breviter perstringi potest :

CATECHISMUS MOTIONIS

1. Potestne Deus esse causa entis liberi?

R. Certissime : secus enim non esset, ens.

2. Potestne Deus esse causa actionis liberæ creatæ?

R. Certissime : secus enim non esset actio, nec esset libera.

3. Quomodo potest Deus ita esse causa actionis liberæ creatæ, ut tamen actio creaturæ vere eliciatur ab ipsa?

R. Per motionem.

4. Quid est motio?

R. Motio est activitas illa qua libere me determino.

5. Potest dici præmotio?

R. Certe : quia id quo me determino, id quo exerceo actu meam libertatem, est natura prius quam exercitium meæ libertatis : et tamen non impedit sed imo causat meam libertatem.

6. Activitas ista seu præmotio est aliquid causatum a Deo?

R. Dist. : Ut *ens quo*, C. : ut *ens quod*, N. Est enim ipsum subiici creaturæ Deo in ordinem ad actionem.

7. Deus causando activitatem istam determinat voluntatem?

R. Dist. : determinat voluntatem auferendo ab ipsa indifferentiam passivam, C. : auferendo ab ipsa *indifferentiam activam*, N. Imo hæc causatur in actu per ipsam motionem.

8. Activitas ista seu præmotio estne aliquid determinatum?

R. Dist. : Est determinatum *ut determinationis principium*, ut *id quo ego me determino*, C. : est determinatum, ut forma quæ est principium actionis, sicut impressio in oculo est principium visionis, N.

9. Activitas ista potestne dici indifferentis?

R. Dist. : Est indifferentis *ut indifferentiae principium*, seu quatenus causat indifferentiam activam *in actu*, C. : est indifferentis quasi indigens ulteriore determinatione, vel quasi voluntas sub ipsa possit non agere vel agere aliquid aliud, *Sd.* : si non esset præcise *id quo* voluntas determinate eligit unum, C. : si

ita est, *N.* vel *Sd.* : in sensu diviso, *C.* in sensu composito, *N.*

10. Voluntas sub illa activitate seu motione non potest agere nisi uno modo. Ergo per motionem aufertur ab ipsa indifferentia activa.

R. *Dist.* : Voluntas sub motione *non agit* nisi uno modo, *C.* non *potest* agere nisi uno modo, *Sd.* : in sensu diviso *N.* : in sensu composito *Sd.* : quia supponitur per ipsam activitatem iam libere elegisse unum, *C.* : quasi non semper habeat potentiam eligendi aliud, *N.*

11. Repugnat in terminis quod Deus determinet voluntatem ad se determinandum : determinatio libera enim essentialiter debet oriri ad intrinseco.

R. *Dist.* : Repugnat quod Deus determinet immitendo in voluntatem determinationem aliquam, nempe *formam determinatam*, *C.* : immittendo *id quo* voluntas se determinat, *N.* Imo repugnat in terminis quod voluntas possit determinari sine determinante.

Ad rationem additam, *Dist.* : debet oriri ab intrinseco ipsa determinatio nempe actus liber, *C.* : *id quo* voluntas se determinat, *N.* Sicut enim non potest oriri ab intrinseco *id quo* voluntas est voluntas, ita nec *id quo* voluntas constituit voluntas *in actu* : absurdum enim est quod antequam voluntas constitutatur in actu, possit producere aliquam activitatem.

12. *Id quo* voluntas se determinat debet esse in eius potestate.

R. *Dist.* : Debet esse in eius potestate *terminative* (quatenus debet esse in eius potestate *actus* ad quem voluntas se determinat), *C.* : formaliter, *N.*

13. Sequitur ergo quod voluntas ut libere eligat, indiget aliquo quod non est in eius potestate.

R. Certe : sicut ad hoc ut voluntas libere velit, indiget seipsa, quae est facultas libera : et ut libere

sit principium actus indiget esse principium actus : et ut libere exerceat indifferentiam activam indiget esse indifferentis active : quae omnia non sunt in eius potestate : et tamen nemo dicit quod propter hoc voluntas non est libera.

14. Quod est ratio determinationis non potest dici formaliter determinatio prævia. Ergo prædeterminationis physica est reiicienda.

R. *Dist.* : Ratio determinationis non potest dici determinatio *ut forma* determinans seu determinata, *C.* : non potest dici determinatio seu *motio determinans* *N.* *Dist.* *C.* : Prædeterminationis physica est reiicienda si intelligatur ut *forma determinata imissa* a Deo in facultatem, *C.* (et hoc sensu semper intelligunt adversarii) : si intelligatur ut *motio determinans* et prædeterminans, *N.* - *Quæstio* non est de nomine sed de re : si nomen non placet, relinquatur : attamen falsus intellectus non debet tribui assertoribus talis doctrinæ, etiam dato quod nomen falsis interpretationibus occasionem præbeat.

15. Motio est determinans voluntatem, vel faciens voluntatem se determinare?

R. : Est identidem utrumque. Deus enim determinat voluntatem dando ei *id quo se determinat*.

16. Potestne voluntas sub illa motione ponere aliam determinationem ab ea quam Deus vult?

R. Eodem ipsissimo modo quo potest voluntas dum vult, ponere aliam determinationem ab ea quam ipsa vult.

17. Est contra rationem libertatis quod aliquis agens extrinsecus faciat mihi velle pro libito suo *id quo* ipse vult.

R. *Dist.* : Nisi talis agens sit talis virtutis ut det voluntati *id quo* ipsa libere velit, *C.* : si dat voluntati *id quo* ipsa libere eligat, nempe motionem, *N.* Certe

sine motione libertas non potest concipi : unde argumentum retorquetur.

18. Quod Deus eligat meam electionem est inintelligibile.

R. *Dist.* : Quod Deus eligat meam electionem quin mihi det principium eligendi, nempe motionem, *C.* : si hoc facit, *N.* Fatemur tamen quod non est imaginable : quare qui, ut ait S. Thomas, ad sensum reducere volunt intelligibilia, numquam motionem intelligere poterunt.

19. Quid sibi vult : *Deus prædeterminavit ab æterno actum meum?*

R. Non sibi vult quod Deus prædestinavit vel præformavit *actum* qui debeat esse meus, ita ut postea eum immittat (nescio quomodo) in me : sed sibi vult quod *Deus, utpote Causa entis liberi, ab æterno statuit profundere in me illam activitatem qua ego possim actuare seu exercere meam libertatem, sicut statuit movere ens necessarium ad exercendas actiones necessarias : in tali autem prædefinitione seu prædeterminatione, certissime cognovit actum meum ut libere a me eliceturum.*

20. Potestne Deus prævidere meum actum liberum antecedenter ad motionem ?

R. Prorsus impossibile est : prævidere actum meum antecedenter ad motionem esset sicut prævidere actum voluntatis meæ ante prævisionem ipsius voluntatis : quod est absurdum. Voluntas enim non est in actu nisi per motionem.

21. Si Deus prævideret actum meum antecedenter ad prævisionem motionis, actus meus esset liber ?

R. Nullo modo : ante prævisionem motionis Deus non potest prævidere actum meum nisi ut possibilem : nam ante motionem, voluntas nullo modo est determinata ad unum potius quam aliud : quod si ponitur

determinata, iam non est libera sed necessaria : manifeste enim *determinatio quæ a nulla libertate pendet est necessaria necessitate naturali.*

22. Salvari potest liberum arbitrium non admissa motione ?

R. Philosophice loquendo, nullo modo. Nam si ante exercitium meæ libertatis vel illius quod importat tale exercitium (quod est motio), actus meus supponitur determinatus ad unum potius quam aliud, manifeste actus meus est necessarius : ideoque non admissa motione, logice in fatalismum incidimus.

Concludendo dicendum videtur quod tota ratio difficultatis in componenda motione divina cum libero arbitrio procedit ex falso conceptu ipsius divinæ motionis. Concipitur enim actio divina ad modum actionis creatæ : Deus autem et liberum arbitrium concipiuntur ut *duæ causæ coordinatæ* ad unum effectum obtinendum : hac conceptione semel admissa, nullo modo solutio rationalis haberi potest : vel negatur liberum arbitrium vel negatur actio divina : logice autem et consequenter, utrumque negatur.

At contra, in doctrina S. Thomæ, Deus et liberum arbitrium non sunt nisi *causæ subordinatæ* : tota actio est a Deo, et tota est a libero arbitrio : et ideo tota est a libero arbitrio, quia tota est a Deo : subtrahere liberum arbitrium ab actione divina idem est ac subtrahere ipsum a sua propria activitate, ideoque idem est ac destruere ipsum. Motio divina autem est præcise *id quo* liberum arbitrium subiicitur actioni divinæ ut constituatur in actu.

Actionem autem divinam in se nullus intellectus creatus attingere potest propria cognitione : quare obscuritas, quæ in hac doctrina manet, est argumentum veritatis ipsius. In aliis autem sententiis

tollitur difficultas a sua sede (Deus enim non ageret nisi modo humano et creato), sed inexplicabiles difficultates, imo absurditates ponuntur in alia sede, nempe in explicatione ipsius liberi arbitrii et praescientiae divinae. Quae difficultates seu absurditates contra fidem ipsam impingunt, quando a motione divina naturali fit transitus ad motionem supernaturalem, seu ad gratiam. »

Ainsi s'achève ce manuscrit.

Tout cela revient à dire avec Bossuet, *Traité du Libre-arbitre*, ch. viii: « Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire, qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit. Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est par ce que Dieu le veut, et... qu'il arrive que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail. » — Bref, quoi de plus absurde que de prétendre que l'actualisation de la liberté la détruit?

APPENDICE IV

L'ORIGINE THOMISTE DE LA DOCTRINE DES DÉCRETS PRÉDÉTERMINANTS ET LE RÉCENT OUVRAGE DU Dr H. SCHWAMM

Nous remercions ici notre ancien élève, M. l'abbé Julien Groblicki d'avoir écrit la note suivante que nous sommes heureux de publier. Elle est relative à l'ouvrage récent du Dr H. Schwamm; cité plus haut, p. 306 :

Das göttliche vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern, Innsbruck 1934

Quod in duobus praecedentibus operibus (1), post Fr. Pelster S. J. (2) auctor non ambigue asserebat, in praesenti probare intendit : *doctrinam nempe hodiernorum Thomistarum de decretis divinis praedeterminantibus*, ut medio in quo scientiae divinae futurorum contingentium, *non S. Thomae, sed Doctoris Subtilis proprietatem esse ab eoque originem ducere* (3). Licet enim ipse Scotus explicite de decretis *praedeterminantibus* non sit locutus, tamen per suum novo modo positum statum quaestionis

(1) *Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina. Analecta Gregoriana*, I, Romae, 1930. — Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen, Innsbruck, 1931.

(2) Thomas von Sutton O. Pr. ein Oxfordener Verteidiger der thomistischen Lehre, in *Zeitschr. f. Kat. Theol.*, 46 (1922), p. 383 seq.

(3) V. p. 330, 334.

perque suam inquisitionem de radice contingentiae rerum (contingentia voluntatis divinae) huic explanationi necessario et proxime viam praeparavit (1).

Tria sunt quae probare relate ad suam thesim auctor conatur :

I^o. Doctrinam hanc esse Joannis Scoti.

Scotus novo (2) modo statum quaestionis posuit (« Kernproblem »), in quantum immediatum nexum voluntatem Dei inter cognitionemque eius ostendit. Sicut Deus omnia quae ad extra operatur, per suae voluntatis actum in esse producit, sic etiam cognoscit omnia facta per et in suae voluntatis determinatione, seu aliis verbis hodie : in decretis suae voluntatis. Decreta enim sunt quae contingentia futura determinate vera et cognoscibilia pro Deo faciunt. Ex logica consequenti expositione scotisticae solutionis necessario sistema de decretis praedeterminantibus evolvi debuit. Quam Magistri doctrinam non semper eodem modo discipuli eius intellexerunt. Alii enim asserebant Scotum de decretis *concomitantibus* (3) vel *condeterminantibus* locutum esse (non explicite sed virtualiter) ut Mastrius, et plures, periculum pro libertate humana videntes in positione decretorum *praedeterminantium*, quae ab aliis admittebantur et Doctori Subtili attribuebantur.

II^o. Asserit Schwamm doctrinam hanc non inveniri apud S. Thomam, nec posse ex eius dictis deduci, nec cum sua sententia de praesentialitate concordari.

III^o. Doctrina scotistica de decretis praedeterminantibus (post Bannez) transit ad Thomistas. Quod ultimum ostensurum se fore proximo opere, sat clare in fine libri praenuntiat (4).

(1) p. 2.

(2) p. 1 et *passim*, art. I^o.

(3) p. 330, 331 et *passim*.

(4) p. 334.

Quidquid sit de primo (quoad Scotum eiusque discipulos) et de primis discipulis S. Thomae — de his tractabitur in opere in *praeparatione*, — certum est auctorem falsissime intellexisse D. Angelicum.

Jam non dico de methodo procedendi, quod nempe unum tantum articulum S. Thomae exposuit (I. Sent. dist. 38. q. I. a. 5.) de aliis locis solum per transennam mentionem faciendo; nec dico de modo tractandi problema. Accedendo enim ad expositionem opinionis S. Th., quae est sec. ipsum « in inconciliabili oppositione » cum hac Scoti, dicit :

« Sed forsitan prius obicietur quod, ad doctrinam S. Thomae inveniendam, ista loca ut punctus exeundi (« Auganspunkt ») accipi debeant, in quibus magis in favorem posteriorum Thomistarum loquitur. Estne necessarium iustificare se, quod ad sensum alicuius auctoris, relate ad aliquam quaestionem cognoscendum, quaeritur explicatio in his locis, in quibus Auctor expresse quaestioni respondere vult? »

Non dico ergo de hisce rebus, sed assero et probo auctorem, accepto uno tantum textu S. Thomae, ipsum adhuc falso, contra intentionem D. A. intellexisse et exposuisse.

Dicit enim quod non solum non potest affirmari S. Thomam praesupponere decreta praedeterminantia, sed e contra ipsum « *positive ea excludere* ». Immo omnem explicationem huiusce problematis per causalitatem divinam ut insufficientem et impossibilem reicit S. Th. sec. Schwamm. Quod dedit ex verbis Doctoris :

« Sed adhuc manet dubitatio maior de secunda, quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris. Sed scientia Dei non potest simul

stare cum defectu causae secundae; non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu. Et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito. » (1)

Et hoc est pro S. Thoma « fundamentum » (2) — addit Schwamm — posterioris inquisitionis, in qua determinationem in rebus contingentibus jam in tempore existentibus, non autem in Deo inquirit. Unde de explicatione divinae praescientiae per infallibiliter efficientem causalitatem divinae voluntatis sermo esse non potest. Dicta S. Thomae evidenter opponuntur omni huiusmodi explicationi.

Critica

Interpretatio doctoris Schwamm est falsa. Quae enim posuit S. Th. *in obiectione*, quam de cetero ter in isto articulo explicavit, accepit et proposuit iste ut opinionem ipsius S. Thomae; qui modus procedendi est contra sanam exegesim!

Insuper Schwamm neglit in eadem quaestione articulum 1, cuius conclusio est : „*scientia beneplaciti est causa rerum*” sicut in I^a q. XIV, a. 8.

Quid ergo de isto textu dicendum?

Totus articulus non est nisi solutio duarum obiectorum, quas sibi ipse S. Thomas posuit initio corporis articuli (et etiam ad 1. et ad 2.; et postea secunda vice in medio corp. art.). Prima harum difficultatum provenit ex consideratione scientiae divinae, quae est causa rerum, ergo videtur necessitatem imponere rebus praescitis, et per consequens

(1) P. 94.

(2) P. 95.

tollere contingentiam a rebus. Respondendo, D. A. non negat scientiam divinam esse causam rerum et quidem necessario requisitam. Admittit omnino maiorem argumenti. Sed addit quod non est scientia Dei unica causa, sed cum causis secundariis, propter quas possunt esse effectus contigentes vel necessarii, dependenter a natura ipsarum causarum secundarum, proximarum.

Ad intelligentiam secundae difficultatis notare oportet, quod omnino aliud est quaerere de scientia in communi ut est scientia, inquirendo id quod est de ratione, de definitione scientiae; et aliud est quaerere de scientia aliqua in particulari, ut e. gr. scientia Dei. *Scientia ut scientia est*, ut ipse D. A. dicit in isto art, « *cognitio certa* »; et hoc est de ratione scientiae cuiuslibet. Non est autem de ratione scientiae, ut scientia est, quod sit *causa scitorum*; quod competit scientiae divinae reduplicative ut divinae et prout habet voluntatem conjunctam. Hinc postquam in praecedenti obiectione consideravit scientiam prout est causa rerum, quod competit ei in quantum est divina, hic obiectiōnem statuit considerando scientiam ut scientiam in generali, prout est « *cognitio certa* », ABSTRAHENDO ab hoc quod sit causa rerum. Quod patet esse intentionem Angelici ex expositione istius difficultatis, quam — ut dixi — ter exponit in eodem articulo. Ex hoc deducere quod S. Th. neget scientiam divinam esse causativam, vel quod insufficientem explicationem priorem putet, idem est ac asserere quod ABSTRACTIO idem est ac NEGATIO. Sed quis hoc possit dicere. An considerando universalia, ut naturam leonis vel animalis alicuius, negemus illa existere cum principiis individuantibus in concreto? Cf. I^{am} q. XIV, a. 8, corp. et ad 1^m.

Unde quidquid sit de solutione argumentorum

et difficultatum, an placeant alicui aut non, an consentiat quis aut non, quidquid dico de his sit, non potest concludi ex dicto S. Thomae, ex quo deduxit suum intellectum dr. Schwamm, Doctorem Angelicum rejicere explicationem scientiae futurorum contingentium per eius causalitatem.

Et hunc credo esse intellectum articuli, qui patet in omni « recto oculo insipienti » ut dicebant iam immediati S. Thomae discipuli.

Hoc dico de isto solo textu. Adsunt enim perplures contra sensum Schwamm, qui ab omnibus cognoscuntur. Pro me tamen — si liceat mihi aliquid addere — maximi momenti est :

De Ver. q. II. a. 12. sed contra arg. 4 et 6 (1).
C. Gentiles, l. I. c. 68 (2). — I^a q. XIV, a. 8.

Peri Hermeneias, l. I. c. IX. lect. 14. quia simul de determinatione divinae voluntatis dicit occasione contingentium; qui textus fuit scriptus ultimis temporibus vitae !

Nous avons cité beaucoup de textes de saint Thomas qui montrent avec évidence que pour lui, si de toute éternité Dieu a connu avec une certitude

(1) *De Veritate, q. II, a. 12, sec contra, arg. 4* : « *Deus cognoscit res in quantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum sed etiam contingentium. — Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.* » — *Ibidem, sed contra, arg. 6* : « *Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.* » Item *De Veritate, q. III, a. 6.*

(2) *C. Gentiles, l. I, c. 68* : « *Deus cogitationes mentium et voluntates cognoscit in virtute et causa, cum ipse sit universale essendi principium.* » — *Ibidem, § 2* : « *Causalitas Dei extenditur ad operationes intellectus et voluntatis (nostrae).* » — *Ibidem, § 3* : « *Ita cognoscendo omnium intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.* »

infaillible la conversion de saint Paul, c'est qu'il l'a voulu *per « determinationem suae voluntatis et intellectus »*, comme il est dit I^a, q. 19, a. 4. S'il ne l'avait pas positivement voulu, ce futur contingent ne serait pas présent plutôt que l'acte contraire sous le regard divin de toute éternité. Il ne connaît pas non plus les péchés futurs sans un décret permisif. Voir plus haut les textes de saint Thomas relatifs aux décrets déterminants, p. 91-95; 95-100; 101-104; 114-118; 274-276; 294-311, 312-321, 333-341; 341-344. La thèse du Dr Schwamm est une gageure qui ne peut faire quelque impression que sur ceux qui n'ont jamais lu saint Thomas, que sur ceux qui n'ont jamais sérieusement considéré le dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu. » (1)

(1) Cf. *supra*, p. 163, 169, 274. — N'oublions pas du reste que la motion divine sur l'intelligence et la volonté pour la porter infailliblement à vouloir une chose déterminée, est affirmée non seulement par saint Thomas, mais par Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus* (Denzinger, n° 1952) : « *Nam Spiritus Sanctus supernaturali ipse virtute ita eos (scriptores sacros) ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse juberet et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent, secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae.* » Or si une fois, en ce cas de l'inspiration scripturaire, la motion divine infailliblement efficace ne détruit pas la liberté, elle ne la détruit pas dans les autres cas. Cf. J. M. VOSTÉ, *De divina Inspiratione et veritate sacrae Scripturae*, Roma, Angelicum, 1932², p. 46 ss.

INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS CITÉS

S. Albert le Grand, 82-84.
 Allo, 16.
 S. Alphonse, 185.
 Alvarez, 171, 196, 370, 392.
 Anonyme, 402-412.
 S. Anselme, 74-76.
 Aquaviva, 179-180.
 Arminius, 138.
 Arnaud, 259.
 S. Augustin, 16, 52-58, 193, 295, 360, 377, 388.
 Baüus, 141, 142.
 Bancel, 381, 382, 390.
 Bafiez, 172, 196, 197.
 Bastide, 172.
 Bauer, 135.
 S. R. Bellarmin, 16, 18, 155. Il enseigne la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, 174-178. Mais conserve du molinisme la théorie de la science moyenne, 180, 182, 228.
 Benoît XIV, 173, 352.
 Berti, 191-194, 346, 347.
 Billot, L., 47, 154, 274, 394-401.
 Billuart, 167, 179, 193, 303, 346, 384.
 S. Bonaventure, 79-82.
 Bossuet, 122-123, 205-206, 250-253, 355, 412.
 Buonpensière, 245.
 Bradwardine Th., 131.
 Cajetan, 126, 278.
 Calvin, 136, 374.
 Capréolus, 124, 125.
 Carro, V., 197, 323.
 Cayré, F., 54, 60, 154.
 S. Césaire d'Arles, 64.
 Chenu, 257.
 S. Chrysostome, 52, 177.
 Clément VIII, 172.
 Clément XII, 352.

Congar, 306, 323.
 Contenson, 197.
 D'Alès, 300, 322.
 S. J. Damascène, 71, 72, 297, 314.
 Del Prado, N., 48, 187, 258, 274-280, 293, 322, 324, 346, 385.
 Doucet, 306.
 Dummermuth, 321, 322, 355.
 Du Plessis d'Argentré, 132.
 Ferrariensis, Sylv., 126, 127, 314.
 Friethoff, G., 137.
 S. Fulgence, 62, 63.
 Gilles de Rome, 124.
 Gomar, 138.
 Gonet, 391, 392.
 Gonzalez d'Albeda, 196, 381, 385-392.
 Gottescalc, 32.
 Gotti, 197.
 Goudin, 197, 309, 320.
 S. Grégoire le Grand, 67.
 Grobliki, J., 413.
 Guillermin, 57, 197, 260, 322, 382, 385-393.
 Habert, 185.
 Halès, Alex. de, 78.
 Hahn, S., 132.
 Henriquez, 179.
 Herrmann, J., 185.
 Hincmar, 32.
 Hugon, Éd., 245, 346.
 S. Isidore de Séville, 67.
 Jacquin, M., 60.
 Jansenius, 143.
 Janssens, 189, 276.
 Jean de St. Thomas, 131, 258, 356, 367, 373.
 S. Jean de la Croix, 253.
 Julicher, 16.
 Lagrange, 16, 17, 107, 109.
 Lavaud, 31.

INDEX

421

Leclercq, 29.
 Lemonnier, 16.
 Lemos, 171, 196, 258, 276, 379, 392.
 Lessius, 154, 167.
 Lombard, P., 76-78.
 Lorenzelli, 189.
 Luther, 134-135, 141-142.
 Mandonnet, 355.
 Maritain, 10, 11.
 Martin, R., 322.
 Massoulié, 167, 197, 353, 381, 390.
 Molina, 23-26, 104. Comment il propose une théorie nouvelle, 146. Ses quatre principes relatifs au concours divin, à la persévérence finale, à la prescience (science moyenne) et à l'ordre des circonstances dans la vie des prédestinés, 147-153. Ce qu'il y a d'essentiel dans le molinisme, 155-157. Sa définition de la liberté, 155-158. Conséquences, 159-163. Les principales objections faites au molinisme, 164-173. Le concours simultané, 270-274, 342-343, 355.
 Occam, G., 131.
 Noris, 191.
 Paquet, 189, 276, 277.
 Paul V, 171, 172, 352.
 Pecci, 189, 276.
 Pignataro, 274, 295, 399, 401.
 Portalié, 56.
 S. Prosper, 58-62.
 Quesnel, 350.
 Réginald, 167, 353, 381.
 Ruiz, 179.
 Saint-Martin, 54.
 Salmanticenses, 168, 258.
 Satolli, 189, 276-280, 285.
 Schiffini, 188, 189.
 Schneman, 172.
 Schwamm, H., 306, 413-417.
 D. Scot, 129-131.
 Simonin, 52.
 Soto, 197, 353.
 Suarez, 155. Il enseigne la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, 178 ; mais garde du molinisme la théorie de la science moyenne, en la modifiant, 180-184, 228, 265.
 Synave, 315, 316, 322.
 Tanqueray, 227, 245.
 S. Thomas, 12, 16, 26, 50. Les principes de sa doctrine sur la prédestination, 85-100 ; son enseignement sur la nature et la raison de la prédestination, 101-105. Sa définition du libre-arbitre, 158-161, 358. Les fondements scripturaires de sa doctrine d'après ses Commentaires sur S. Paul, 106-113. La gratuité de la prédestination dans la Somme théologique, 114-120. Conclusion, 120-122. Lumière et obscurité du thomisme, 201-207. Doctrine de S. Thomas sur la motion divine, 283-310, 312-323. Trois modes de motion divine, 324-326. La motion divine et notre liberté, 354-358. La motion divine et l'acte du péché, 361-374 *passim*.
 Typhaine, 179.
 Tixeront, 58, 60.
 Tolet, 179.
 Tournely, 185.
 Ude, J., 125, 322.
 Valentia, 155, 172.
 Vasquez, 154, 172.
 Victoria, 197.
 Vosté, 107, 419.
 Wiclef, 131, 137.
 Ysambert, 185.
 Zahn, 16.
 Zigliara, 279, 284, 286, 308.
 Zwingle, 135.

TABLE ALPHABÉTIQUE

Actes salutaires faciles et la grâce infailliblement efficace, 381-393.
Amour de Dieu pour nous, source de tout bien, 103-104, 170, 197-199, 211.
Augustinisme et prédestination, 191-194.
Baïanisme et prédestination, 141.
Bonté de Dieu, manifestée par Justice et Miséricorde, 118, 232-233.
Causes (subordination des) selon S. Thomas, 161, 282-311, 327; selon Molina, 148, 161, 270, sq.
Christ, sa prédestination gratuite, exemplaire de la nôtre, 378.
Circonstances dans la vie des prédestinés, 153-155. — *Déterminisme des circonstances, 167-169, 354.*
Conciles d'Orange, 22, 23, 27, 29, 67, 68, 260, 262, de Quiersy, 30, 31, de Thuzy, 32, 33, de Trente, 24, 25, 34, 138-140, 260, 352-354; de Valence, 31.
Concours simultané, 147-149, 270-274.
Congrégation de Auxiliis, 171-173.
Décrets divins prédeterminants, non nécessitants, 97, 333-344, 413-419.
Déité, en son éminence se concilient mystérieusement l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté, 121, 247-249, 254-255, 374-376.
Dilection divine, supposée par

l'élection, 103-104, 211.
Dilemme: Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu, 163, 169, 274.
Dons du Saint-Esprit et motion spéciale de Dieu, 293-294, 324-325.
Élection divine, elle suppose la dilection, 103-104, 211.
Espérance, son motif formel (Deus auxilians) et sa certitude de tendance, 252.
Fin voulue par Dieu avant les moyens quoique obtenue en dernier lieu, (non propter hoc Deus vult hoc, sed vult hoc esse propter hoc), selon S. Thomas, 103, 116, 171; selon Scot, 130; selon Bellarmin et Suarez, 177, 178; selon les thomistes, 198-199.
Futurs contingents et prescience, selon le Thomisme, 167-171, 194, 333-341, 387, 412; selon le Molinisme, 151-152, 157, 161, 180-182.
Futurs libres conditionnels ou futuribles, 151, 155, 168, 180 sq., 189-190, 343, 354.
Grâce efficace, selon l'Écriture, 261-264; selon l'Église, 23-29, 259-260. Elle est intrinsèquement efficace selon S. Augustin, 56-57; selon S. Thomas, les thomistes, les augustiniens, les scotistes, 94, 95-99, 131, 162, 191-192, 195, 258, 333-346. — *Elle est extrinsèquement efficace selon le Molinisme, 23, 148, 149, 150, 157, 159-163, 179, 258, 330-333,*

386. — La distinction de la grâce efficace et de la grâce suffisante se fonde, selon S. Thomas, sur la distinction de la volonté conséquente et de la volonté antécédente, 95-99. La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles, 381-393.

*Grâce suffisante, elle donne le pouvoir d'agir de façon salutaire, le pouvoir prochain *hic et nunc*, 258, 259, 369. — En elle la grâce efficace est offerte comme le fruit dans la fleur, 366, 370; mais si l'on résiste à la grâce suffisante on mérite d'être privé de la grâce efficace, 366, 372-374, 386-389. — La grâce efficace pour l'acte salutaire imparfait, comme l'attrition, est suffisante pour l'acte parfait, comme la contrition, 370, 391-392. — Résister à la grâce suffisante est un mal qui ne vient que de nous; ne pas lui résister est un bien qui vient de Dieu comme de la cause première, 393. — Dire que la grâce qui donne le pouvoir réel de bien agir ne suffit pas dans son ordre, c'est dire que l'homme qui dort est aveugle, 369.*

Gratuité de la prédestination à la gloire, selon S. Augustin et ses disciples, 57-64; selon S. Thomas et les thomistes, 103-121, 197-199, 208-221; selon les augustiniens, 191-192; selon Scot, 129-130; selon S. R. Bellarmin et Suarez, 174-179.

*Impossible: Dieu ne commande jamais l'impossible, mais rend réellement possible *hic et nunc* l'accomplisse-*

ment du devoir, lorsque celui-ci s'impose, 87-90, 95 ss., 132, 138-140, 141-144, 247-255, 259-260; 261-264, 374-376.

Infaillibilité de la prédestination, 238-241. Certitude de prescience et de causalité, ibidem.

Jansénisme et prédestination, 141-144.

Justice divine et réprobation, 231, 233-237.

Liberté: définition thomiste, 158-160, 358; définition moliniste, 155-157. — Objections contre cette définition, 164-167. — La motion divine et la liberté de nos actes salutaires, 352-360, 402-412. — Liberté incrée, sa souveraine indépendance, 103-123.

Mal: Dieu n'est cause du péché ni directement, ni indirectement, 361-362. Il le permet pour un plus grand bien, qui souvent nous reste caché, 231-237.

Le décret permissif, 362-365. — La motion divine et l'acte physique du péché, 365-374.

Mérites futurs et prédestination, 47-51, 153-154, 171. — Ils ne peuvent être la cause de la prédestination, car ils en sont les effets, dit S. Thomas, 115-118, 218. De même, selon Scot, 129-130, et selon S. R. Bellarmin et Suarez, 174-179.

Méthode à suivre en ces problèmes, 41-44.
Miséricorde divine et motif de la prédestination, 104-123; 228-230.

Molinisme, ses quatre principes fondamentaux, 147-153. — Divergences des molinistes entre eux, 154-155. — L'essentiel du moli-

- nisme : sa définition de la liberté, 155-157; ses conséquences, 159-163. — Critique du molinisme, 163-173.

Motion divine, ce qu'elle n'est pas, 268-281; ce qu'elle est, 282-311. — Différents modes de prémotion divine : avant la délibération, après elle, au-dessus d'elle, 324-326. — Raisons d'affirmer la prémotion physique, 327-350. — La motion divine et la liberté de nos actes salutaires, 352-359. — La motion divine et les actes salutaires faciles, 381-393. — La motion divine et l'acte physique du péché, 361-374. — Solution des objections contre la prémotion physique, 353, 354-357, 359, 402-411.

Mystère de la prédestination, sa transcendance, 247-249.

Nombre des élus, 242-246.

Péché : La permission divine du péché est distincte du refus divin ou de la soustraction divine de la grâce efficace, car cette soustraction est une peine qui suppose au moins le péché initial, et celui-ci suppose la permission divine, comme condition *sine qua non*, 233-237. — La motion divine et l'acte physique du péché, 361-374.

Pélagianisme et semipélagianisme, 20-22, 64-67.

Persévérance finale, 25, 57-58, 147, 150.

Prédestinatianisme, 30-33.

Prédestination, sa définition, 101, 208-211; sa cause, 104-105, 218, 220-221; sa certitude, 238-241; ses signes, 241-242. — Prédestination gratuite du Christ exemplaire éminent de la nôtre, 378.

Prédestination non nécessaire ; elle est *formelle* dans les décrets prédeterminants et *causale* dans la motion divine qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, 294-296, 296-310, 310-311, 333-341.

Prédiction (principe de), 28, 51, 91-95, 148, 149, 170, 197-199, 220-221, 227, 342, 367, 384, 390.

Préscience, voir *Futurs contingents* et *Futurs conditionnels*.

Protestantisme et prédestination, 134-141.

Réprobation. Définition de la réprobation négative, 199, 216; de la réprobation positive, 218. — Motif de la réprobation positive, 231; de la réprobation négative, 231-233. — Solution des difficultés sur ce point, 233-237.

Science moyenne, selon Molina, 151-153; Critique, 167-171. — Selon Suarez, 180-182. — Critique, 182-184.

Systèmes théologiques, sur la prédestination. Trois classifications de ces systèmes, 47-49. — Comparaison de ces doctrines, 49-51.

Thomisme, ses principes sur ces questions, 85-100; 106-123. — Sa lumière et ses obscurités, 201-207. — Les thomistes anciens, 124-127. — Les thomistes postérieurs au Concile de Trente, sur quoi ils s'accordent, 194-199, 381-393.

Volonté divine antécédente et conséquente, 95-100. — Rapport de cette distinction avec la distinction entre la grâce suffisante et la grâce efficace, *ibidem*.

Volonté salvifique universelle, 58-62, 87-90.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE ET LES SYSTÈMES THÉOLOGIQUES

- | | |
|---|----|
| CHAPITRE Ier. — Notion et existence de la prédestination selon l'Écriture | 13 |
| L'Évangile de S. Jean, 14. — Les Épîtres de saint Paul, 15-19. | |
| CHAPITRE II. — La doctrine de l'Église | 20 |
| Définitions contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme. | |
| 20. — Propositions admises par tous les théologiens catholiques, 22. — Différence du thomisme et du molinisme dans l'interprétation de ces propositions, 23-30. — Définitions de l'Église contre le prédestinatianisme, 30-33. — Définitions contre le protestantisme et le jansénisme : Dieu ne commande jamais l'impossible, 33-35. | |
| CHAPITRE III. — Les principales difficultés du problème. La méthode à suivre | 37 |
| Comment concilier la prédestination avec la volonté salvifique universelle? 37. — Pourquoi tel homme est-il prédestiné plutôt que tel autre, 38. — Ce mystère est inscrutable à un double titre, à raison de sa surnaturalité essentielle et à cause de l'intervention de la souveraine liberté, 39-41. — La méthode à suivre, en quoi elle diffère de l'éclectisme, 41-44. | |
| CHAPITRE IV. — La classification des systèmes théologiques | 45 |
| 1 ^o Classification commune, 47. — 2 ^o Classification proposée par le P. Billot, S. J., 47. — 3 ^o Classification proposée par le P. del Prado, O. P., 48-49. — Comparaison des systèmes, par rapport au principe de préférence : « Comme l'amour de Dieu pour nous est la source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » S. Thomas 1 ^a , q. XX, a. 3, 49-51. | |

CHAPITRE V. — La position de saint Augustin et celle de ses premiers disciples	52
Le point de vue des Pères antérieurs, 52-53. — La gratuité de la prédestination selon saint Augustin, 54-58.	
— Ses premiers disciples : saint Prosper, 58-61. — Saint Fulgence, 62-63. — Saint Césaire d'Arles, 64. — Le II ^e Concile d'Orange et la doctrine de saint Augustin, 64-67.	
— Saint Grégoire le Grand et saint Isidore, 67-68.	

DEUXIÈME PARTIE

LES PRINCIPALES SOLUTIONS
DU PROBLÈME DE LA PRÉDESTINATIONPREMIÈRE SECTION : *La prédestination selon les docteurs du moyen âge*

CHAPITRE Ier. — Les théologiens antérieurs à saint Thomas	71
--	-----------

La position de saint Jean Damascène, 71-73. — Saint Anselme, 74-76. — Pierre Lombard, 76-78. — Alexandre de Halès, 78-79. — Saint Bonaventure, 79-82. — Saint Albert le Grand, 82-84.

CHAPITRE II. — Le principe de préférence selon saint Thomas et la volonté salvifique universelle	85
---	-----------

Le principe de la synthèse thomiste en ces problèmes : « Amor Dei est causa bonitatis rerum », 86-87. — La volonté salvifique universelle, 87-90. — Le principe de préférence et ce qu'il suppose, 91-95. — La volonté antécédente et la volonté conséquente; comment cette distinction fonde celle de la grâce suffisante et de la grâce efficace, 95-100.

CHAPITRE III. — La nature et la raison de la prédestination selon saint Thomas	101
---	------------

Comment il définit la prédestination et la réprobation soit négative, soit positive, 101-102. — L'élection suppose la dilection, et Dieu veut la fin avant les moyens, 103-104. — La raison de la prédestination selon saint Thomas, en quoi Molina se sépare de lui, 104-105.

CHAPITRE IV. — Les fondements scripturaires de la doctrine de saint Thomas	106
---	------------

Son *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, 106-108; de l'*Épître aux Romains*, 108-113. — La gratuité de la prédestination selon la *Somme théologique*, 114-118. — La principale difficulté. Comment saint Thomas entend la réponse de saint Paul, 118-120. — Conclusion, 120-123.

CHAPITRE V. — La prédestination selon les premiers thomistes	124
---	------------

Ægidius Romanus, 124; Capréolus, 125; Cajetan, 126; Sylvestre de Ferrare, 126-8.

CHAPITRE VI. — La prédestination selon Duns Scot.	129
--	------------

Il affirme nettement la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, ainsi que l'efficacité intrinsèque des décrets divins; mais il explique cette efficacité par une certaine sympathie, qui incline la liberté créée dans le sens de la liberté divine, 129-131. — La position d'Occam et celle de Thomas Bradwardine, 131, note.

CONCLUSIONS	132
------------------------------	------------

Accord de presque tous les anciens théologiens, augustiniens, thomistes, scotistes sur le principe de préférence et l'efficacité intrinsèque des décrets divins, comme aussi sur le principe : « Dieu ne commande jamais l'impossible », 132. — Ce que dit l'*Imitation de Jésus-Christ*, *ibidem*.

DEUXIÈME SECTION : *La prédestination selon le protestantisme et le jansénisme*

CHAPITRE Ier. — La doctrine des premiers protestants relative à la prédestination	134
--	------------

Luther, origine de son erreur : la concupiscence est invincible, négation du libre arbitre, 134. — Zwingle, son déterminisme, 135. — Calvin, négation de la volonté salvifique universelle, 136-138. — Condamnation des thèses protestantes, 138-140.

CHAPITRE II. — La doctrine des jansénistes
sur ce point 141

Le Jansénisme fausse la doctrine de la prédestination, en niant la volonté salvifique universelle. L'Église affirme de nouveau contre lui que Dieu ne commande jamais l'impossible, et qu'il rend réellement possible aux adultes l'accomplissement des préceptes qu'ils ont à observer, 141-144.

TROISIÈME SECTION : *La prédestination chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*

CHAPITRE Ier. — La prédestination selon Molina
et les molinistes 145

Molina a conscience de proposer une théorie nouvelle, 146. — Il énonce quatre principes relatifs : 1^o au concours divin; 2^o à la persévérance finale; 3^o à la prescience (science moyenne); 4^o à l'ordre des circonstances dans la vie des prédestinés, 147-153. — Divergences des molinistes entre eux, 154-155. — Ce qu'il y a d'essentiel dans le molinisme : sa définition de la liberté, 155-157. — *En quoi cette définition diffère de celle donnée par saint Thomas*, 158. — Conséquences relatives à l'efficacité des décrets divins et de la grâce, 159-163. — *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*, 163. — Les principales objections faites au molinisme sur la définition de la liberté, 164-167; sur la science moyenne, 167-171; sur la prédestination « *ex praevisis meritis* », 171. — La Congrégation *De Auxiliis*, 171-173.

CHAPITRE II. — La prédestination selon le
congruisme de saint R. Bellarmin et de
Suarez 174

Gratuité absolue de la prédestination à la gloire, antérieure à la prévision des mérites, 174. — Position semblable de Tolet, Henriquez, Ruiz, Typhaine, et plus récemment de L. Billot, 179. — La grâce congrue, 179-182. — La science moyenne selon Suarez, 180-182. — Les difficultés du congruisme de Bellarmin et de Suarez, relatives à la science moyenne, 182-184.

CHAPITRE III. — La prédestination selon le
congruisme de Sorbonne 185

La grâce intrinsèquement efficace n'est requise que pour les actes salutaires difficiles; pour les actes salutaires faciles,

surtout pour la prière, est requise seulement la grâce suffisante accordée ordinairement à tous, 185-186. — Difficultés de ce congruisme : il ne peut éviter de recourir à la science moyenne pour la prévision des actes salutaires faciles; dès lors reparaissent ici les principales difficultés du molinisme, et les obscurités du thomisme pour les actes difficiles, 187-189. — Position un peu semblable de Satolli, Pecci, Lorenzelli, Paquet, Janssens, qui veulent trouver un intermédiaire entre la science moyenne et les décrets prédéterminants, 189. — Le dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu », n'est pas résolu, 190.

CHAPITRE IV. — La prédestination selon les
augustiniens postérieurs au Concile de
Trente 191

Noris et Berti admettent pour l'état présent, après le péché originel la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace; mais non pas pour l'état d'innocence, ni pour les anges, 191-192. — La principale difficulté est que le principe de préférence est absolument universel et s'applique aussi à l'homme innocent et aux anges; saint Augustin dit que les anges prédestinés ont été *amplius adjuti*, plus aidés que les autres, *De civ. Dei*, XII, c. ix, 193.

CHAPITRE V. — La prédestination chez les
thomistes postérieurs au Concile de Trente 194

Ils s'opposent tous à la théorie de la science moyenne, 194. — Tous admettent l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets divins relatifs à nos actes salutaires, et de la grâce qui nous les fait accomplir, 195. — Tous admettent le principe de préférence et la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, 197-199. — Point où les thomistes diffèrent, au sujet de la réprobation négative, 199. — La lumière et les obscurités du thomisme : il affirme nettement d'une part le principe de préférence, et d'autre part que Dieu ne commande jamais l'impossible. L'obscurité est dans la conciliation intime de ces deux principes : c'est la conciliation intime de l'infinité justice, de l'infinité miséricorde et de la souveraine liberté, 201-207.

SYNTHÈSE

CHAPITRE Ier. — La définition de la prédestination et celle de la reprobation 208

La prédestination à la gloire est la véritable; celle à la grâce seulement n'est pas prédestination proprement dite,

puisqu'elle est commune aux élus et à bien des réprouvés, 208-211. — La prédestination suppose l'élection et celle-ci la dilection, 211-212. — La prédestination ainsi conçue est celle dont parle l'Écriture, 212-216. — Définition de la réprobation négative, 216; de la réprobation positive, 218.

CHAPITRE II. — La cause de la prédestination 219

Elle ne saurait avoir pour cause la prévision des mérites, car ceux-ci sont effets de la prédestination, 218. — Elle a pour cause la préférence divine, 220-221. — Cette doctrine est fondée sur l'Écriture et les Conciles, 221-227. — Le motif de la prédestination : manifestation de la bonté et de la miséricorde divines, 228-230.

CHAPITRE III. — Le motif de la reprobation négative 231

Le motif de la réprobation positive, qui inflige la peine éternelle, est la faute prévue, qui mérite cette peine, 231. — Le motif de la réprobation négative, ou permission de la faute susdite, est le bien supérieur en vue duquel Dieu permet ce mal : la manifestation de la justice infinie, qui proclame les droits du Bien supérieur a être aimé par dessus tout, 231-233. — Solution des difficultés, 233-237.

CHAPITRE IV. — La certitude de la prédestination 238

L'ineffabilité de la prédestination : certitude de préscience et de causalité, 238-241. — Les signes de la prédestination, 241-242. — Y a-t-il un grand nombre de prédestinés, 242-246.

CHAPITRE V. — La transcendence de ce mystère 247

Exemple des plus frappants du clair-obscur théologique : autant le principe de préférence et celui du salut possible à tous sont clairs chacun pris à part, autant leur intime conciliation est obscure, de l'obscurité supérieure qui est celle de la conciliation dans la Déité de l'infinie miséricorde, de l'infinie justice et de la souveraine liberté, 247-249. — Les fruits spirituels de ce mystère : humilité, fidélité et abandon, 249-251. — Le motif formel de l'espérance chrétienne : non pas notre effort, mais *Deus auxilians*, 252. — Le point culminant du mystère : conciliation des perfections divines dans la Déité; pourquoi la grâce par un instinct secret nous tranquillise sur notre salut, parce qu'elle est une participation formelle de la Déité, 254-255.

TROISIÈME PARTIE

LA GRACE ET SON EFFICACITÉ

CHAPITRE Ier. — La grâce efficace et la grâce suffisante selon l'Écriture et selon l'Église 257

Position du problème, 257. — Les déclarations de l'Église, 259-260. — Le fondement scripturaire de la distinction de la grâce suffisante et de la grâce efficace, 261-264.

CHAPITRE II. — La motion divine en général 265

Les textes scripturaires. — Comme le reconnaît Suarez, ce serait une erreur dans la foi de nier la dépendance des actions de la créature à l'égard de la cause première, 265. — Mais quelle est la nature de l'influx divin et comment s'exerce-t-il ? 266-267.

CHAPITRE III. — Ce que n'est pas la prémotion 268 physique

Elle n'est pas une motion qui rendrait *superflue* l'action de la cause seconde; contre l'occidentalisme, 268. — Elle n'est pas une motion qui nécessiterait intérieurement notre volonté à choisir ceci plutôt que cela, 269. — Elle n'est pas non plus un simple *concours simultané*, 270-274. — Elle n'est ni une *motion indifférente, indéterminée*, 274-276, ni une *assistance purement extrinsèque*, 276-281.

CHAPITRE IV. — Ce qu'est positivement la prémotion physique 282

C'est une *motion passivement reçue* dans la cause seconde, pour la porter à agir, et si la cause seconde est vivante et libre, à agir vitalement et librement, 282-287. — Elle est *prémotion*, selon une priorité, non de temps, mais de causalité, 287-290. — Elle est dite « *physique* » par opposition à la motion morale qui est par manière d'attrait objectif d'un bien proposé, 290-294. — Elle est *prédéterminante*, selon une prédestination, non pas formelle, mais causale, et non nécessitante, 294-296. — Textes de saint Thomas sur ce point, 296-310. — Résumé, 310-311.

CHAPITRE V. — Conformité de cette doctrine avec la pensée de saint Thomas 312

Textes principaux de saint Thomas, extraits de la Somme théol. et du C. Gentes, 312-314. — Comment il interprète

sur ce point saint Jean Damascène, 314-317. — Un texte important de la 1^{re}-II^{me} q. X, a. 4, corp. et ad 3^m, 317-319. — Textes indûment allégués en sens contraire, 320-321. — Bibliographie sur ce point, 321-323.

CHAPITRE VI. — Les différents modes de prémotion physique 324

Dieu, selon saint Thomas, meut notre intelligence et notre volonté de trois manières : 1^o avant la délibération; 2^o après elle; 3^o au-dessus d'elle. A ce dernier cas se rattache l'inspiration spéciale que les dons du Saint-Esprit nous disposent à recevoir avec docilité et donc librement, 324-326.

CHAPITRE VII. — Raisons d'affirmer la pré-motion 327

Raisons d'admettre la pré-motion en général (la subordination des causes et les preuves de l'existence de Dieu), 327-329. — La cause libre ne fait pas exception aux lois universelles de l'être et de l'agir, 329-330. — Insuffisance des autres explications, 330-333. — La pré-motion et les décrets divins pré-déterminants relatifs à nos actes salutaires (textes scripturaires), 333-341. — Argument théologique : L'efficacité transcendance et infaillible de la volonté divine dite conséquente, 341-344. — La pré-motion et l'efficacité intrinsèque de la grâce, 344-346; les autres explications, 346-349. — Conclusion, 349-350. — Différence du thomisme et du jansénisme, 350 (et *supra* 141-144).

CHAPITRE VIII. — La motion divine et la liberté de nos actes salutaires 352

Examen du Canon IV de la session VI du Concile de Trente, 352-354. — L'objection moliniste déjà résolue par saint Thomas, 354-357. — *La définition thomiste de la liberté* : « L'indifférence dominatrice (soit potentielle, soit actuelle) de la volonté à l'égard d'un objet qui est jugé bon sous un aspect, et non-bon sous un autre », 357-358. — Quoi de plus absurde que de dire que l'actualisation de la liberté la détruit, 359. — Le grand mystère est ailleurs : dans la permission du mal, et en celui-ci plutôt qu'en celui-là, 360.

CHAPITRE IX. — La motion divine et l'acte physique du péché 361

Dieu n'est cause du péché ni directement, ni indirectement, 361-362. — La notion divine relative à l'acte physique du péché suppose en Dieu un décret éternel, *positif* et *effectif* quant à l'entité physique du péché, et *permisif*

quant à la déficience, qui provient seulement de la cause déficiente, 362-365. — Rôle de l'inconsidération au moins virtuellement volontaire du devoir, 365-367. — Solution des difficultés, 368-374.

CONCLUSION

Le clair-obscur intellectuel qui se trouve ici. Clarté des deux principes à concilier (Dieu ne commande jamais l'impossible. — Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu). Obscurité de l'intime conciliation de ces deux principes dans la Déité, 374-376. — La gratuité de la prédestination dans l'ordre d'intention, n'exclut pas les mérites dans l'ordre d'exécution, 377. — La prédestination gratuite du Christ exemplaire éminent de la nôtre, selon saint Augustin, 377-379. — L'effet dernier de la prédestination d'après la liturgie, 379-380.

**

APPENDICE Ier. — *La grâce efficace et les actes salutaires faciles* 381

Une opinion nouvelle : la grâce infailliblement efficace ne serait pas nécessaire pour les actes salutaires faciles, 381-385. — Cette opinion est notablement différente de celle des thomistes Gonzalez, Massoulié, Guillermin, qu'on invoque, 386-392. — A l'opinion nouvelle s'oppose le principe de prédilection : « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu », 392-393. — Cette opinion doit revenir à la « science moyenne ». — Textes de Massoulié, Gonet, Alvarez, del Prado, 392-393.

APPENDICE II. — *L'opinion du P. L. Billot S. J.*
sur la motion divine 394

Malgré certaines expressions, la position du P. L. Billot n'est pas si éloignée qu'on pourrait le croire de celle des thomistes. Textes de ses traités *De Deo uno et trino*, *De peccato personali et originali*, de *Gratia*, 394-401.

APPENDICE III. — *Une réponse à des objections bien connues contre la prémotion* 402

Brevis expositio doctrinae sancti Thomae de motione divina, 402-406. — Catechismus notionis, 406-412.

APPENDICE IV. — *L'origine thomiste de la doctrine des décrets prédéterminants et un récent ouvrage du Dr H. Schwamm. . . 413*

Cet ouvrage repose sur un seul texte de saint Thomas en négligeant tous les autres, et ce texte unique est mal interprété.