NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 5 1947

Prédestination, grâce et liberté

Henri RONDET (s.j.)

p. 449 - 474

https://www.nrt.be/fr/articles/predestination-grace-et-liberte-2851

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

PREDESTINATION, GRACE ET LIBERTE

Depuis les origines de la réflexion philosophique, sous une forme ou sous une autre, le problème de la prédestination et de la prescience divine a préoccupé les hommes. On le retrouve plus ou moins voilé chez les tragiques grecs (1). L'Ancien Testament, sans nier la liberté humaine, insiste sur le souverain domaine de Dieu qui fait ce qu'il veut du cœur de l'homme (2). Saint Paul, en des pages difficiles, croix des exégètes, montre Dieu qui endurcit le cœur du Pharaon, choisit Jacob et rejette Esaü (3). Les Pères grecs, attentifs à ne pas mettre en péril la liberté de l'homme, donnent de ces pages et de quelques autres une exégèse nuancée (4). Celle d'Augustin, au contraire, veut à tout prix sauver l'indépendance du Créateur à qui nul ne saurait demander des comptes. On sait que les thèses augustiniennes sur la grâce et la prédestination ont suscité au cours des âges et suscitent même encore aujourd'hui des débats passionnés. Le prédestinatianisme de Gotteschalk et de Jansénius s'est réclamé d'Augustin (5). Mais l'augustinisme, accepté en gros par l'Eglise, a fini par s'exprimer dans

---

(1) E. Rohde, *Psyché, Essais sur le culte de l'âme chez les Grecs*, trad. Reymond, 1928, p. 440, 457. — A. Bremond, *La religion d'Eschyle*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1925, p. 153.

(2) *Ex.*, IV, 21 ; VII, 3 ; IX, 12 ; XIV, 4. — *Prov.*, XXI, 1 : « *cor regis* in manu Domini ».

(3) *Rom.*, IX, 14-24.

(4) F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 25e édit., 1938, p. 519-533. — H. D. Simonin, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2832.

(5) E. Portalie, *Augustinisme*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. I, col. 2527-2530, 2546-2548. — E. Lavaud, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2901-2905. — On sait que Rottmaner (*Der Augustinismus*, 1892) interprète la pensée d'Augustin sur la grâce et la prédestination dans un sens fort voisin du Jansénisme Portalié (*Dict. Théol. cath.*, t. I, col. 2384-2392, 2398-2404) la tire au contraire dans le sens moliniste. Sans aller aussi loin, mais par réaction contre une exégèse qui me paraît, dans son exactitude littérale, méconnaître l'esprit de l'augustinisme, j'ai cherché ailleurs à interpréter Augustin à la lumière des principes posés par lui (*L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 188-196).

un certain nombre de thèses qui, si mesurées qu'elles soient, ne laissent pas de poser bien des questions (6).

L'homme est libre, il se sauve ou se damne volontairement, librement. Cependant il n'en est pas moins dépendant de Dieu et de sa grâce dans l'usage même qu'il fait de son indépendance. Bien plus, il y a une prédestination divine, différente de la simple prescience, et par laquelle Dieu conduit infailliblement au salut, par des grâces efficaces, ceux qui seront sauvés. Le nombre des élus, dit la théologie, est immuable et fixé de toute éternité. Cependant nul catholique ne saurait en déduire que quelqu'un ait été positivement réprouvé par Dieu, sinon en considération de son péché (7).

Mais comment concilier ces thèses ? Dès qu'il réfléchit sur ces problèmes, le chrétien se sent comme anéanti devant Dieu. Les plus sages, comme dit Bossuet, se contentent de tenir les deux bouts de la chaîne (8). L'homme est libre et cependant Dieu mène infailliblement au terme les prédestinés. Ainsi raisonnait déjà l'auteur de l'*Imitation* dans une remarque bien connue (9). Mais tous n'ont pas cette sagesse et l'on sait qu'à force de méditer sur ces problèmes un philosophe comme Lequyer est devenu fou (10).

Les théologiens scolastiques ne sont pas allés jusque-là. Ils ont cherché pourtant à dépasser les affirmations communes, à les ordonner en systèmes qui, dans l'histoire, ont laissé une trace consi-

---

(6) Le P. Boyer (*Etudes sur la doctrine de saint Augustin*, 1931, p. 221) remarque que les thèses qui ont le plus scandalisé Rottmaner sont tout simplement le bien commun des théologiens orthodoxes, pour ne pas dire la foi de l'Eglise. En défendant saint Augustin contre l'interprétation qui tend aujourd'hui à s'accréditer (*Rech. Sc. Rel.*, 1939, p. 194), j'ai cité quelques textes où le grand docteur rappelle que Dieu n'est pas dans le temps (*De divers. quaestion.*, 17 ; *P.L.*, XL, 15. — *Confess.*, XI, 16 ; *P.L.*, XXXII, 815). On peut en glaner bien d'autres, v.g., *In Psalm.*, II, 6 ; *P.L.*, XXXVI, 71. — *In Psalm.*, 84, 3 ; *P.L.*, XXXVI, 1070 : « apud Deum quod futurum est iam factum est ». — *In Psalm.*, 101 (II), 10 ; *P.L.*, XXXVII, 1311 : « non aliud anni Dei et aliud ipse ; sed anni Dei, aeternitas Dei est : aeternitas Dei, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile, ibi nihil est praeteritum... nihil futurum... non est ibi nisi *est.* » Mais c'est dans le Commentaire de saint Jean qu'il faut aller chercher les textes les plus caractéristiques sur le sujet qui nous occupe. Augustin y reprend son idée familière (*In Joan.*, 99, 5 ; *P.L.*, XXXV, 1888), mais pour l'appliquer à la prescience et à la prédestination. L'Ecriture parle au passé ou au futur de choses qui, pour Dieu, sont dans un éternel présent (*In Joan.*, 105, 4-6 ; *P.L.*, XXXV, 1905 ; cfr *ibid.*, 107, 3 ; col. 1913). On ne se souvient pas assez d'Augustin philosophe quand on étudie le problème de la prédestination chez Augustin théologien.

(7) A. d'Alès, *Prédestination*, dans le *Dict. apologétique de la Foi catholique*, t. IV, col. 235.

(8) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. 4, *Œuvres*, édit. Lachat, t. XXIII, p. 451.

(9) *Imit.*, lib. I, c. 25.

(10) E. Roure, *Le philosophe tragique*, dans les *Etudes*, 1925, t. 183, p. 60-69. — J. Lequyer, *Recherches d'une vérité première*, édit. Dugas, 1924, p. 149-420 ; Id., *La liberté*, textes présentés par J. Grenier, 1936. — Id., *Prescience et liberté*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, p. 129-136.

dérable. Les querelles *de auxiliis* remplissent, dans les in-folio de nos bibliothèques, des milliers de pages. On dispute sur la question elle-même, on dispute sur la manière de la poser, chacun accuse son adversaire de ne pas l'avoir compris et d'avoir caricaturé sa pensée pour mieux la combattre. Aussi bien, en revenant sur ce vieux problème, « casse-tête des débutants et tourment des vieux maîtres » (11), risquons-nous aussi de voir critiquer notre exposé des théories en présence. Nous ne pouvons cependant y renoncer, car cet exposé est nécessaire pour faire entendre les idées plus neuves du P. Sertillanges et du P. de la Taille, comme aussi pour les critiquer librement.

Voyons d'abord le point de vue thomiste. Ramené à ses lignes essentielles, c'est un système logiquement ordonné, à partir de l'idée très simple que l'ordre d'intention précède l'ordre d'exécution (12). *Qui ordinate vult prius vult finem quam media.* La fin, c'est une cité bienheureuse faite de tous ceux qui, par grâce, auront été tirés de cette masse de perdition que, depuis le péché d'Adam, constitue l'humanité. Les moyens, ce sont le mérite, fruit de la grâce, et la grâce elle-même, grâce actuelle et grâce habituelle. Contre Jansénius et les siens, on affirme fortement que tous les justes ont la grâce suffisante pour se sauver, mais on affirme en même temps que, seule, une série de grâces efficaces peut les conduire à la persévérance finale. Celle-ci est en effet un don précieux entre tous et un don gratuit. Mais quels sont les rapports entre la grâce suffisante et la grâce efficace?

Vers le début du siècle, le P. Guillermin, O.P., se réclamant de Gonzalez et de quelques autres, s'est efforcé de pallier les difficultés des explications classiques des théologiens de son ordre en montrant que la grâce efficace est offerte virtuellement dans la grâce suffisante, celle-ci étant de soi capable de procurer le consentement si l'homme ne résiste pas (13). La terminologie devrait donc être interprétée autrement qu'on ne le fait d'ordinaire : la grâce suffisante serait tout simplement la grâce efficace en tant que l'homme l'aurait, par sa faute, privée de son effet normal. Cette idée est très intéressante, elle permettrait de comprendre la grâce comme une vie qui cherche à s'épanouir et que le péché vient « mortifier ». Nous y reviendrons tout à l'heure. Mais elle s'insère mal dans le système, et les thomistes orthodoxes tiennent une opinion assez différente.

La grâce suffisante donne le pouvoir prochain, elle donne le *posse*, mais non l'*agere* ; seule la grâce efficace procure le consentement sa-

(11) A. D. Sertillanges, *Agnosticisme et anthropomorphisme*, dans la *Revue de Philosophie*, 1906, t. II, p. 621.

(12) R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2985-2986.

(13) H. Guillermin, *De la grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, t. X, 1902-1903, p. 654-658 ; t. XI, 1903-1904, p. 20-31.

lutaire ; la grâce efficace est une motion nouvelle qui fait passer à l'acte cette puissance qu'est la volonté de l'homme. La grâce efficace est suffisante, offerte dans la grâce, en ce sens que, si l'homme ne résistait pas à celle-ci, il recevrait la grâce efficace. Mais, tandis que le péché n'est qu'une pure déficience, une privation d'être, la non-résistance à la grâce est une réalité positive. L'homme ne peut bien agir que s'il est mû efficacement et, pour être mû efficacement, il faut un grâce nouvelle, distincte de la grâce suffisante ([14]). Le don de la série des grâces efficaces suppose de la part de Dieu une prédilection, un choix fait entre Pierre qui sera sauvé et Judas qui sera damné. Mais comme celui-ci sera damné pour avoir repoussé une grâce suffisante qui ne lui donnait que le pouvoir prochain d'agir, on est au rouet et les molinistes ont beau jeu à critiquer la thèse de leurs adversaires.

On voit d'emblée la difficulté à propos de la réprobation des damnés. Thomistes et molinistes rejettent toute réprobation positive à la manière de Calvin (réprobation *supralapsaire,* avant toute considération du péché d'Adam) ou de Jansénius (réprobation *infra-lapsaire*). Mais les thomistes admettent une réprobation négative, fondée beaucoup moins sur la considération des fautes de l'homme que sur l'ordre de l'univers. Dieu ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien, mais il le permet. Il manifeste sa justice en permettant que certains êtres défectibles défaillent, il manifeste sa miséricorde en tirant de leur misère ceux qu'il a décidé de sauver, justice et miséricorde étant, l'une et l'autre, expression de sa bonté ([15]).

On invoque ici l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. Or, les textes de ces docteurs, si on les lit sans être avertis, ne laissent pas de causer quelque scandale aux âmes religieuses. Il faudra les interpréter ([16]). La théologie thomiste met l'accent sur la toute-puissance et l'indépendance de Dieu. Elle donne force et joie à certaines âmes capables de s'élever aux hauteurs d'une métaphysique de la transcendance divine, mais cette doctrine, consolante aux uns,

(14) R. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce*. 1936, p. 263-264, 393.

(15) *Ibid.*, p. 232 : « il faut dire, d'après le texte de saint Thomas que nous venons de citer (*I*°, q. 23, art. 5, ad 3) : 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 défectibles défaillent et que certains maux arrivent, sans lesquels des biens supérieurs n'existeraient pas ».

(16) On connaît le texte fameux de l'*Enchiridion*, c. 27, *P.L.*, XL, 296 (voir *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 190). Pour saint Thomas, voir surtout le texte dont il est question dans la note précédente (*I*°, q. 23, art. 5, ad 3). La tradition thomiste actuelle rejette l'interprétation trop dure de Jean de Saint Thomas, Gonet et Contenson, pour qui l'exclusion de la gloire était antérieure à la permission du péché (R. Garrigou-Lagrange, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2986). Mais elle paraît encore inacceptable à l'école moliniste qui se réclame de Lessius. — Sur l'interprétation du P. Sertillanges, voir infra, p. 461, note 49.

est terrible aux autres qui ne peuvent manquer d'objecter : « et si je n'étais pas prédestiné ? »

Dans le système thomiste, on insiste justement sur l'idée que, loin de s'opposer à notre liberté, la grâce crée en nous une liberté plus grande. C'est une vue simpliste en effet que celle qui oppose entre elles les notions de liberté et de Providence. Les idéalistes modernes ne nous ont-ils pas montré comment, une fois posée la liberté de choix, son affirmation postule aussitôt un principe d'harmonisation des initiatives individuelles qui risquaient d'introduire le désordre dans l'univers ([17]). Mais, dépendants de la métaphysique spinoziste, un Schelling, un Hegel font finalement assez bon marché de notre libre arbitre ([18]). Notre foi catholique enseigne que l'homme adulte ne peut mériter ici-bas s'il n'a pas la liberté de choix ; il ne suffit pas qu'il soit libre d'une contrainte extérieure, il faut encore qu'il échappe à toute contrainte intérieure. Qu'il aime le bien spontanément ne suffit pas, il faut qu'il l'aime délibérément, librement ([19]).

Que devient donc l'idée de liberté dans le système thomiste? Ici, les explications théologiques dépendent d'une théorie philosophique, celle de la prémotion physique. Dieu est le premier moteur, la cause efficiente suprême, à laquelle sont subordonnées toutes les autres causes. Sans la motion souveraine de Dieu, la cause seconde restera éternellement inactive. Il faut qu'elle passe de la puissance à l'acte, et donc, qu'elle soit libre ou non, il faut que Dieu la meuve. Dieu ne saurait dépendre de l'homme, c'est l'homme qui dépend de Dieu, dans son acte libre comme dans ses actions spontanées. « Dieu déterminant ou Dieu déterminé », précise-t-on, il n'y a pas de milieu ([20]). Mais cette manière de voir ne met-elle pas aussitôt en danger la liberté de l'homme, ainsi qu'il arrive chez un Spinoza? La théologie thomiste, pressée par les objections de ses adversaires, recourt à la distinction du *sens composé* et du *sens divisé*. L'homme est libre lorsqu'il n'est pas mû par la grâce efficace, mais il est déterminé quand il est mû par elle. Si l'on veut dire que l'homme ne peut pas dire non à la grâce efficace au moment où il consent, le moliniste le plus acharné ne peut rien objecter ([21]), mais il ne peut s'empêcher de comprendre comme suit la fameuse distinction : avant d'être mû par

(17) F. W. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus, Sämtliche Werke*, t. III, p. 593 (*Ecrits philosophiques*, trad. Bénard, p. 355). — Voir aussi les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les problèmes qui s'y rattachent*, trad. Politzer, 1926 (*Sämtliche Werke*, t. 7, p. 335-416).

(18) V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, 1893, p. 454-461, 562-565.

(19) Voir la condamnation de Jansénius, D.B., *Enchiridion*, n° 1094.

(20) R. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce*, p. 326-328, 334.

(21) Van Noort, *De gratia divina*, n° 65. — Cfr C. Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, t. V, n° 247.

la grâce, l'homme a bien le pouvoir d'agir librement, mais il est impossible alors que ce pouvoir soit actué, et lorsqu'il est actué sous la motion de la grâce efficace, ce pouvoir de choisir n'existe déjà plus. Si l'on doit interpréter ainsi la thèse thomiste, il est évident qu'il ne reste pas grand'chose de la liberté, et les défenseurs de la thèse thomiste semblent gênés par les affirmations du magistère ([22]).

Au fond, tout le mal ne viendrait-il pas de ce qu'on parle de la grâce comme d'une *motion*, comme si les réalités psychologiques et surnaturelles pouvaient s'exprimer adéquatement par des catégories qui, nées d'une réflexion sur la physique, ont pour le moins besoin d'être expliquées. L'homme est bien un instrument entre les mains de Dieu, mais un instrument libre, c'est l'*instrumentum coniunctum* dont parlent volontiers les auteurs spirituels. Mais, avant de réfléchir sur cette idée, voyons maintenant les thèses molinistes.

Chez les molinistes, on insiste avant tout sur la liberté, que d'ailleurs on identifie un peu vite avec la liberté d'indifférence. La liberté est un pouvoir d'autodétermination. La volonté, puissance qui doit être actuée, n'est pas une puissance purement passive, c'est une puissance active, un pouvoir de création personnelle. Par là le molinisme annonce certaines vues profondes de Berdiaeff sur l'image de Dieu dans l'homme ([23]). Cependant il faut bien sauver la transcendance de la cause première. Les molinistes pensent y arriver par leur théorie de la science des futurs conditionnels. Les futurs contingents, et plus précisément les futuribles, c'est-à-dire ces actes possibles qui dépendent d'une cause libre, font l'objet d'une science spéciale de Dieu, distincte de la science de vision et de la science des purs possibles. De toute éternité, Dieu sait ce que feraient Pierre ou Judas s'il les plaçait dans telles ou telles circonstances, s'il leur offrait tel ou tel secours. Dès lors, selon ses intentions miséricordieuses, il leur donnera telle ou telle grâce de son choix ([24]).

Lorsqu'ils parlent ainsi de la prescience divine, les molinistes, pas plus que les thomistes à propos de la prémotion divine, ne veulent mettre Dieu dans le temps ([25]). Mais ils entendent se servir de ces fameux instants de raison qui, pour notre entendement humain, semblent nécessaires pour parler de Dieu. Il y a en Dieu, dit-on, une suc-

(22) R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 352.

(23) N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, 1933, p. 135-156.

(24) E. Vansteenberghe, *Molinisme*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. X, col. 2119, 2139-2141. — Cfr X. M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, 1931, t. I, p. 23-28.

(25) Billuart dit nettement : « Haec intellige, non quasi sit in Deo quid prius aut posterius, omnia enim in Deo sunt simul... sed quod in actionibus divinis quae creaturas respiciunt, secundum modum nostrum intelligendi, concipimus unum effectum prius altero, seu unum esse ordinatum propter aliud » (*De Deo*, dissertat. IX, art. 2 ; *Summa*, t. I, 1769, p. 340). Tous les théologiens de quelque importance rappellent ce principe.

cession logique, bien qu'intemporelle, de prévisions et de décrets divins. Dieu, à proprement parler, ne saurait adapter des moyens à des fins, mais on raisonne comme s'il y avait en lui un ordre d'intention et un ordre d'exécution, l'un et l'autre assez compliqués ([26]). Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ce supposé commun à toutes les écoles. Retenons seulement l'idée de la science moyenne comme caractéristique du molinisme.

Mais il y a bien des demeures dans la maison du Père. Il y a chez les thomistes des dissidences. Chez les molinistes, il y a deux grandes écoles, le molinisme pur et le congruisme ([27]). Celui-ci, proposé fortement jadis par Bellarmin et Suarez, puis abandonné comme moins apte à combattre le jansénisme, semble retrouver aujourd'hui un regain de faveur ([28]). Le molinisme pur, quoi qu'il en soit de la pensée assez obscure de Molina, se rattache au nom de Lessius.

Lessius insiste sur la liberté de choix. Pour lui, il n'y a pas de différence intrinsèque entre la grâce suffisante et la grâce efficace. La grâce suffisante devient efficace par la libre coopération de l'homme. Dieu prévient la liberté (*gratia praeveniens, excitans*), l'homme se décide librement et, s'il ne résiste pas, la grâce qui lui a été offerte devient efficace (*gratia adiuvans, cooperans*). De deux hommes également prévenus par la grâce, l'un peut dire oui, l'autre non, sans qu'on ait à en chercher d'autre raison que la liberté créée, qui est un pouvoir de se déterminer librement sans y être contraint par rien d'extérieur. C'est la liberté d'indifférence. Elle est chère à nombre de molinistes qui se trouvent par là aux antipodes du déterminisme psychologique d'un Leibniz. Lessius défendait cette position contre Bellarmin ([29]). Ses arguments se retrouvent chez plus d'un jésuite du XIXe siècle ([30]). Que devient, dans ces perspec-

(26) R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination,* dans *Dict. Théol. cath.,* t. XII, col. 2985 : « Cet ordre des décrets est fondé sur ces principes, admis non seulement par tous les thomistes, mais par Scot, par Bellarmin et Suarez, que le sage veut la fin avant les moyens voulus pour la fin, et que si la fin est première dans l'ordre d'intention, elle est dernière dans l'ordre d'exécution. Molina n'accepte pas l'ordre de ces décrets, mais il raisonne lui aussi en posant en Dieu ces signes de raison ». — Cfr E. Vansteenberghe, *Molinisme,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. X, col. 2128. Des travaux récents s'efforcent de montrer que cette manière de parler de Dieu remonterait à l'école scotiste. Dans ses belles études sur la *Justification et prédestination au XIVe siècle* (1933), M. Vignaux a mis également en relief cette idée que Scot et les nominalistes qui suivent cherchent à faire la « psychologie » divine.

(27) Certains auteurs, comme Pesch (*Praelectiones theol. dogm.,* t. V, n° 289), cherchent à minimiser l'opposition, mais celle-ci est indubitable et, en fait, sinon logiquement, elle porte sur l'efficacité de la grâce tout autant que sur la Prédestination.

(28) C. Boyer, *Tractatus de gratia divina,* 1938, p. 314-323.

(29) Textes chez X. M. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat,* 1913, p. 148.

(30) C. Pesch, *Praelectiones theol. dogm.,* t. 5, n° 239. — Le P. de Régnon s'est fait le fougueux défenseur de la thèse moliniste de Lessius, regrettant les obscurités que recèle déjà la seule terminologie de grâce efficace et de grâce suffisante (Th. de Régnon, *Bañez et Molina,* 1883, p. 124-125).

tives, la doctrine de la prédestination? Dieu, nous dit Lessius, décide de toute éternité de donner à Pierre, qui sera sauvé, une série de grâces auxquelles, par la science moyenne, il prévoit que Pierre sera fidèle. Et, parce que Pierre aura été fidèle, Dieu couronnera ses mérites. Dieu donnera à Pierre la vie éternelle, mais en récompense de mérites prévus *ab aeterno* : c'est la prédestination *post praevisa merita* ([31]). Si l'on objecte que l'homme se discerne, que finalement Dieu dépend de sa créature, Lessius répliquera que Dieu a donné à l'homme la liberté, et qu'il ne faut pas confondre le problème de la prédestination et de la grâce efficace avec celui du concours naturel de Dieu à l'acte libre.

Cependant, la thèse de Lessius a paru dangereuse à Bellarmin. Si on s'y rallie, que devient la prédilection spéciale que Dieu doit avoir à l'égard de ses élus? En quel sens ceux-ci sont-ils plus aimés? Ni saint Augustin ni saint Thomas n'accepteraient, estime Bellarmin, la thèse moliniste ainsi présentée. Aussi bien, voyons-nous le grand docteur se rallier à la thèse thomiste de la prédestination *ante praevisa merita*. Dieu veut d'abord la gloire pour ses élus, et seulement ensuite les mérites et la grâce, principe du mérite. Il faut tenir en effet que la persévérance finale est un don exceptionnel, différent de la grâce de la justification. Le genre humain forme depuis le péché d'Adam une masse de péché, vouée à l'enfer, et Dieu en retire qui bon lui semble, encore que tous les hommes aient la grâce suffisante pour se sauver. Bellarmin doit logiquement admettre la réprobation négative à la manière des thomistes, quitte à la présenter de façon moins inacceptable ([32]). Il en est de même de Suarez, qui accepte lui aussi la prédestination *ante praevisa merita* ([33]).

Mais comment échapper au banézianisme? Nos docteurs rejettent, comme Lessius, les décrets prédéterminants, ils ne veulent pas entendre parler de prémotion physique. Par ailleurs, ils sont acquis à la théorie de la science moyenne. D'où leur explication sur le mode d'efficacité de la grâce, explication nuancée, psychologique, dont ils trouvent l'amorce chez saint Augustin. Celui-ci avait montré comment l'attrait de la grâce séduit l'homme, agit sur son cœur, l'attire plus fortement que ne feraient des liens matériels ([34]). Il avait mis en relief les appels intérieurs, liés à notre spontanéité spirituelle, attirances secrètes, préférences commençantes, qui sont en nous l'ef-

---

(31) Textes chez Le Bachelet, *Préd. et grâce eff.*, t. I, p. 100-102.

(32) Cfr Le Bachelet, *op. cit.*, t. I, p. 156-159. — Id., *Auctarium bellarminianum*, 1913, p. 101-110.

(33) P. Dumont, *Suarez*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XIV, col. 2687-2690 ; Le Bachelet, *op. cit.*, t. I, p. 48-50.

(34) *In Joan.*, XXVI, 4 ; *P.L.*, XXXV, 1609 : « Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur et trahitur, et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur ». Voir tout le passage.

fet d'une action mystérieuse de Dieu ([35]). Ils en concluent que Dieu, qui connaît parfaitement le cœur de l'homme, peut lui proposer ses dons de telle manière que la volonté ne pourra pas résister. La grâce est efficace parce qu'elle est merveilleusement adaptée à une psychologie concrète, à une personnalité, à un moi au-devant des aspirations duquel elle vient, entraînant infailliblement le consentement. C'est le *congruisme*, adaptation scolastique de la *vocatio congrua* augustinienne ([36]). Dès lors, voici quelle sera la thèse : Dieu, de toute éternité, sait quelle serait la réaction de l'homme s'il se trouvait placé dans telles ou telles circonstances concrètes. Par la science moyenne, science des futurs conditionnels, il sait ce que feraient Pierre ou Judas si telle ou telle grâce leur était donnée. Mais, parce qu'il aime Pierre d'un amour de prédilection, s'il voit que, prévenu de telle ou telle manière, Pierre se damnerait, Dieu décide de lui donner une grâce plus forte qui le conduira infailliblement au salut. Judas, lui, sera damné en prévision de ses résistances, car la grâce suffisante lui aura été offerte ([37]).

Ce système ingénieux, défendu avec ténacité, a provoqué les critiques de Lessius. De deux choses l'une, disait celui-ci, ou bien la grâce congruiste est nécessitante, et le congruisme n'est qu'un banézianisme inavoué, ou bien la *vocatio congrua* laisse intacte la liberté de choix, et vous revenez tout simplement au molinisme ([38]). La querelle dura de longues années, le débat fut tranché en 1613, par le P. Aquaviva, en faveur de Bellarmin :

« Les nôtres, disait le décret, devront soutenir désormais qu'entre la grâce qui obtient son effet et qu'on appelle efficace, il n'y a pas seulement une différence de résultats, l'une obtenant son effet par le consentement du libre arbitre, agissant sous l'influence de la grâce coopérante, l'autre ne l'obtenant pas, — mais qu'il y a encore une différence antérieurement à notre coopération, Dieu ayant en vue et voulant absolument l'acte vertueux et, dans ce but, choisissant *de industria* des secours dont il prévoit infailliblement l'efficacité dans des circonstances données, disposé à en prendre d'autres, s'il prévoyait l'inefficacité des premiers.

» Ainsi moralement parlant et sous le rapport du bienfait, il y a toujours plus, même antérieurement, dans la grâce efficace que dans la grâce suffi-

(35) *De spiritu et littera*, 60 ; *P.L.*, XLIV, 240 : « Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ...sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est ». Sur ce texte et quelques autres, voir l'étude pénétrante de X. Léon-Dufour, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1946, p. 129-163.

(36) Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, Lib. I, c. 12, *Opera*, édit. Vivès, t. V, p. 529-531. — Suarez, *De gratia*, Lib. 5, c. 21, *Opera*, édit. Vivès, t. VIII, p. 497-500.

(37) A. d'Alès, *Prédestination*, dans le *Dict. apol.*, t. IV, col. 244. — R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2975-2979. — Th. de Régnon, *Bañez et Molina*, p. 122-123.

(38) Textes dans Le Bachelet, *op. cit.*, t. I, p. 203-273.

sante, et c'est ainsi que Dieu fait que nous agissions effectivement et non pas seulement parce qu'il nous donne, par sa grâce, la puissance d'agir. Il faut dire la même chose de la persévérance, qui est incontestablement un don de Dieu » (39).

Cependant, le jansénisme ayant fait rebondir la question, la théorie de Lessius sur la prédestination *post praevisa merita* parut bien plus apte que le congruisme à réfuter la thèse prédestinatienne et la *delectatio victrix*. Elle l'emporta, non seulement dans la Compagnie de Jésus, mais dans l'esprit de nombreux théologiens (40).

D'autres auteurs ont cherché à s'évader du cercle étroit où s'enfermaient banéziens et molinistes. Au XVIe siècle, on avait déjà vu Catharin imaginer une théorie de la prédestination à double visage. Les grands saints étaient prédestinés *ante praevisa merita*, le commun des élus *post praevisa merita*. Saint Alphonse de Liguori patronna au XVIIIe siècle un système hybride qui admet une grâce intrinsèquement efficace pour les actes difficiles, la grâce suffisante étant par elle-même capable de nous faire accomplir les actes ordinaires. La Sorbonne eut son congruisme, différent de celui de Bellarmin et de Suarez. Les augustiniens cherchèrent à sauver tout ce qui pouvait être défendable dans l'interprétation janséniste de saint Augustin (41). Mais les compromis, s'ils suffisent aux besoins de la pratique, ne satisfont guère les esprits systématiques. Il est probable que le débat commencé au seizième siècle continuera encore longtemps.

---

(39) Texte dans Le Bachelet, *op, cit.*, t. II, p. 236-239.

(40) Le Bachelet, *op. cit.*, t. II, p. 360-364. — On sait que saint François de Sales qui, dans sa jeunesse, avait été angoissé par le problème de la prédestination, et qui devait combattre les thèses de Calvin, s'était rallié à la thèse de Lessius et lui en écrivit un jour (cfr *Œuvres*, t. IV, p. 185 ; Le Bachelet, *op. cit.*, t. II, p. 329-330).

(41) A. d'Alès, *Prédestination*, dans le *Dict. apol.*, t. IV, col. 247-255. — R. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2980-2983. — De nombreux essais ont été tentés depuis pour dépasser les controverses classiques, j'ai déjà rappelé celui du P. Guillermin. Dans la *Ciencia tomista* (1925), le P. Marin-Solà a repris la distinction entre la nécessité de la grâce pour les actes salutaires faciles et sa nécessité pour les actes difficiles, provoquant les critiques du P. Garrigou-Lagrange (*Revue Thomiste*, 1925-1926, en partie repris dans *La prédestination des saints et la grâce*, appendice I). M. Saudreau (*Prédéterminisme, grâce et liberté*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1937, p. 455-470) critique la thèse prédéterministe sans se rallier pour autant au molinisme. Le P. Ledrus (*La science divine des actes libres*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1929, p. 128-151), prend occasion d'une controverse, d'ailleurs assez pénible, entre le P. d'Alès et le P. Garrigou-Lagrange, pour essayer de montrer que les solutions classiques appellent une révision. Le livre de M. Labbas sur *La grâce et la liberté chez Malebranche*, 1933, a ramené l'attention sur les essais de solution, fort curieux, du grand philosophe. Mais aucun de ces essais ne me semble avoir eu l'importance des remarques faites par le P. Sertillanges et le P. de la Taille. Je laisse de côté les études purement historiques sur le vocabulaire et la pensée de saint Thomas ou des scolastiques postérieurs.

Cependant, voici qu'en 1910, en quelques pages vigoureuses, et sous couleur de s'en prendre à Molina, « ce médiocre philosophe », le P. Sertillanges renvoie dos à dos molinistes et banéziens. Les uns et les autres en effet semblent trop souvent oublier que Dieu n'est pas dans le temps, que son action ne fait pas nombre avec la nôtre. Il n'y a pour Dieu ni avant ni après, mais un éternel présent. La cause première ne compose pas avec la cause seconde, mais lui donne d'être et d'agir. Dieu, cause de tout l'être, cause l'acte libre lui-même. Croire que Dieu, ayant donné à un être la liberté, n'a plus qu'à le regarder faire, c'est oublier que le bon usage du libre arbitre, étant *de l'être,* est tout entier dépendant de Dieu, causé par lui, créé par lui comme tout ce qui est. Dans cette dépendance, il n'y a pas à chercher la part de Dieu et celle de l'homme : l'homme est libre, c'est le plan de la psychologie ; mais, dans l'usage même qu'il fait de sa liberté, il dépend encore de Dieu, c'est le plan de la métaphysique. Et, concluant ces remarques, qui apparemment visent les molinistes, le P. Sertillanges s'en prend indirectement à nombre de ses frères en religion :

« Si l'on avait toujours, à l'exemple de saint Thomas, posé ainsi et résolu le problème qui nous occupe, peut-être n'eût-on pas vu tant d'attaques se produire et tant de réponses banales se faire jour. Les attaques reposent toutes sur la méconnaissance de la transcendance divine ; les réponses n'en tiennent pas compte non plus et ne sont que de fausses réponses. Que de poussière n'a-t-on pas soulevé autour de ces deux mots : *prémotion physique* ! Et la plupart ne se sont pas rendu compte que, si l'on veut par là qualifier l'action même de Dieu conçu comme en relation avec la nôtre, d'abord on oublie cette loi générale que les relations ne vont pas de Dieu à nous, mais uniquement de nous à Dieu. Ensuite, on commet, en ce qui concerne le cas présent, une triple hérésie verbale. Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est pas le plan *physique,* hérésie quant à sa forme, qui n'est pas *motion* mais relation, hérésie quant à sa mesure qui n'est pas temporelle (*prae*), mais immobile et adéquate à l'éternité... C'est assez pour nous engager, selon le conseil de Bossuet, à tenir les deux bouts de la chaine, à affirmer la transcendance de Dieu sous notre relativité, à maintenir pourtant celle-ci en tous ses modes : nécessaires, contingents et libres, et ce n'est pas assez pour avoir le droit de dire : nous *concilions* la liberté, la contingence avec l'activité divine... Ceux qui croient dire ici quelque chose ignorent où le problème se pose et à quel ordre d'obscurité il appartient... Tel est l'état d'esprit de ceux qu'on a appelés *molinistes. Le nombre en est plus grand que celui des disciples* conscients de ce médiocre philosophe. Il comprend le nombre infini de ceux que l'anthropomorphisme a touchés et qui ne savent pas voir ce qu'il y a sous cette formule : Dieu est transcendant » (42).

Le P. Sertillanges est revenu bien souvent sur cette question des rapports entre la cause première et la cause seconde et il a attiré l'at-

(42) A. D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin,* t. I, p. 266-267 (nouvelle édition, 1940, t. I, p. 237-238). Voir dans le même sens, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* 1928, p. 140-143. — *Somme Théol.,* éd. de la Revue des Jeunes, t. III, p. 316-326.

tention sur un beau texte où le docteur angélique montre comment Dieu, étant hors du temps, veut cependant qu'il y ait ici-bas des causes secondes dont les unes sont nécessaires et les autres contingentes, sans que son action à lui puisse jamais être dite nécessaire ou contingente. Dieu se trouve hors du déroulement phénoménal des causes secondes et de leurs effets, *extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus,* saisissant d'un seul regard et posant dans l'être, par un acte unique de sa volonté, tout cet ensemble ordonné sans qu'on puisse dire qu'il supprime la contingence et la liberté (43).

Dans la Somme théologique, on retrouve cette doctrine magnifique, plus ramassée, mais aussi davantage exploitée à propos de la providence et de la prédestination. Ceux qu'angoissent ces problèmes, pensent saint Thomas et son interprète, n'arrivent pas à comprendre que Dieu n'est pas comme un architecte qui adapterait des moyens à des fins, dominé par l'idée de la fin qu'il entend poursuivre. Non, Dieu n'a pas de buts ; mais, situé hors du temps et de l'espace, il veut un ordre objectif des choses dans lequel il y aura des moyens et des fins, des causes efficientes et des causes finales. Doctrine d'une profondeur admirable qui se résume dans un principe lapidaire : *Non propter hoc vult hoc Deus, sed vult hoc esse propter hoc* (44).

Appliquée à la prédestination, cette règle d'or supprime toute vaine discussion. Il y a un ordre objectif des choses dans lequel la nature est pour la grâce, la grâce pour la gloire, la gloire étant cause finale de nos mérites et la libre action de l'homme mû par la grâce étant cause méritoire de la vie éternelle qui sera accordée à l'homme (45). Le nombre des prédestinés est immuablement fixé, en ce sens que Dieu, à la fin des temps, n'apprendra rien (46) ; mais d'autre part les prières des saints peuvent aider les hommes à se sauver (47). La vie spirituelle, avec cet échange mystérieux des mérites et cette circumincession de grâces qui font la vie du corps mystique, garde sa valeur d'histoire individuelle et sociale. Tout est en devenir et cependant tout repose en définitive sur l'acte unique par lequel Dieu pose dans l'être une humanité régénérée dans le Christ (48).

---

(43) *In Aristot. de interpretatione,* lib. I, c. 14, *Opera,* édit. de Parme, t. 18, col. 35-36 ; édit. Vivès, t. 22, col. 50-51. Ce texte serait à citer en entier. Il est brièvement résumé dans la Somme, *Ia*, q. 19, art. 8.

(44) *Ia*, q. 19, art. 5.

(45) *Ia*, q. 23, art. 5 (article fondamental).

(46) *Ia*, q. 23, art. 7.

(47) *Ia*, q. 23, art. 8.

(48) *IIIa P.*, q. 24, art. 4 : « si consideretur praedestinatio secundum ipsum praedestinationis actum (i.e. *l'acte éternel par lequel Dieu préordonne toutes choses dans l'ordre du salut*) praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis, cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit ipsum et nos (*Dieu n'adaptant pas des moyens à des fins comme s'il poursuivait lui-même des fins subordonnées entre elles*) : si autem consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nos-

Faute d'avoir su s'élever à ces hauteurs, la théologie moderne a pu être scandalisée de certaines réponses de saint Thomas, qui semblent supposer que, pour qu'il y eût des élus, il fallait aussi des damnés ([49]). Ou bien, prenant la défense de saint Thomas, qu'elle comprenait de travers, elle s'est attachée à un principe qui, appliqué à Dieu, n'était nullement thomiste. Tout esprit réfléchi, disait-on, avant de choisir les moyens, veut d'abord la fin : *Qui ordinate vult prius vult finem quam media* ([50]). A partir d'un tel principe, on voyait soudain d'authentiques molinistes passer dans le camp opposé. Disciples de Molina, dans leurs explications sur les rapports entre grâce et liberté, un Suarez et un Bellarmin se ralliaient aux thèses thomistes sur la prédestination *ante praevisa merita*. Dieu, voulant à tout prix le salut de ceux qu'il aime, décide de toute éternité de leur donner les grâces efficaces qui les conduiront infailliblement au salut. Mais, disait Lessius à Bellarmin, votre thèse est illogique : ou bien cet attrait invincible que Dieu donne à Pierre et qu'il refuse à Judas est déterminant, et vous êtes avec Bañez, ou bien, même compte tenu de cet attrait, Pierre peut se refuser à la grâce, et vous devez accepter ma thèse sur la prédestination *post praevisa merita*.

Mais, précisément, la question est de savoir dans quelle mesure, lorsque nous traitons de Dieu, nous sommes autorisés à parler de décrets successifs et à faire la « psychologie » divine. Or, voici qu'après le Père Sertillanges, un jésuite, le P. de la Taille fait indirectement le procès de Molina, tout en se défendant de passer dans le camp des adversaires. Dans un article fort remarqué et d'une brièveté impérieuse, il éconduit lui aussi banéziens et molinistes, en ruinant le supposé de leur argumentation ([51]). Tout ce qu'il y a de bon

---

trae praedestinationis (*parce que, dans l'ordre objectif des choses, tel que Dieu le voit et le veut* ab aeterno, *d'un seul regard, il y a de fait des rapports de moyens à fin, comme il a été expliqué dans la Ia Pars*, q. 23, art. 5, *et comme le signifie le principe : vult hoc esse propter hoc*) sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando ut per Iesum Christum compleretur ; sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore ». Pour le dire en passant, c'est dans cette perspective qu'il faut se poser la question du motif de l'Incarnation (cfr ad 3).

(49) Le texte le plus dur (*Ia*, q. 23, art. 5, ad 3) devient irréprochable. Il exprime seulement cette vérité que, dans l'ordre concret, il y a des justes et des pécheurs, des élus et des damnés, dont les uns sont sauvés par grâce et les autres se perdent par leur faute. Le seul reproche qui puisse être fait à saint Thomas, c'est de ne pas avoir suffisamment purifié ses expressions. Au lieu de *Voluit igitur Deus... aliquos repraesentare suam bonitatem*, il faut lire : *vult Deus*. Dieu n'étant ni dans le passé ni dans l'avenir, mais dans un éternel présent. Il serait encore plus exact de dire : l'ordre objectif des choses dans lequel il y a des damnés et des élus est tout entier voulu par Dieu. Mais il est difficile de parler de ces choses sans risquer une formule inexacte.

(50) Voir ci-dessus, note 26.

(51) M. de la Taille, *Sur diverses classifications de la science de Dieu*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 1-23.

dans les êtres, même le bon usage du libre arbitre, vient de Dieu, source de tout être et de tout bien. Mais il ne s'ensuit pas que Dieu poursuive un plan comme ferait un homme raisonnable qui mettrait la toute-puissance au service d'une intelligence infinie. Idéal et réalisation, ordre d'intention et ordre d'exécution, ces catégories ne valent que pour un esprit fini, on ne doit pas les appliquer à Dieu. Il reste sans doute le problème du mal ; mais le mal n'est que déficience, il n'a pas sa cause en Dieu. Dieu voit le bien en relief, il voit le mal en creux ([52]).

Cependant, un moliniste, qui d'ailleurs se ralliera ensuite aux thèses du P. de la Taille, proteste vigoureusement lui aussi. Ces thèses, dit-il, ruinent tout simplement l'usage traditionnel des signes de raison. Renoncer à les introduire dans notre représentation de la science divine, c'est renoncer à nous représenter la liberté et l'action de Dieu, cela va très loin ([53]).

Le P. de la Taille accepte les conséquences de sa thèse. Mais il fait remarquer que, s'il condamne l'usage des instants de raison, il ne condamne pas pour autant les distinctions de raison qui, elles, ne lèsent pas la majesté de l'Acte pur. Autre chose est de dire : Dieu est intelligent et il est libre, autre chose de dire : la connaissance en lui précède le vouloir ([54]). Cette thèse rejoint donc celle du P. Sertillanges et, comme elle, s'inspire de saint Thomas. Dans sa critique de la science moyenne, le P. de la Taille remarque qu'on se leurre en reportant dans l'idéal les difficultés du réel ([55]). Pour faire s'évanouir le mystère de l'interpénétration de la causalité divine et de notre libre décision, il ne suffit pas de faire intervenir la science des futurs conditionnels. Car dans cette répétition idéale de la pièce qui se jouera un jour sur la scène du réel, on retrouve le problème qu'on a voulu éluder : Dieu connaît-il mon acte dans le concours qu'il lui donnera ? ou bien le connaît-il comme existant indépendamment de ce concours ? La seconde hypothèse est intenable, la première ramène le mystère, un mystère que du reste le banézianisme, selon le P. de la Taille lui-même, n'arrive à éluder qu'en sacrifiant la liberté.

Voilà donc, encore une fois, banéziens et molinistes renvoyés dos

(52) M. de la Taille, *op. cit.*, p. 22. Dans une conversation privée, le P. de la Taille, avec sa netteté coutumière, disait : *« l'un dit : « Dieu permet le mal parce qu'il le connaît », et l'autre : « Le mal existe parce que Dieu le permet »*. Je coupe les ailes à l'un et l'autre et dis : *Dieu ne permet pas le mal sans le connaître*. Le P. de la Taille rejoint ainsi cet « agnosticisme » de grande classe qui l'avait jadis inquiété chez le P. Sertillanges. Les adversaires d'un jour se trouvaient réconciliés dans leur commune et lucide interprétation de saint Thomas.

(53) F. de Lanversin, *Pour la vraie science moyenne*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 529-535.

(54) M. de la Taille, *ibid.*, p. 537-538.

(55) *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 15-16, et la note de la page 18.

à dos. Il semble que le dernier mot ait été dit par Bossuet : tenir les deux bouts de la chaîne et attendre la vision béatifique où le voile sera soulevé.

Tenir les deux bouts de la chaîne ! Philosophiquement, en effet, il n'y a pas autre chose à faire. Mais la théologie n'est pas la philosophie et elle a d'autres exigences. Pour nous en rendre compte, confrontons les résultats de ces critiques serrées avec les données de l'Ecriture et de la Tradition, avec la doctrine des auteurs spirituels. Lorsqu'il lit dans ces textes qu'il ne faut pas résister au Saint-Esprit ou qu'il faut être fidèle à la grâce, ou encore que Dieu sera d'autant plus libéral envers nous que nous serons plus généreux envers lui, quel sens peut bien donner à ces formules le lecteur qui vient de fermer le livre du P. Sertillanges ou l'article du P. de la Taille ? Transposées en langage concret, que deviennent les thèses magistrales de ces éminents penseurs ? Un pélagien moderne, plus philosophe que ne fut l'adversaire de saint Augustin, pourrait y souscrire. A plus forte raison encore un émule de Cassien ou de Vincent de Lérins. Soyez aussi pélagien que vous le voudrez, dira-t-on ; pourvu que vous admettiez que tout, dans votre action, dépend de Dieu, vous êtes en règle avec l'orthodoxie philosophique. Mais le dogme et la théologie veulent autre chose. Notre dépendance de Dieu ne doit pas être seulement affirmée, elle doit être sentie, vécue. De l'*initium fidei* à la persévérance finale, l'homme doit faire l'expérience de sa grandeur et de sa misère, de ses forces et de son insuffisance. Ne nous étonnons donc pas si le molinisme entend marquer un retour aux vues concrètes de la théologie augustinienne de la grâce. Molina lui-même en avait conscience. En des pages obscures et tout imprégnées encore d'un nominalisme qui avait teinté toutes les écoles, il se défend de traiter un problème de pure métaphysique, accordant une attention très grande aux rapports entre l'acte indélibéré et la décision qu'il prépare ([56]). Bellarmin lui aussi, trouve dans saint Augustin des descriptions psychologiques qui servent d'étai à sa théorie congruiste ([57]).

La grâce actuelle, en effet, n'est pas seulement ni surtout une entité métaphysique, elle touche aussi aux réalités psychologiques. Lorsque la pensée me vient de rendre service à quelqu'un, je dis : « c'est une grâce de Dieu, c'est une inspiration du Saint-Esprit ». Que la grâce s'identifie avec les mouvements indélibérés et les actes délibérés qui les suivent, ou qu'elle soit encore une réalité métaphysique sous-jacente, c'est là une question qui, pour la théologie classique, avait une importance considérable. Ne nions pas cette impor-

(56) Molina, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 37 ; édit. 1876, p. 208-210.
(57) Bellarmin, *De doctrina Augustini in materia gratiae* (le titre n'est pas de Bellarmin, remarques soumises à l'examen de Clément VIII), *Auctarium bellarminianum* (Le Bachelet), 1913, p. 164-172.

tance, mais voyons aussi les réalités concrètes. Dieu agit en nous par notre psychologie et les réalités profondes qu'elle suppose. La grâce actuelle est chez les justes l'irradiation de la vie divine et la manifestation de la présence de Dieu. Chez le fidèle pécheur, elle témoigne de cette même présence au sein du corps mystique dont malgré tout il reste membre. Enracinés en Dieu par une unique relation de dépendance qui saisit avec nous l'univers entier, nous sommes aussi entés surnaturellement sur le Christ, et l'action divine se manifeste par tout un système de relations, dont notre psychologie concrète n'est que l'aboutissement dernier.

Dès lors, s'il faut nous représenter l'action de Dieu dans notre vie, nous nous verrons nécessairement obligés de sortir de l'agnosticisme où risquaient de nous enfermer le P. Sertillanges et le P. de la Taille. Ce que Bañez a bien vu, c'est que, tout bien venant de Dieu, il est inutile de chercher à savoir si Dieu le connaît hypothétiquement avant de lui donner l'être en nous et par nous. Mais ce que Molina a compris, c'est que, le mal n'ayant pas sa cause en Dieu, mais seulement dans la volonté créée, il pose un problème de *méta-psychologie* ou de *méta-histoire* qui est moins simple que les problèmes de *méta-physique*. L'homme en effet peut résister à la grâce. Dire que le mal est pure privation est insuffisant, car le mal moral s'appelle le péché et le péché, concrètement, est une réalité vécue, un acte par lequel délibérément l'homme dit *non* à Dieu. Bien plus, la notion authentique de grâce est celle d'un don fait « par quelqu'un à quelqu'un ». Et voici que le point de vue anthropomorphique, que l'on croyait avoir dépassé, ou relégué au rayon inférieur de la théologie, reparaît avec insistance. Il reparaît sur le plan de la psychologie et sur le plan de l'histoire.

On a vite fait de dire que Dieu, étant extérieur au temps, absolument transcendant, voit le bien en relief et le mal en creux ([58]), n'étant pas affecté par ces changements. C'est toute la vie religieuse de l'humanité qui proteste contre cette simplification, et un thomiste authentique, après avoir d'ailleurs instruit à sa façon le procès de Molina et du molinisme, avoue que la considération du mal introduit un élément absolument nouveau et que la théologie a encore quelques progrès à faire :

« Il y a dans saint Thomas, écrit M. Maritain, des principes qui, à notre avis, n'ont pas encore été suffisamment exploités quand il s'agit de traiter, non plus de la liberté créée dans le cas des actes bons ou méritoires, mais de cette même liberté dans le cas des actes mauvais, dans la ligne du mal.

» Saint Thomas explique que « la cause première du manque à la grâce provient de nous-mêmes » (*Ia IIae*, q. 112, art. 3, ad 2). « *Defectus gratiae causa prima est ex nobis* », et ce mot va singulièrement loin. Dans la ligne du mal, c'est la créature qui est cause première.

(58) M. de la Taille, *op. cit.*, p. 22.

« Nous pensons que, si la théologie de l'avenir et la philosophie chrétienne s'appliquent à dégager ce qui est contenu dans les principes de saint Thomas à ce sujet, elles feront des découvertes importantes et seront amenées, en ce qui concerne les défaillances de la liberté créée, à une synthèse plus approfondie, mettant en lumière des aspects nouveaux du mystère de la science et de la volonté divines dans leur rapport avec l'homme, et faisant mieux comprendre à quel point Dieu porte le respect de cette faible liberté qu'est la liberté humaine. Si la créature a vraiment et réellement la première initiative dans la ligne du mal, elle intervient — négativement — dans le modelage lui-même des desseins providentiels. Dans son instant éternel auquel tous les moments du temps sont présents, Dieu, pour faire et voir d'un seul regard toute l'histoire humaine, attend, si l'on peut ainsi parler, que chacun refuse ou non les dons de l'influx souverain dont tout être et toute action tiennent tout, — tout, sauf le néant que nous y mettons » (59).

Ces dernières lignes, à la vérité, sont à la fois éminemment suggestives et très embarrassées (60). Avec le problème du péché, elles posent celui de la libre coopération de l'homme avec la grâce de Dieu. Ne pas s'opposer, remarque M. Le Senne, suppose un certain pouvoir de faire (61). Ne pas résister, c'est déjà collaborer, contribuer à l'avancement du règne de Dieu dans le monde. Et d'abord dans sa propre vie. De ce point de vue, le molinisme, si maladroit qu'il ait pu être à résoudre les problèmes pressentis, acquiert une importance considérable. C'est la prise de conscience de la place de l'homme dans la création et du rôle éminemment actif qu'il joue dans l'œuvre de Dieu. L'humanisme païen rejette toute dépendance, l'humanisme chrétien comprend qu'on glorifie Dieu en montrant ce que peuvent ses créatures (62). Molina n'est d'ailleurs pas ici chef de file. Il faudrait probablement remonter à Scot qui, pour définir Dieu, parle moins d'esprit, d'intelligence que de volonté (63). Simplification arbitraire, mais progrès certain. Pour les théologiens du moyen âge, l'homme était à l'image de Dieu surtout par son intelligence, et toute béatitude parfaite était conçue comme le repos d'une contemplation. Mais si Dieu est la Raison suprême, il est aussi Acte pur, liberté. Il crée librement. Il est don de soi, il manifeste sa Vie en créant de la vie et de la beauté. L'image de Dieu ressemble à son Créateur. Sans doute, elle n'aura jamais qu'une activité participée, mais en-

(59) J. Maritain, *L'humanisme intégral*, 1936, p. 85-86.

(60) Voir dans le même sens : *Saint Thomas et le problème du mal*, dans *la Vie intellectuelle*, 1945, p. 47.

(61) A. Le Senne, *Obstacle et valeur*, 1944, p. 40. Qu'il me soit permis en passant de signaler ce livre ainsi que son frère aîné *Le devoir* (1930) à l'attention des théologiens. Il y a là des richesses à exploiter pour eux, encore que rien ne puisse en être utilisé sans un gros travail d'assimilation.

(62) Je crois que M. Maritain a été injuste pour Molina en affirmant que la théologie moderne cherche sa voie entre Molina et Calvin. C'est tout simplement confondre le molinisme et le semi-pélagianisme, à la manière de Jansénius (*L'humanisme intégral*, p. 26. — Cfr D.B., *Enchiridion*, n° 1095).

(63) P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, 1934, p. 11. — E. Gilson, *La philosophie du moyen âge*, 2e édit., 1944, p. 598.

core faut-il mettre en relief cette activité, cette espèce de pouvoir créateur, au sens très large du mot, qui fait que la créature raisonnable, bien que dépendante de Dieu dans son action même, est cependant centre de rayonnement et de vie ([64]).

Mais, du même coup, il faut reviser la manière dont on se représentera (anthropomorphiquement) les rapports entre le Créateur et la créature. En face de son Créateur, dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce, celle-ci n'est que pur néant, mais en face des autres créatures elle devient à son tour source d'être et d'activité. Et Dieu lui-même ne fait pas d'une personne un simple instrument.

Se représenter Dieu comme un architecte qui, de toute éternité (on entend inconsciemment : *avant* tous les temps) a tracé le plan de son œuvre et la réalise dans le temps au moyen d'instruments innombrables parmi lesquels il faut compter la volonté de l'homme, c'est déjà nier virtuellement la liberté de la créature raisonnable. Or, le plus souvent, croyant dépasser cet anthropomorphisme, on le rétablit à son insu chaque fois que l'on parle de décrets divins, d'instants de raison, ou que l'on demande d'opter entre les deux termes d'une alternative : Dieu déterminant ou déterminé ! Lorsqu'on représente la grâce comme une motion, on imagine inconsciemment un horloger qui met en mouvement une machine bien faite. Or, dans les querelles philosophiques et théologiques, les images inconsciemment évoquées sont plus redoutables qu'on ne le croit. Dieu nous meut sans doute, mais par l'intérieur, à la manière dont il fait croître les plantes et grandir le corps humain. La vie ne se ramène pas au mécanisme. Il nous meut plus encore par nous-mêmes, intérieur à notre esprit, à notre intelligence et à notre volonté, causant en nous, par nous, cette vie naturelle et surnaturelle qui est à la fois de nous et de lui.

Puisqu'il est impossible d'éviter l'anthropomorphisme, pourquoi ne pas l'accepter franchement, sans oublier ce que nous dit une saine philosophie sur la valeur de l'analogie ? Dès lors, dépassant des comparaisons trop liées à des conceptions physiques périmées, engageons-nous

(64) Cette idée est très chère à M. Berdiaeff. Voir par ex., outre le chapitre déjà cité d'*Esprit et liberté*, 1933, le traité *De la destination de l'homme*, 1936, p. 32, 65, 108, 168, 186. Ces pages suggestives appelleraient bien des mises au point, M. Berdiaeff semble croire que, pour Augustin, la grâce supprime la liberté (*Esprit et liberté*, p. 146), il attribue aux jésuites un semi-pélagianisme (p. 146) qu'il n'est pas loin de défendre lui-même, tout en retenant, probablement à son insu, et peut-être à travers les idéalistes allemands, l'idée augustinienne de la libération de la liberté (p. 138). Mais cette *Ethique paradoxale* est riche de suggestions pour le théologien ; pour la première fois, depuis longtemps, voici une éthique chrétienne qui tient compte du péché originel et des notions corrélatives, alors que notre morale classique, même théologique, suppose partout l'idée que l'homme concret ne diffère guère de l'homme dans l'état de nature pure que *quasi spoliatus a nudo*. Heureusement, divers indices semblent montrer qu'on échappera bientôt ici à l'emprise des thèses nominalistes.

dans le domaine humain comme l'aurait fait Aristote s'il eût traité notre problème. Dieu n'est pas un architecte ayant en main son plan bien dressé, il est plutôt un artiste, un poète, un dramaturge qui ferait des personnages vivants, capables de réactions personnelles. Capables de lui résister librement et, si l'on peut dire, de le tenir en échec, ils l'obligent à tourner l'obstacle pour réaliser ses desseins. Dieu est comme un improvisateur admirable qui aurait ce don surhumain de pouvoir continuer à improviser indéfiniment sans que son œuvre cessât d'avoir une véritable unité et une parfaite logique intérieure. A chaque instant, ce sont mille possibilités qui sont sacrifiées à une réalité vivante, qui, bien que supposant un choix, ne constitue pas une négation du passé. Dans cette œuvre, le mal, la souffrance, le péché lui-même interviennent comme des dissonances. Prises isolément, les dissonances musicales sont des erreurs et des fautes, mais, enchâssées dans leur contexte, elles donnent à une œuvre son originalité et sa beauté. Allons plus loin : Dieu est comme un chef d'orchestre disposant d'un nombre immense d'exécutants, qui, au lieu de reproduire simplement une partition écrite depuis longtemps, improviseraient eux-mêmes leur coopération à l'œuvre commune, guidés à la fois par la baguette du chef et mus par un instinct intérieur qui, sans faire violence à la liberté, ne serait que l'écho, le reflet de la volonté et de l'imagination créatrice d'un chef qui serait à la fois compositeur et exécutant. Si ces comparaisons musicales semblent inadéquates, qu'on les transpose en d'autres domaines. Dieu deviendra chef d'entreprise, organisateur, architecte même, si l'on veut, mais un architecte qui, au lieu de faire exécuter littéralement des plans conçus dans le silence de son cabinet, travaille et pense au milieu du chantier, réalisant de véritables symphonies de pierre. Ces pierres qui viennent se juxtaposer, s'étayer les unes les autres, ces pierres que sculptent les innombrables marteaux, dont le bruit résonne au cours des siècles, ce sont des pierres vivantes, car l'édifice est une construction spirituelle, le temple de Dieu, l'âme vivante de la vie du Saint-Esprit, l'Eglise corps du Christ, bâtie sur le fondement des apôtres, des prophètes et des docteurs ([65]).

On voit que, par delà les systèmes, nous cherchons à justifier l'anthropomorphisme de la piété chrétienne, et finalement celui de la Bible, qui nous montre un Dieu capable de s'émouvoir et de s'extasier devant l'œuvre sortie de ses mains, capable aussi de s'irriter, de s'indigner, et, si l'on peut dire, de courir un risque ([66]). Ayant in-

(65) *Ephés.*, II, 19-22.

(66) Pour le P. de la Taille (*Sur diverses classifications de la science de Dieu*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 16), l'introduction des instants de raison ouvre la porte à toutes les aventures, encore qu'elle puisse avoir son utilité pratique. La remarque, on le voit, porte bien au delà de la critique de la science moyenne, mais l'éminent théologien a dépassé le but et posé du même coup un nouveau problème.

troduit dans le monde une liberté maîtresse de ses destinées, il n'est pas sans inquiétude. *Humanum dico*! Pour atteindre ses fins, il lui faut tourner les obstacles que suscitent à chaque instant des volontés rebelles, savoir ce qu'il fera si l'homme lui résiste et, par l'effet de sa toute-puissance, tirer le bien même du mal. Comme l'artiste qui trouve dans la résistance de la matière l'occasion de manifester plus excellemment son génie, Dieu se sert de nos résistances et de nos péchés pour faire son œuvre plus belle.

Il ne s'agit pas, répétons-le, de prétendre que Dieu devient dépendant de sa créature, mais de montrer comment Dieu respecte la liberté de celle-ci. On imagine trop souvent cette liberté comme un instrument dont Dieu se sert à son gré. Molinistes ou banéziens, les auteurs de manuels affirment, à grand renfort de textes scripturaires plus ou moins bien interprétés, que Dieu est si puissant qu'il peut toujours obliger quelqu'un à l'aimer ([67]). Ou bien on donne, comme une affirmation de foi, cette thèse que Dieu sait de toute éternité quel est le nombre des prédestinés, et qu'il a prévu les secours efficaces par lesquels il les mènera au terme bienheureux de la vie éternelle ([68]). Ces thèses contiennent une vérité profonde, elles entendent justement souligner la souveraine indépendance d'un Dieu devant lequel toute créature n'est que néant et misère. Mais on les exprime de façon simpliste et, si on en prend l'énoncé à la lettre, elles vous conduisent aux abîmes. Si Dieu est ainsi le maître de nos vouloirs, comment peut-il tolérer l'enfer? Si la grâce est capable de

---

(67) Par ex. Van Noort, *Tractatus de gratia Christi*, n° 58 : ***existit gratia efficax et ita quidem ut Deus gratia sua quamlibet voluntatem in bonum permovere infallibiliter possit.*** La thèse est donnée comme de foi pour la première partie, théologiquement certaine pour la seconde, et on peut la tenir pour telle à condition de la bien entendre. Mais si l'on va au fond des choses, elle ne signifie rien autre chose que cette vérité indubitable que, là où l'homme fait le bien, il est tout entier sous la dépendance de Dieu. Le concile de Trente, dont on invoque l'autorité plus loin, souligne non seulement la libre coopération de l'homme, mais le pouvoir *réel* qui lui reste toujours de se refuser à la grâce. Il y a donc, dans les positions dites communes, plus d'une aporie secrète.

(68) Citons encore le sage manuel de Van Noort (n° 102) : *Decretum praedestinationis est infallibile et immutabile. Vi huius propositionis tenendum est, apud Deum infallibiliter et immutabiliter* statutum esse : a) *quot homines et quinam homines ad salutem aeternam pervenient* ; b) *quibusnam gratiis singuli ad hunc finem perducentur* ; c) *quamnam mensuram gloriae obtinebunt. Quae tria, quum ad ipsam notionem catholicam praedestinationis pertineant,* de fide *sunt.* On me permettra de croire qu'il n'en est rien (cfr infra note 73), à moins que l'on ne veuille bien corriger ce *statutum esse* qui fausse radicalement la position des problèmes et engage dans des difficultés insolubles dont on comprend qu'elles aient scandalisé Dom Odilon Rottmaner. Avant d'exposer la pensée de saint Augustin sur la Prédestination, telle qu'il la lit chez l'auteur, Dom Rottmaner écrivait : *A des lecteurs qui ne seraient pas théologiens, il serait bon de faire remarquer que la théorie de la prédestination de saint Augustin n'est jamais devenue doctrine de l'Eglise.* Cette remarque était en effet fort utile, étant donné le contre-sens d'ensemble que l'auteur me semble faire sur la pensée augustinienne.

changer nos cœurs, pourquoi Dieu ne donne-t-il pas à tous les hommes une grâce assez forte pour leur éviter la damnation (69)? Si Dieu a de toute éternité choisi les prédestinés, comment puis-je encore être libre de me sauver? Ces questions sont insolubles, mais elles angoissent bien des âmes. Pour les pacifier, il ne suffit pas de leur répondre avec le P. Sertillanges ou le P. de la Taille : cessez d'imaginer l'éternité divine sur le modèle du temps, et vous n'aurez plus d'inquiétude. Dieu est le maître et cependant vous êtes libres. Tenez les deux bouts de la chaîne, et attendez le ciel! Ces réponses, nous l'avons dit, sont les seules définitives au regard du métaphysicien. Mais elles sont inaccessibles à beaucoup d'âmes, et, sans apaiser celles-ci avec des contre-vérités, on peut revenir à ce que disait tout à l'heure M. Maritain lui-même :

« Dans son instant éternel auquel tous les moments du temps sont présents, Dieu, pour faire et voir d'un seul regard toute l'histoire humaine, attend, si l'on peut ainsi parler, que chacun refuse ou non les dons de l'influx souverain dont tout être et tout acte tiennent tout, sauf le néant que nous y mettons » (70).

Mais comment arriver à faire une théorie cohérente des rapports entre le Créateur et cette liberté créée qui, bien que tout entière en sa main, est cependant capable de lui résister? Faudra-t-il, comme on l'a affirmé, parler de l'esprit créé comme d'un absolu, mais d'un absolu relatif? La seule juxtaposition des termes montre l'échec de la solution proposée. Il est probable que les hommes discuteront longtemps encore sur ces problèmes insondables et que les uns, désireux de sauver avant tout la transcendance divine, se rallieront à des thèses qui, mettant l'accent sur le néant de la créature, risqueront de sacrifier non seulement la liberté créée, mais la créature elle-même. Les autres, au contraire, partant de l'expérience de la vie morale, mettront d'abord en pleine lumière la liberté de l'homme, bien qu'en montrant avec l'Eglise que, dans son exercice, cette liberté est à tout instant dépendante de Dieu. Chacune des deux attitudes comportera jusqu'à la fin des temps des variantes indéfinies. Qu'il nous soit donc permis de dire ici nos préférences et de proposer, non une nouvelle théorie, mais une manière concrète et philosophique à la fois, de parler de ces difficiles problèmes.

L'homme a été créé libre, et, du même coup, une inconnue s'est glissée dans l'histoire individuelle ou collective. Tout ce que l'homme fait de bon, c'est Dieu qui le cause en lui, car il est la valeur suprême qui nous attire et qui, en nous attirant, agit sur nos plus secrètes pensées et nos volitions même. Mais l'homme peut se refuser à la grâce de Dieu. Dans l'ordre du mal, il est une espèce d'absolu, il a

(69) Voir notre étude sur *Les peines de l'Enfer*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1940, p. 417.
(70) J. Maritain, *L'humanisme intégral*, 1946, p. 85-86.

une initiative première, capable d'introduire le désordre dans l'œuvre de Dieu. Tout se passe comme si l'homme pouvait faire échec à Dieu, et, de fait, de chacune de nos âmes, Dieu peut être irrémédiablement chassé. C'est le mystère du péché, c'est le mystère de l'Enfer ([71]). Mais Dieu reste le Tout-Puissant, nul obstacle ne peut arrêter son vouloir s'il s'agit de l'histoire humaine et universelle. Il arrivera à ses fins, il réalisera ses desseins. Sa Providence est une providence rédemptrice, qui tire le bien du mal ([72]). Dieu, de toute éternité, sait ce qu'il ferait de l'homme si l'homme lui résistait, et de là vient qu'il continue à rayonner sur le monde des émanations de sa vie et de sa beauté. A peine son œuvre est-elle contrecarrée qu'il tourne l'obstacle et le fait servir à l'achèvement d'une œuvre qui sera plus belle encore. Chaque jour se vérifie la parole liturgique : *Felix culpa, Mirabiliter creasti, mirabilius reformasti...*

S'il s'agit de la prédestination, rien ne nous oblige à penser que le choix des uns suppose la réprobation des autres. Sur le plan anthropomorphique où nous nous sommes volontairement placés, il faut dire qu'il y a une prédestination virtuelle de tous les hommes, qui s'identifie avec la volonté salvifique universelle. Avant comme après le péché d'Adam, Dieu veut réellement le salut de tous. Cette prédestination est inégale en ce sens que Dieu n'appelle pas tous les hommes au même degré de sainteté. Autre est la vocation de la mère de Dieu, autre celle de chacun de nous. Le corps mystique, tel que Dieu souhaite qu'il s'achève, est un organisme harmonieux, où chacun a sa place marquée. Mais nul n'en sera exclu qu'il ne l'ait délibérément et obstinément voulu. Il n'y a de réprobation qu'au terme du devenir humain ([73]). Ainsi toute grâce, comme l'avait entrevu le P. Guillermin, reprenant plus ou moins sciemment quelques idées molinistes, est virtuellement efficace. Elle est, de la part de Dieu, une offre réelle, non pas tant une motion qu'un germe vivant susceptible de développements insoupçonnés. Nul ne sait à quelles hauteurs il arriverait s'il était fidèle à la grâce. Les inégalités de la prédestination sont certaines, et nous devons dire que Dieu aime tel ou tel d'un amour de prédilection. Mais ces inégalités ne se révèlent qu'après coup, elles ne sont pas données d'avance, au sens où ce

---

(71) A. Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales*, 1935, p. 212-216, 228-229 (textes cités dans notre étude sur l'enfer, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1940, p. 399 ; cfr p. 418).

(72) G. Fessard, *Pax nostra*, 1935, p. 278, 451.

(73) C'est uniquement en se plaçant du point de vue de l'éternité qu'il peut être question de *réprobation*. Dieu voit alors d'un seul regard un monde dans lequel il y a de fait des élus et des damnés, les uns sauvés par la grâce, les autres rejetés parce qu'ils l'ont voulu. Tout le mal vient de ce qu'on présente d'ordinaire cette affirmation de la foi catholique comme si, *dès l'origine des temps*, Dieu *avait* choisi les uns et réprouvé les autres. Voir ci-dessus note 68. Je prie le lecteur de ne pas me faire dire ici qu'il n'y a ni damnés ni enfer éternel.

mot a une signification temporelle. Le théologien pourrait reprendre ici avec grand profit, mais pour en faire un meilleur usage, certaines remarques de la philosophie existentialiste ([74]). Les choses ont une essence, elles réalisent des idées préexistantes, mais les personnes se construisent elles-mêmes par fidélité à la grâce qui travaille en elles, qui les invite à se dépasser, par une libre réponse à l'appel de la Valeur. Le mystère de l'action de Dieu en nous demeure entier, nul ne pourra jamais dire comment Dieu a pu poser dans l'être des créatures qui sont ainsi capables de se faire elles-mêmes. Mais ce mystère n'est pas plus obscur que le mystère de la vie, de toute vie. Un lys croît lentement dans mon jardin. Vais-je m'imaginer que Dieu, par des touches imperceptibles, des chiquenaudes répétées, fait lentement sortir de cette nature ce qu'elle recélait? Non, le lys croît de lui-même, parce qu'il était un germe vivant, et cependant Dieu est là dans cette nature qui la fait être et se révéler. C'est le mystère de la *puissance active,* qui n'est ni acte pur, ni puissance passive.

Mais le lys ne peut se résister à lui-même. Il suit nécessairement, lorsque le temps est venu et les circonstances favorables, sa loi intérieure. L'homme, qui regarde croître le lys, peut le briser avant le temps. Mais cette puissance de l'homme sur les êtres vivants est moins redoutable que celle qu'il a sur lui-même, qu'il a sur la grâce de Dieu. Il peut mortifier ce germe vivant qui lui est donné. Il peut l'empêcher, du moins pour un temps, de révéler ses richesses. La grâce qui allait être efficace devient la grâce purement suffisante, grâce inefficace, mais qui garde encore ce mystérieux pouvoir de nous inquiéter, d'entretenir en nous ce malaise intérieur qui s'appelle le remords. Dieu, chassé d'une âme, veut y rentrer encore, il frappe à la porte, il maintient sourdement cet appel. Le germe vivant qui paraissait étouffé, paralysé, cherche encore à proliférer, à créer de la vie. Il n'est que l'expression créée d'une action personnelle de Dieu sur une âme qui se refuse à devenir ce qu'elle pourrait être, ce qu'il voudrait qu'elle fût. La grâce est donc bien autre chose qu'une motion divine. Ce mot, que des âges révolus ont chargé de sens profond, n'évoque plus pour nous tout ce qu'il a pu contenir de richesses spirituelles. La grâce est cet appel, cette vocation, cette attirance, cette impulsion, à la fois transcendante et sentie, qu'ont si bien décrite Augustin et les augustiniens :

« Qui donc, écrit Prosper d'Aquitaine, qui donc peut percevoir ou raconter par quels sentiments Dieu, en visitant notre âme, l'amène à poursuivre ce qu'elle fuyait, à aimer ce qui était pour elle objet de haine, à lui donner la faim de ce qui lui causait du dégoût? Voici que soudain, par un changement

(74) M. J. P. Sartre, dont je pense beaucoup de mal, a du moins le mérite de remettre en lumière l'idée de la responsabilité et de la liberté. Si bas qu'un homme soit descendu, nul ne peut dire : il ne remontera jamais. Reste à ajouter qu'il ne se relèvera qu'avec la grâce de Dieu (cfr J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* 1946, p. 59-62).

merveilleux, les portes fermées s'ouvrent, les fardeaux deviennent légers, l'amertume se change en douceur et les ténèbres en lumière » (75).

Et Bossuet, dans son beau langage, reprend lui aussi les thèmes de la *vocatio congrua* pour appeler à la pénitence le pécheur qui s'obstine :

« Tu appréhendes, fidèle, que Dieu ne puisse pas vaincre ton tempérament et le soumettre à sa grâce ? C'est entendre bien peu sa puissance ; car le propre de cette grâce, c'est de savoir changer nos inclinations et de savoir aussi s'y accommoder. C'est pourquoi saint Augustin dit qu'elle est convenable et proportionnée : *apta, congruens, conveniens, contemperata* (76) ...c'est-à-dire qu'elle remue si à propos tous les ressorts de notre âme qu'elle nous mène où il lui plaît par nos propres inclinations, ou en retranchant ce qu'il y a de trop, ou en ajoutant ce qui manque, ou en détournant le cours sur d'autres objets. Ainsi l'opiniâtreté se change en constance, l'ambition devient un grand courage qui ne soupire qu'après les choses véritablement élevées, la colère se change en zèle, et cette complexion tendre et affectueuse en une charité compatissante » (77).

Mais, après avoir ainsi vanté la toute-puissance de la grâce, Bossuet ne peut qu'inviter le pécheur à faire effort pour sortir de son péché. Tous les prédicateurs feront de même, à quelque école théologique qu'ils appartiennent. Aussi bien, faut-il moins critiquer ici les systèmes que montrer qu'ils répondent à des âges différents de la vie chrétienne. Les âmes très avancées dans la perfection ont pris une telle conscience de la présence de Dieu en elles et de l'action souveraine de sa grâce qu'elles ne cherchent plus à distinguer entre ce qui est d'elles et ce qui est de Dieu, sachant justement que tout bien vient de Dieu. Sans cesser d'agir et de travailler au service de Dieu et du prochain, elles se sentent emportées par un immense courant de vie qui est une participation de l'action sanctificatrice de Dieu (78). Mais les âmes ordinaires commencent par prendre conscience de leur force et de leur impuissance, et c'est probablement ce qu'avaient entrevu Pélage et les premiers tenants du stoïcisme chrétien. Comme toutes les hérésies, le pélagianisme n'a fait que gauchir une idée juste, celle de la liberté que Dieu laisse à ses créatures raisonnables (79). Augustin, lui, tenait de sa formation philosophique l'idée que la créature dépend de Dieu dans ce qu'elle a de plus intime, mais il était

(75) *Contra Collatorem*, 7, 2 ; *P.L.*, LI, 231.

(76) Augustin, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 13 ; *P.L.*, XL, 118.

(77) Bossuet, Sermon sur les vaines excuses des pécheurs, *Œuvres oratoires*, édit. Lebarcq, revue et augmentée par Urbain et Lévêque, 1916, t. III, p. 322.

(78) Rappelons ici les belles pages de Bergson sur les mystiques chrétiens (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 245-249).

(79) M. de Plinval, dans son *Pélage*, 1943, cherche quelque peu à réhabiliter celui-ci, mais il ne faut pas oublier que Pélage et les siens se sont obstinés dans leur erreur et ont été justement condamnés. Leur condamnation atteint par avance les philosophes modernes qui, en apprenant à l'homme à conquérir la liberté, font bon marché de l'action d'un Dieu personnel.

surtout le vaincu de la grâce : le jeu de la liberté et de la grâce était pour lui une lutte tragique, dont l'homme même est l'enjeu. Les semi-pélagiens, ralliés à l'idée de la nécessité de la grâce enjeu, restèrent à mi-chemin. Qu'on nous laisse au moins, disaient-ils, la première démarche dans l'ordre du salut. Leur opposition persévérante ne fut pas sans heureux résultats, car elle assouplit progressivement ce qu'avait de rigide un augustinisme outrancier. En condamnant les thèses semi-pélagiennes, l'Eglise entendit toujours réserver la question difficile de la prédestination et de la réprobation ([80]). Le vieux conflit reprit au temps de Gotteschalk, mettant aux prises des théologiens qui, d'accord pour condamner l'hérésie, divergeaient aussitôt dans les explications précises ([81]). La condamnation de Luther, de Calvin, de Baius et de Jansénius précisa encore quelques aspects de la question. Mais on sait que les controverses *de auxiliis* se terminèrent sur un non-lieu. Il est probable que, longtemps encore, les tendances divergentes s'affirmeront, bien que des essais comme ceux du P. Sertillanges et du P. de la Taille aient démontré qu'il serait vain de chercher à manifester positivement comment se concilient la liberté humaine et le souverain domaine de Dieu ([82]). Ralliés à leur démonstration, nous avons voulu cependant distinguer le problème philosophique du problème théologique et religieux, où grâce et liberté s'entendent dans des rapports de personne à personne. Si nous avons semblé trop incliner au molinisme, on excusera cet attachement à des traditions de famille. Mais il nous semble qu'en cette question est impliquée bien autre chose qu'une thèse d'école. C'est toute une spiritualité qui est en cause. Les *Exercices spirituels* ne font pas de théologie, mais ils supposent une attitude doctrinale ; ils mettent, contre Luther et Calvin, l'accent sur la libre coopération de l'homme dans l'affaire de son salut. Dans la pratique, et suivant les âmes auxquelles on s'adresse, on les interprète assez librement, mais toujours en montre à ces âmes, quel que soit le degré de perfection auquel elles sont arrivées, la nécessité du renoncement et de l'ascèse, sans laisser pour autant de rappeler que l'homme ne peut rien sans la grâce ([83]).

Toute théorie qui ramènerait au quiétisme est d'avance condamnée, et Sa Sainteté Pie XII le rappelait justement dans l'encyclique

---

(80) *Indic. Coelestini*, c. 10, D.B., *Enchiridion*, n° 142. — Concile d'Orange, D.B., *Enchiridion*, n° 200.

(81) B. Lavaud, *Prédestination*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 2932-2933.

(82) A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928, p. 143.

(83) Dans son livre sur *Saint Ignace maître d'oraison*, 1925, le P. Brou a nuancé davantage ce qu'il avait jadis écrit dans son beau livre sur *La spiritualité de saint Ignace*, 1914, où, pour souligner le *id quod volo* de celui-ci, il interprétait peut-être le *volo* dans un sens qui n'était pas tout à fait celui du saint.

Mystici corporis ([84]). Entre les erreurs opposées du semi-pélagianisme et du quiétisme, il y aura toujours place pour deux tendances, dont l'une dira : « laissez faire Dieu, n'allez pas gêner son action », et l'autre : « Dieu ne se donne qu'aux généreux et à ceux qui ont compris que le royaume des cieux souffre violence ». L'une et l'autre maxime expriment un aspect de la vérité catholique. Les âmes les plus mystiques, qui dans la prière ne pouvaient être que passives, étaient les plus ardentes à se mortifier et à lutter contre elles-mêmes. Dans la Compagnie de Jésus, pour ne parler que d'elle, un P. Lallemant, un P. de Grandmaison ne sont arrivés à la souveraine aisance d'une vertu surnaturelle que par des renoncements dont la vigueur ne fit que croître avec les années ([85]). A mesure que l'âme monte, le renoncement devient comme spontané dans les petites choses. Cette apparente facilité cache en réalité une mortification toujours plus intense et plus envahissante dont Dieu seul et l'âme qui le pratique ont le secret.

Il en est un peu de la vie des saints comme de celle des grands musiciens. Après avoir longtemps déchiffré, fait des gammes, on en arrive un jour à exécuter brillamment un morceau difficile ([86]). Mais ce n'est là qu'un commencement. Si l'enfant, quel que soit son talent naturel, veut arriver à la perfection qui est celle des maîtres, il lui faudra lutter, travailler sans relâche. D'autres admireront son aisance et sa facilité, mais lui seul comprendra que, s'il n'entretient son talent par des exercices toujours plus difficiles, il devra nécessairement déchoir.

Dans le domaine surnaturel, la grâce n'est pas comparable au talent naturel, la perfection n'est pas uniquement le résultat d'un effort humain, mais elle n'en cesse pas moins d'être la perfection dès que l'homme se laisse aller. Rappelons encore une fois le mot profond de M. Le Senne en le transposant légèrement : ne pas s'opposer, ce sera toujours prendre sur soi, se vaincre, résister à une nature qui, si elle est tendue vers la grâce, lui est aussi spontanément rebelle. Mais à l'effort, nous joindrons toujours la prière, en redisant avec l'Eglise : « Seigneur, nous vous en supplions, laissez-vous toucher par nos offrandes et que votre bonté fasse à nos volontés rebelles une douce violence pour les tourner vers vous » ([87]).

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

(84) Pie XII, *Mystici corporis*, édit. de la Bonne Presse, p. 47-48.
(85) Rigoleuc, *Vie du P. Lallemant* (en tête des éditions de la Doctrine spirituelle). — J. Lebreton, *Le P. Léonce de Grandmaison*, 1935, p. 408-419 ; cfr p. V-IX.
(86) Cfr V. Dillard, *Au Dieu inconnu*, 1938, p. 142-147.
(87) « Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates » (Secrète du IVe dimanche après la Pentecôte).