NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 7 1963

Prédestination, prescience et liberté

Th. SIMONIN

p. 711 - 730

https://www.nrt.be/it/articoli/predestination-prescience-et-liberte-2009

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Prédestination, prescience et liberté

« Necesse est quod Deus agat per intellectum et voluntatem » (*Sum. Theol.*, I^a, q. 19, a. 4).

I. ASPECT HISTORIQUE DU PROBLÈME

L'histoire nous montre que les systèmes de pensée les plus abstraits portent la marque des circonstances contingentes qui ont entouré leur élaboration. Ainsi on peut soutenir, je crois, sans trop de paradoxe, que l'évolution de la théologie latine de la prédestination, au cours des XVI^e et XVII^e siècles, dépend, en partie du moins, du plan suivi, trois et quatre siècles plus tôt, par saint Thomas d'Aquin dans la rédaction de la Somme théologique.

Dès la I^a *Pars*, la prédestination est étudiée à la suite des questions concernant la science et la volonté divines. Le climat est évidemment banézien. Comment en serait-il autrement? La doctrine de la création n'a pas encore été abordée [1], la créature n'est pas sortie du néant, elle sera ce que Dieu la fera. Plus loin, au traité du gouvernement divin, la question de la motion de Dieu sur la volonté créée est touchée, mais de façon si rapide et générale qu'un seul article est consacré à son examen [2]. Comme Suarez le fait remarquer, non sans humeur, saint Thomas, ici comme ailleurs, se limite à affirmer qu'une motion s'exerce sur la volonté, sans se mettre en peine de préciser la nature exacte de ce concours [3].

Poursuivons notre lecture, et ouvrons la I^a II^{ae} au traité des actes humains. L'éclairage est différent. On enseigne que la volonté se meut elle-même du vouloir de la fin à celui des moyens [4], que Dieu se contente de mouvoir la volonté, à titre de moteur universel, vers son objet

---

1. La science de Dieu: I^a, qq. 14-17; la volonté de Dieu: qq. 19-20; la prédestination: qq. 23-24; la création: qq. 44 et sq.
2. I^a, q. 105, a. 4.
3. Fr. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, Disput. XXII, s. IV, n. XI; Mayence, 1605, p. 522.
4. I^a II^{ae}, q. 9, a. 3.

universel qui est la raison générale de bien [5], **enfin, que s'il détermine** certains, de façon spéciale, par sa grâce, à vouloir le bien [6], il le fait de façon conforme à leur nature, c'est-à-dire sans imposer de nécessité à leur vouloir dont l'acte demeure, en toute hypothèse, contingent et libre [7]. Voilà un langage dont le moliniste le plus exigeant peut faire son profit. Que pourrait-il demander de plus net en sa faveur?

Le traité de la grâce, qui clôt la *I^a II^ae* [8], aurait pu donner occasion à saint Thomas de concilier les vues métaphysiques de la *I^a Pars* avec l'analyse de l'acte humain. On sait qu'il n'en a rien fait. Avec l'audace tranquille du génie, il suppose le problème résolu et il passe, laissant à d'autres le soin d'épiloguer sur son texte. Il est vrai qu'à son époque, la notion de grâce habituelle dominant l'enseignement [9], la distinction, plus tard classique, entre grâce suffisante et grâce efficace n'avait pas encore été expressément formulée [10]. Quoi qu'il en soit, la synthèse n'a pas été faite par le Maître, elle ne l'a pas été davantage après lui, bien au contraire.

En effet à la fin du XVI^e siècle, lorsque s'élabore la théologie moderne, la *Somme théologique* est devenue le livre de texte commenté dans les écoles, les positions adoptées par son auteur sont donc scrutées, confrontées entre elles et différentes interprétations se font jour à leur propos, les uns préférant les perspectives de la *I^a Pars*, d'autres celles ouvertes par la *I^a II^ae*. Par ailleurs, autre contingence, l'équilibre de la doctrine thomiste se trouve, à ce moment, compromis par ce qu'il faut bien appeler le triomphe de la pensée scotiste. Sous l'influence du Docteur Subtil et de ses disciples, la théologie adopte, au moins implicitement, la distinction formelle *a parte rei*, ce qui permet de distinguer indéfiniment en Dieu des « instants de raison » entre les actes d'intelligence et de volonté [11]; la théologie accepte également, en

5. *I^a II^ae*, q. 9, a. 6, ad 3.
6. *Ibidem.*
7. *I^a II^ae*, q. 10, a. 4, c.: « sic Deus ipsam [scil. voluntatem] movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur ». Au sujet des controverses soulevées, il y a une trentaine d'années, à propos de l'interprétation de ce texte, cfr *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Molinisme*, Vol. X, c. 2182-83.
8. *I^a II^ae*, qq. 109-114.
9. H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944, notamment pp. 136 sq. Les textes qui traitent de la grâce actuelle, quelque peu négligés par B., ont été récemment mis en valeur par Ch. V. Héris, *La Grâce*, Nouvelle édition, Traduction de la *Revue des Jeunes*, Paris, 1961.
10. On lit cependant dans la *I^a*, q. 105, a. 4, c.: « Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono, non tamen *sufficienter* et *efficaciter* nisi a Deo ». Si je ne me trompe la motion suffisante est rattachée, dans le contexte, à l'ordre de la spécification, et la motion efficace à celui de l'exercice.
11. Le R. P. H. Rondet écrit à ce sujet: « Scot, à la différence de saint Thomas, cherche à faire la psychologie divine, à raisonner sur le possible, à démêler les desseins divins, l'ordre d'intention et d'exécution. Il introduit dans la vie divine ces fameux instants de raison qui seront chers aux théologiens de

cette affaire, la doctrine du primat de la volonté, ce qui oblige à considérer les « instants de raison », discernés en Dieu, comme irréversibles à partir d'un premier acte volontaire. Dès lors les décrets prédéterminants, considérés comme antérieurs à toute connaissance divine du créé, deviennent inévitables, inévitable aussi la prémotion physique, fidèle servante, nécessaire à l'exécution infaillible de leurs dispositions [12].

Certes la réaction de Molina ne se fit pas attendre — on parle même d'un prémolinisme — mais elle demeura malheureusement trop timide, insuffisante à modifier efficacement la conjoncture doctrinale. Il eût fallu rejeter les « instants de raison », nier la priorité scotiste du vouloir, maintenir, dans toute sa rigueur, l'adage thomiste: « *Necesse est* quod Deus agat *per intellectum* et voluntatem ». La « science moyenne », construction ingénieuse certes, mais bien fragile pour une telle tâche, se montra incapable d'assurer, de façon plausible, le caractère intellectuel de l'action divine. Le volontarisme l'emporta sans contre-partie. Appuyée par les scotistes, l'école de Bañez demeura ferme sur ses positions. On sait le reste.

Désormais les jeux sont faits. On ne peut plus naviguer entre Charybde et Scylla; si l'on veut éviter les récifs des décrets prédéterminants, on risque de se perdre dans les flots obscurs d'un concours plus ou moins indifférent. Quelque répugnance que l'on y trouve, il est devenu impossible d'échapper à la tyrannie de l'un ou de l'autre système; faudrait-il renoncer à porter sur le plan intelligible l'étude de nos rapports avec un Dieu qui est Esprit?

Cependant la vie est là, et vivre, pour une créature raisonnable, c'est d'abord prier. Or il m'a toujours paru impossible de prier le Dieu de Bañez et inutile celui de Molina. Serions-nous donc condamnés à oublier notre théologie chaque fois que nous voulons faire oraison? Ne pourrait-on pas, avant la rencontre face à face et pour la préparer, tracer, dans notre esprit, comme une image provisoire de Dieu qui nous rendît possible un colloque avec lui?

Imprudemment peut-être, j'ai voulu tenter, à mon tour, l'impossible aventure. Il fallait remonter le cours de la tradition théologique

---

toutes les écoles jusqu'à l'aube du XX[e] siècle... Scot, lui, met en avant un principe fort discutable et pense que, pour Dieu comme pour nous, l'ordre d'intention précède l'ordre d'exécution. *Qui ordinate vult*, diront bientôt les théologiens de toute école, *prius vult finem quam media*, sans se rendre compte de l'anthropomorphisme impliqué dans cette assertion ». *Gratia Christi*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 242-243 et p. 296 et note 2: « les origines scotistes des décrets prédéterminants ».

12. Suarez a clairement noté les antécédents scotistes de la position banézienne: « Multi Thomistae moderni, écrit-il, hanc opinionem sequuntur [à savoir celle de Scot et de ses disciples: Jean de Bassoles et François de Meyronnes] et Divo Thomae attribuunt. Sed apud eum nulla eius mentio fit in tota doctrina sua ». *Disputationes Metaphysicae*, cfr *supra*, note 3. Suarez renvoie ici à son exposé de la doctrine de la prémotion physique; *ibid.*, s. II, nn. VII-XIII, pp. 509-510, l'un des plus clairs que je connaisse de la question.

en amont de l'affluent scotiste, et, sans prétendre retrouver l'authentique pensée de saint Thomas — ce qui ne semble guère possible —, essayer tout au moins de découvrir, comme par miracle, une eau limpide et calme où se refléterait la clarté des étoiles. Ai-je réussi dans l'entreprise? A d'autres de le dire. Sans vouloir imposer ma conviction à quiconque, je me contente d'aligner ici, le plus clairement possible, une suite de réflexions personnelles qui ne me semblent pas dénuées de cohérence. Mieux vaut, dit Aristote, la moindre des lumières sur les choses divines...

II. PRINCIPES ET MÉTHODE DE SOLUTION

On affirme d'abord trois principes, puis on institue une réflexion critique qui permet de les concilier entre eux et de formuler les règles de la méthode.

Principe I. — Je considère comme certain qu'on ne peut attribuer à Dieu une connaissance de la créature qui ne dépende exclusivement du décret de son vouloir absolu. Sur ce point il m'est impossible de ne pas donner raison à Bañez et à son école, et je ne vois pas que les objections des molinistes aient réussi à ébranler ce roc. En effet toute créature dépend, dans son être comme dans son intelligibilité, de l'acte du Créateur, lui seul trace la frontière qui sépare l'être du néant. Poser en Dieu une science de l'être créé qui ne soit pas calquée sur son décret c'est postuler l'intelligibilité du néant.

Principe II. — Il est non moins certain, à mon avis, que tout mouvement ordonné, toute tendance qui s'exerce selon sa nature sont dirigés par une intelligence qui préside à cet ordre et à cet exercice. S'il s'agit d'un être mû par un autre, cette intelligence sera celle de l'être supérieur principe de mouvement *(sicut sagitta mittitur a sagittante);* s'il s'agit, au contraire, d'un être qui soit autonome dans son agir, l'acte d'intellection, ordonnateur du mouvement, sera immanent à l'agent lui-même. Si donc nous attribuons à Dieu, comme il se doit, quelque chose qui possède formellement, selon notre manière de concevoir, la raison de vouloir libre, il faut que ce vouloir soit conçu par nous comme dirigé par la science divine. Les molinistes s'opposent, à bon droit sur ce point, aux négations de leurs adversaires. En effet le gouvernement divin impliquant l'adaptation, à des fins déterminées, de moyens non nécessaires [13], ceux-ci ne peuvent être considérés comme librement

13. L'expression est de saint Thomas: « [Deus] quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt... quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt, » *I*ª, q. 19, a. 8, c.

choisis par Dieu que s'ils sont supposés au préalable connus de lui. « Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum », c'est évident.

Principe III. — La science qui dirige le décret divin est la science de vision. Ce ne peut être la science de simple intelligence qui est nécessaire et a pour objet l'essence divine et les possibles qui y sont compris mais ne seront jamais appelés à l'existence. Ce doit être la science de vision qui est libre et envisage les êtres qui existent, ont existé ou existeront dans un moment quelconque du temps. Cette conclusion découle nécessairement des deux principes précédents. Essayer d'échapper à leur étreinte en posant, en Dieu, une « science moyenne », intermédiaire entre les deux autres, c'est faire bon marché des arguments que l'on juge, en l'espèce, irréfutables des banéziens. En effet, d'une part, affirmer la possibilité d'une science antérieure au décret absolu c'est énerver la force du principe I, d'autre part, insérer une troisième science entre les deux autres c'est oublier que celles-ci épuisent, dans leur objet, tout être et toute différence d'être, actuelle ou possible ; la « science moyenne » ne peut se distinguer de la science de vision que par un défaut de détermination de la part de son objet, ce qui est incompatible avec la perfection de l'Acte Pur [14].

Réflexion critique sur les principes.

La simple affirmation des trois principes précédents laisse déjà entrevoir comment on espère échapper au fatal dilemme : Bañez ou Molina. En effet si le principe I concède aux banéziens ce qui constitue la pierre angulaire de leur système, le principe II accorde aux molinistes la principale de leurs revendications. Enfin le principe III ne laisse pas de donner satisfaction à l'une et l'autre école puisqu'il récuse, avec les banéziens, la « science moyenne », tout en posant, avec les molinistes, que la science divine dirige et éclaire les décrets du vouloir absolu. La justification définitive de ces principes ne sera

14. Les futuribles, ou futurs conditionnés, dont on a voulu faire l'objet de la « science moyenne », ne sont tels que pour une intelligence finie, dont l'acte se situe dans le temps. En effet ou les futuribles se réaliseront, et dans ce cas ils sont *ab aeterno* objet de la science de vision, ou ils ne se réaliseront pas, et Dieu n'a pas à les connaître comme futurs, si ce n'est dans l'opinion que les hommes s'en font. Un texte de saint Thomas m'a fait longtemps difficulté au sujet de la « science moyenne ». Il écrit : « Quaedam vero sunt quae sunt in potentia Dei *vel creaturae* quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis sed simplicis intelligentiae ». *I*ª, q. 14, a. 9, c. Aujourd'hui j'entends ce texte non de la puissance naturelle de la créature, mais de ce qu'on a appelé depuis la « puissance obédientielle ». Dieu connaît, dans la contemplation de sa propre essence, ce que sa toute-puissance pourrait tirer de la créature et que, de fait, il ne produira pas, ce qui est objet de sa puissance absolue. Donc rien de commun avec les futuribles qui supposent l'existence de telle créature déterminée, placée dans telles circonstances, et par conséquent un décret au moins conditionné, ce qui nous place hors de la science de simple intelligence.

d'ailleurs obtenue qu'à la fin de ce travail, si l'on parvient à montrer comment leur emploi permet de résoudre, avec une aisance relative, les problèmes que posent la liberté de Dieu et celle de l'homme.

Cependant, il est une objection, préalable à toute application des dits principes, dont l'examen ne saurait être différé : les principes I et III ne sont-ils pas incompatibles entre eux? En effet le principe I suppose que la science de vision est postérieure au décret absolu de Dieu puisque celui-ci lui fournit son objet, tandis que le principe III considère cette science comme antérieure à ce même décret qu'elle dirige dans l'adaptation intelligente des moyens à leurs fins.

On accorde qu'il y a là une véritable contradiction pour qui admet, avec la théologie post-scotiste, l'hypothèse d'un ordre irréversible entre les actes divins de volonté et d'intelligence, ordre que notre esprit serait censé pouvoir discerner et affirmer de façon catégorique. Or j'estime que c'est là une illusion. En effet les attributs divins possèdent en Dieu un mode d'être, infini et subsistant, en vertu duquel ils s'identifient parfaitement entre eux, dans la simplicité de l'essence divine qui est cet être même, de sorte que, si l'esprit humain se trouve en droit d'affirmer un ordre de priorité entre tel ou tel attribut, ce ne sera jamais en considération du mode d'être dont ces attributs sont revêtus en Dieu, mais selon la manière dont il les conçoit lui-même à partir du mode d'être, fini et inhérent, que les perfections attributales obtiennent dans les créatures. C'est ainsi seulement qu'il en peut posséder des raisons formelles *distinctes*, seules susceptibles, à ce titre, d'être ordonnées entre elles.

La contradiction ne pourra donc se poser, pour l'esprit, qu'entre ces raisons formelles, abstraites des créatures, dans la mesure où un *même* ordre de priorité serait affirmé et nié sous le *même* rapport. Or c'est ce que nous ne faisons pas, puisque, dans l'activité de la créature raisonnable, autre est l'acte intellectuel qui oriente une élection volontaire, et lui est par conséquent antérieur, autre est l'acte intellectuel qui procure au sujet la connaissance de cette même élection et lui est par conséquent postérieur. Si donc nous voulons attribuer à Dieu un vouloir qui possède, selon notre manière de concevoir, la raison formelle de vouloir libre, nous devons lui attribuer un vouloir qui soit d'une part, guidé par la science et qui, d'autre part, porte sur un objet saisi par cette science. Ce n'est donc pas du même point de vue, ni sous le même rapport, que nous affirmons que la science divine doit être envisagée tantôt comme antérieure et tantôt comme postérieure au décret, nous le faisons en vertu de raisons formelles parfaitement distinctes dans notre esprit, selon qu'il conçoit science et volonté et leur priorité respective à partir des créatures. Cela suffit pour écarter toute apparence de contradiction. Mais ce qui se réalise dans la créature selon une série d'actes réellement distincts, étalés dans la durée, se trouve exister en Dieu, selon un mode d'être qui nous échappe, au

sein de l'immanence absolue d'une science et d'un vouloir également éternels, qui se situent au-delà de tout ordre, de toute succession, au-delà de toute distinction actuelle entre eux.

Si cette manière de trancher la difficulté paraissait à certains nouvelle ou insolite, je les renvoie à un texte où saint Thomas examine et résout, comme nous venons de le faire, le problème parallèle que pose l'ordre respectif des relations et des processions trinitaires. Etant donné qu'en Dieu relations et processions sont identiques, l'ordre qui peut être envisagé entre elles n'existe que dans notre esprit, il pourra donc se trouver modifié selon les points de vue divers que notre esprit adopte successivement pour considérer les dites notions. La relation, comme telle, présuppose la procession, mais en tant que relation *divine*, c'est-à-dire constituant la personne, elle est à concevoir comme antérieure à la procession, s'il s'agit de la personne qui en est le principe et comme postérieure à la procession, s'il s'agit de la personne qui procède [15]. Il n'y a là aucune contradiction.

Le même saint Docteur n'envisage pas directement le problème qui nous occupe, celui de l'ordre à établir entre la science et le vouloir divins, mais la manière, très libre, dont il présuppose tantôt la science au vouloir et tantôt le vouloir à la science, montre suffisamment qu'il s'inspire, sur ce point, des mêmes principes qui l'ont guidé dans la question des relations et des processions trinitaires [16]. Rien, chez lui, qui annonce, même de loin, le scotisme.

Il est désormais possible d'énoncer les règles de notre méthode. On récuse d'abord les formules de la prédestination *ante vel post praevisa merita*, en tant que ces formules semblent affirmer, entre les attributs divins, une distinction et un ordre qui existeraient en Dieu indépendamment de la considération actuelle de l'esprit et hors de celle-ci [17]. Une telle position ne serait légitime que si l'on admettait, avec la distinction formelle *a parte rei*, la noétique propre à Duns Scot.

---

15. *De Potentia*, q. 10, a. 3, c.

16. Ainsi saint Thomas affirme que la science divine est créatrice « secundum quod habet voluntatem coniunctam » I^a, q. 14, a. 8, c. et ad 1, c'est-à-dire *coniunctam* selon la considération qu'en fait mon esprit, puisque, *in re*, elles sont identiques. Plus loin, si la volonté de Dieu est dite cause des créatures, on affirme que l'effet de ce vouloir est aussi l'effet de la science qui dirige celui-ci : I^a, q. 19, a. 4, ad. 4. D'autre part, la providence qui est, en Dieu, la raison *intelligible* du gouvernement divin, présuppose la volonté divine de conduire les êtres à leur fin, I^a, q. 22, a. 1, ad 3, mais on peut dire aussi que la prédestination, qui inclut évidemment la volonté de conduire les êtres à leur fin, présuppose la prescience des futurs, III^a, q. 1, a. 3, ad 4. Ces affirmations ne semblent pas inconciliables à saint Thomas le moins du monde ; puisque tous les attributs sont *in re* identiques à l'essence divine, l'esprit peut les considérer selon l'ordre qui leur convient, étant donné la manière dont il les conçoit. Telle me semble être la juste exégèse de ces textes.

17. Une précision sera donnée plus loin, sur ce point, à la note 45.

En revanche on tient que l'esprit est fondé à affirmer l'existence en Dieu d'une science qu'il doit concevoir comme dirigeant le vouloir (principe III) et l'existence d'un vouloir qu'il doit concevoir comme fournissant à la science la possession intelligible de son objet créé (principe I). En effet, même attribuées à Dieu et affirmées identiques en lui, les *raisons* de science et de volonté ne peuvent pas ne pas garder, dans l'esprit qui les pense, les *habitudines* qui les caractérisent réciproquement, et sans lesquelles elles cesseraient d'être formellement ce qu'elles sont, selon la manière dont nous les concevons à partir des créatures.

Dans les créatures elles-mêmes les actes d'intelligence et de volonté, réellement distincts entre eux, se succèdent selon un ordre irréversible de causalité qui s'impose à l'esprit, à tel point que celui-ci ne pourrait l'intervertir sans tomber dans l'erreur. Cette succession, naturelle et nécessaire, des actes de l'intelligence et de la volonté permet à la motion divine de s'insérer entre eux sans porter atteinte au caractère contingent de l'acte de la liberté créée. Tel est le sujet qu'il est expédient d'aborder maintenant avant de retrouver ensuite la considération de la science et de la volonté divines.

III. LE LIBRE ARBITRE CRÉÉ ET LA MOTION DIVINE

On tient, sur ce point, à être bref. Voici d'emblée la formule de la conclusion : ce à quoi Dieu, à titre de cause efficiente, meut la créature, dans l'exercice de son acte, c'est ce à quoi la créature se détermine elle-même librement sous l'attrait *préalable* de la fin. Que l'attrait suscité par la fin soit antérieur, d'une antériorité de nature, à l'action efficiente de l'agent c'est une nécessité qui tient à la nature des causes efficientes et finales. *Finis non est causa nisi in quantum movet agentem.* D'autre part, comme le sujet ne cède à l'attrait de la fin que dans la mesure où il la connaît et qu'il exerce son acte dans la mesure où celui-ci est spécifié par la fin que lui présente l'intelligence, nous posons, dans tout acte libre, un ordre nécessaire de priorité, priorité de nature évidemment, entre la spécification de l'acte par la fin et son exercice par le sujet, qui en est la cause efficiente [18]. Nier cet ordre de priorité, vouloir en intervertir les termes et considérer la spécification de l'acte comme postérieure à son exercice, ce serait nier l'action propre de la cause finale et supprimer non seulement l'acte libre, mais l'acte volontaire même nécessaire [19].

---

18. *I^a II^ae*, q. 9, a. 1, c. et ad 3; a. 3, ad 3 selon l'interprétation qu'en donne Jean de Saint-Thomas. J'ai exposé autrefois le détail de cette question : *Autour de la solution thomiste du Problème de l'Amour*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, VI, Paris, Vrin, 1931, pp. 174-276.

19. La critique moliniste me paraît avoir manqué de hardiesse. Il eût fallu

Or Dieu, dont la providence conserve les êtres qu'il a créés, les meut selon les conditions qui conviennent à leur nature [20], c'est dire que son action de cause efficiente s'exercera antérieurement certes à l'action efficiente de l'agent raisonnable, mais postérieurement à la motion exercée sur ce dernier par la fin qu'il a choisie. Agir autrement, de la part de Dieu, serait non pas maintenir, dans leur être et leur opération, celles des natures qu'il a créées libres, mais les réduire à l'état de créatures irrationnelles, ce qui supprimerait toute possibilité de prédestination [21].

Si l'on admet ce point de vue, il n'y a aucune opposition de principe à envisager entre la motion divine et le libre arbitre, puisque la motion efficiente de la Cause Première coïncidera toujours de fait avec la spécification préalable de son acte par la cause seconde. Non seulement le libre arbitre n'est nullement lésé par la motion toute-puissante qui s'exerce infailliblement sur lui, mais son acte se trouve comme soutenu et porté hors de ses causes par cette motion même qui le dirige où l'attire son bien.

Cela n'exclut pas, d'ailleurs, une motion éventuelle de Dieu dans l'ordre de la spécification. Cette autre motion sera, bien entendu, préalable à l'action exercée *hic et nunc* par l'attrait de la fin, objet immédiat de l'acte; elle sera donc antérieure, ainsi qu'il convient à une motion de la Cause Première, à la spécification de l'acte par son objet et dirigée vers celle-ci. Mais il est clair qu'aucune motion divine, s'exerçant dans l'ordre de la spécification, ne fera obstacle au libre arbitre, car, d'une part, cette motion ne coïncidera pas toujours avec le consentement de la cause libre, et, d'autre part, si elle coïncide parfois avec lui, ce sera dans la mesure où la créature aura librement cédé à son attrait. En effet le consentement de la créature ne peut être obtenu, de façon nécessaire, que par la vision de Dieu face à face, impossible en cette vie. Tant que nous sommes maintenus dans l'état de *viatores*, l'attrait d'un bien créé, même apparent, pourra toujours faire obstacle à une motion divine limitée à l'ordre de la spécification. On aura reconnu, je pense, dans cette seconde motion, la grâce suffisante de nos manuels [22].

---

faire remarquer que la prémotion physique s'oppose à tout acte volontaire même nécessaire. En effet si l'amour du bienheureux pour Dieu n'est pas libre, ce n'est pas en raison d'une action efficiente de la Cause Première, mais parce que le Bien suprême lui est révélé dans le face à face de la vision, ce qui sauvegarde la nature de la volonté, son acte devant, en tout état de cause, être spécifié par une intellection.

20. *I° II°°*, q. 10, a. 4, c.

21. La prédestination est définie: « transmissio creaturae *rationalis* in finem » *I°*, q. 23, a. 1, c., ce qu'il faut entendre évidemment: selon le mode d'opération qui convient à un être raisonnable. Là où il n'y a plus d'opération volontaire, il n'y a plus de prédestination au sens propre du terme: « creaturae irrationales... non proprie dicuntur praedestinari », *ibid.*, ad 2.

22. J'admets volontiers que cette motion de la grâce suffisante ait pour effets des actes indélibérés de l'intelligence et de la volonté; je ne rejette expressément

Si le sujet consent à la motion ainsi offerte à sa libre acceptation, la motion divine qui lui correspondra, dans l'ordre de la causalité efficiente, coïncidant de fait avec un attrait dont Dieu a été l'auteur, portera le nom de grâce efficace. Si, au contraire, le libre arbitre résiste, ce qu'il peut toujours faire, à la motion de la grâce suffisante pour poser, sous l'attrait d'un bien apparent, un acte contraire à cette motion, l'action efficiente de Dieu aura pour objet la substance même de l'acte, ce qu'il possède d'entité positive et de bonté, elle permettra seulement le désordre que la défaillance de la créature aura introduit, de son propre chef, dans l'ordre préalable de la spécification. La liberté créée demeurant également sauve dans l'un et l'autre cas, le mérite et le démérite de ses actes lui sont pleinement imputables ; la transmission par Dieu de la créature libre vers sa fin peut, dans ces conditions, être envisagée comme possible du côté de la créature [23].

IV. LA CONTINGENCE DE L'ACTE LIBRE ET L'IMMUTABILITÉ DES DÉCRETS DIVINS

Ayant montré comment s'accordent, au plan de la causalité seconde, libre arbitre et motion divine, grâce à la coïncidence de cette dernière avec la spécification préalable du vouloir créé, il reste à assurer cette coïncidence entre ce même libre arbitre et l'immutabilité du vouloir absolu de Dieu. La question posée est exactement celle de la conciliation entre le décret de la Cause Première, parfaitement déterminé *ab aeterno,* et la contingence qui affecte indispensablement l'acte de la liberté créée. Que nous envisagions cette conciliation à un moment donné du temps, ou pendant tout le cours de la durée, le problème est le même, puisque l'éternité coexiste à tout le déroulement du temps. La solution fera appel, selon la tradition moliniste, à la science de Dieu — à sa prescience, si l'on préfère ce vocable — mais considérée comme

---

que le concours indifférent des molinistes et la *delectatio victrix* des augustiniens. En effet toute motion doit avoir un but, donc un objet, et toute motion *divine* ne peut avoir qu'un objet *bon* (contre le concours indifférent) ; d'autre part aucune motion, même divine, de l'ordre de la spécification, ne peut déterminer infailliblement le vouloir *citra visionem* (contre la *delectatio victrix*).

23. Je ne m'arrête pas davantage au problème de la grâce. On voit assez comment, selon le système adopté, grâce suffisante et grâce efficace sont distinctes *a parte rei,* et dans quel sens on pourra parler de grâce efficace *ab intrinseco,* non pas en tant qu'une motion efficiente de Dieu serait apte à produire infailliblement la spécification du libre arbitre, *mais en tant que l'acte, librement* spécifié sous l'attrait de la fin, n'est pas posé hors de ses causes et du néant, par le sujet, sans la motion efficace de la Cause Première. Il est clair que la grâce efficace ainsi définie est l'effet de la volonté conséquente de Dieu. Au contraire la manière dont la grâce suffisante est objet de la volonté antécédente pose une série de questions délicates dont je préfère négliger l'examen pour ne pas alourdir à l'excès un exposé déjà chargé.

science de vision, selon le principe formulé plus haut (principe III), et ceci suffit à nous séparer du molinisme historique.

On pose que Dieu, Etre infini et parfait, est aussi infini et parfait dans la ligne de la connaissance. Il possède la science infaillible de tout ce qui a existé, existe ou existera dans un moment quelconque du temps. Il connaît, par conséquent, tout ce que la créature libre a fait, fait ou fera au cours de son existence. Le caractère contingent de l'acte libre, qui exclut toute connaissance certaine de la part d'une intelligence finie, placée dans le temps avant sa réalisation, ne saurait faire obstacle à l'infaillibilité de la connaissance divine, celle-ci étant éternelle, c'est-à-dire placée hors du temps. Au regard de Dieu, le contingent n'est jamais futur, mais toujours présent, placé hors de ses causes et du néant, il peut donc être, de sa part, objet d'une connaissance sans défaut. On connaît le passage classique de saint Thomas en la matière :

> « Licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul quia sua cognitio mensuratur aeternitate sicut etiam suum esse. Aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus. Unde omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia » (*I*ª, q. 14, a. 13, c.).

Dès lors puisque nous tenons que la science de vision dirige les décrets de Dieu, lui permettant d'adapter des moyens, nécessaires ou non, aux fins de son gouvernement, la science infaillible qu'il possède des actes des créatures lui permet de prendre *ab aeterno* des décrets dont les effets coïncident infailliblement, dans le temps, avec les décisions contingentes de la liberté créée. Sachant, de toute éternité, ce que la créature fera dans telles circonstances données, Dieu décrète de concourir, à titre de cause efficiente, aux actes de celle-ci par une motion efficace qui la portera où la conduit librement son attrait. Le caractère immuable de la détermination divine ne s'oppose pas à la contingence de l'acte libre puisque cette détermination, grâce à la prescience, coïncide avec lui. Si je sais, de façon certaine, dans quelle situation je me trouverai demain, je puis déterminer, dès aujourd'hui, la conduite que je tiendrai librement demain et arrêter, avec des amis, celle que nous tiendrons ensemble. Prédétermination et contingence ne s'excluent donc pas, à condition que la prescience fasse le lien entre la contingence prévue et la détermination prise conformément à cette prévision [24].

24. Pour concilier le bien-fondé de la prière avec le caractère immuable des dispositions divines saint Thomas fait remarquer que la providence divine dispose non seulement les effets mais aussi les causes dont ils proviennent. Notre prière n'a donc pas pour objet de modifier les dispositions divines mais d'obtenir ce que Dieu avait décidé, *ab aeterno*, de lui accorder, *II*ª *II*ªᵉ, q. 83, a. 2, c. Saint Thomas estime donc la prière présupposée au décret qui l'exauce. Notre position fournit une exégèse, au moins possible, du texte du saint Docteur. Suarez

Nous possédons ainsi une première partie de la solution cherchée. Il reste à établir comment la science de Dieu peut atteindre infailliblement le contingent, comment le contingent peut se trouver éternellement présent au regard de Dieu. Il faut pour cela faire appel à la volonté divine, à la suite de Bañez et de son école (principe I). Etre infini et parfait, Dieu l'est également dans la ligne du vouloir. Le vouloir tout-puissant s'étend à tout être existant dans un moment quelconque du temps, si bien que rien ne viendra à l'existence que Dieu, dans son décret, ne l'ait voulu ou permis. Dieu n'a donc pas à chercher comme hors de lui la connaissance de sa créature, il la possède *ab aeterno* dans la connaissance de son vouloir absolu. Sachant éternellement ce qu'il veut ou permet, le Créateur connaît infailliblement tout ce qui est, a été, ou sera. Science et vouloir étant identiques en lui, tout ce qui est objet de son vouloir est identiquement objet de sa science.

La solution complète du problème de la conciliation entre la contingence de la liberté créée d'une part et l'immutabilité des décrets divins d'autre part est donc fournie par le *mystère* d'une science infinie et parfaite, identique à un vouloir infini et parfait. Eclairé subjectivement par la science, le vouloir pourra, tout immuable qu'il est, coïncider, sans la supprimer, avec la contingence prévue de l'acte libre; tandis que ce même vouloir, au titre de sa toute-puissance, fournira objectivement à la science la possession infaillible de tout le domaine de l'être, y compris celle de l'acte libre, puisqu'il y concourt efficacement ainsi qu'il a été dit (§ III). Evidemment cette méthode de solution n'apporte pas une pleine satisfaction à l'esprit, nous ne pouvons pas exprimer la doctrine dans une conclusion unique que nous atteindrions d'un seul acte intellectuel; il faut, au contraire, pour la formuler, se placer tantôt dans la perspective de la science divine, tantôt dans celle de la volonté divine, d'où une sorte de chassé-croisé pénible pour une pensée éprise de clarté et d'unité. Nous tenons deux évidences partielles, limitées, elles ne se rejoignent que dans le *mystère* de l'Etre divin. Seule la vision de l'essence divine permettra de faire coïncider, au regard de notre esprit, les deux perspectives, seule elle sera susceptible de nous fournir l'unique évidence avec l'intuition d'un Etre qui est substantiellement intellection et volition. Cependant le bénéfice n'est pas négligeable de pouvoir discerner avec précision où gît provisoirement le mystère et de pressentir la direction d'où nous viendra l'illumination définitive.

Une même méthode permettra de concilier le mérite et le démérite de la créature avec la gratuité absolue des choix divins.

---

propose, sans d'ailleurs la faire sienne, une opinion semblable à la nôtre, dans une objection qui tend à montrer que le concours simultané n'est pas nécessaire à la conciliation de la motion divine et du libre arbitre, un emploi judicieux de la science de vision rendrait le même service. *Disputationes Metaphysicae,* Disput. XXII, s. IV, n. XXVIII; éd. citée, p. 524.

V. LA GRATUITÉ DE LA PRÉDESTINATION À LA GRÂCE ET À LA GLOIRE

Banéziens et congruistes sont ici d'accord, tant est ferme, en la matière, la tradition de la théologie latine héritée de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Ils ne divergent que sur les moyens d'assurer au mieux le caractère gratuit de la prédestination, tout en sauvegardant la réalité du mérite de la créature. Les purs molinistes prétendent eux aussi se conformer à la doctrine commune, encore qu'il soit malaisé de discerner comment ils y parviennent. En tout cas le système adopté ici permet de demeurer, sans difficulté, dans le droit fil de la tradition augustino-thomiste. On va dire comment.

Sans doute nous venons d'établir la coïncidence infaillible entre l'acte libre et le décret divin par le recours à la prescience, ce qui rend un son rigoureusement moliniste, mais nous avons fondé cette prescience sur le vouloir absolu de Dieu, ce qui est typiquement banézien. C'est pourquoi il n'a été question, entre nous, ni de « science moyenne » ni de concours indifférent, mais de science de vision et de motion efficace et cela change tout. D'autre part comme nous n'admettons pas l'existence en Dieu d'« instants de raison » irréversibles, il nous suffit de renverser notre point de vue pour établir la gratuité absolue de la prédestination.

Je ne pense même pas qu'il soit opportun de distinguer, en cette affaire, la prédestination *adaequate sumpta* d'avec tel ou tel de ses effets particuliers; je tiens au contraire que la prédestination à la moindre des grâces suffisantes, et *a fortiori* à la récompense éternelle, est aussi gratuite que l'ordre entier dont elle fait partie. Il suffit pour cela de ne plus envisager le décret divin à partir de ses effets, tel que nous l'avons considéré jusqu'ici — *ex parte volitorum,* comme le dit saint Thomas [25] — mais en tant qu'il est l'acte éternel du vouloir créateur — *ex parte actus volendi* — acte qui détermine aussi bien, et avec la même liberté, et l'ensemble de la prédestination et la plus modeste de ses réalisations. Il y a, sans doute, un ordre entre les différents effets de la prédestination, et un ordre voulu par Dieu, conforme à sa sagesse, mais aucun des éléments de cet ordre n'est, pour Dieu, la raison de vouloir le suivant ou d'avoir voulu le précédent. « Deus vult hoc esse propter hoc sed non propter hoc vult hoc [26] ».

Si donc nous considérons le décret divin non plus selon la manière dont il se réalise dans la créature et se concilie, dans le temps, avec son libre arbitre (§§ III et IV) mais selon qu'il s'identifie au vouloir

25. *I*ª, q. 23, a. 5, c. Cfr également: *III*ª, q. 24, a. 3 et 4, c.
26. *I*ª, q. 19, a. 5, c. « Axiome d'une portée incalculable » écrit le R. P. Rondet, *op. cit.*, p. 224.

éternel — c'est ce que j'appelle renverser notre point de vue — il est bien évident qu'aucune cause créée ne peut être assignée au vouloir créateur [27]. Dieu veut toute chose et tout l'ordre du monde dans un seul acte [28], à tel point que le vouloir de la fin n'est pas, pour lui, cause du vouloir des moyens [29], à tel point qu'il n'y a pas de raison à la prédestination des uns et à la réprobation des autres si ce n'est la bonté divine et la manifestation de celle-ci à travers l'ordre entier de ses créatures [30]. « En effet il est nécessaire que la bonté divine, une et simple en elle-même, soit représentée de manière multiforme dans les choses parce que les créatures ne peuvent parvenir à égaler la simplicité divine. L'achèvement de l'univers requiert donc un ordre et, par conséquent, divers degrés dans les choses... d'où il convient, afin de conserver cette gradation, que Dieu permette certains maux afin de ne pas faire obstacle à de plus grands biens... Ainsi, pour représenter sa bonté sous forme de miséricorde, Dieu remet-il leurs défaillances à ceux qu'il a prédestinés, et pour représenter ce bien sous forme de justice, punit-il les fautes, qu'il a permises, des réprouvés [31] ». On perçoit, à la fin de ce texte, comme un écho atténué du thème augustinien de la *massa peccati*, mais qu'il s'agisse de prédestination infra ou supra-lapsaire peu importe, il n'y a d'autre raison à la prédestination des uns et à la réprobation des autres que la libre indépendance des préférences divines [32].

D'ailleurs cela ne nous oblige nullement à admettre les décrets prédéterminants de Bañez et de son école. En effet le vouloir de Dieu, si libre qu'il soit, et même, dirons-nous, justement parce qu'il est libre, ne peut être conçu par nous que dirigé et éclairé par la science. Dieu sait ce qu'il veut et veut ce qu'il sait, de la manière transcendante qui convient à la Cause Première. Dieu, enseigne saint Thomas, agit « per modum intellectus et voluntatis ». On doit aussi bien affirmer que

---

27. « Non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi » *I*ª, q. 23, a. 5, c.
28. *I*ª, q. 19, a. 5, c.
29. *Ibid.*
30. *I*ª, q. 23, a. 5, ad 3.
31. *Ibid.* Je me suis permis de gloser légèrement le texte.
32. Etant donné le point de vue très général auquel je me tiens dans cet exposé, il ne peut être question de traiter, pour elle-même, la question de la réprobation. Elle constitue le cas limite de cette gradation, voulue par Dieu, dans le sort éternel des créatures raisonnables, gradation qui, selon saint Thomas, est nécessaire à l'ordre et à l'harmonie de l'univers spirituel. Je me contente de noter que Dieu, dans sa volonté d'assurer le bien de l'ensemble, utilise le châtiment comme le moyen providentiel de conserver le bien total que le pécheur prétend délibérément corrompre par sa faute. Grâce au châtiment, si l'on peut dire, le pécheur trouve, malgré lui, la place qui lui revient en fonction de l'ensemble, il donne une note juste dans le concert. Saint Thomas enseigne d'ailleurs que Dieu manifeste sa miséricorde aux damnés eux-mêmes, ne serait-ce qu'en ne les punissant pas avec la rigueur qu'ils eussent méritée de sa justice *(citra condignum)*. *I*ª, q. 21, a. 4, ad 1.

Dieu prend ses décisions « per modum intellectus et voluntatis ». D'où le problème, impossible à esquiver, de la liberté divine, problème dont l'examen nous permettra de dire un dernier mot sur les notions de prescience et de prédestination.

VI. LE CONSTITUTIF FORMEL DE L'ACTE LIBRE EN DIEU

Rien de plus fraternel que l'unanimité réalisée, sur ce point, entre banéziens et molinistes. Non seulement ils tiennent ensemble l'enseignement de la foi selon lequel Dieu veut, de façon nécessaire, sa propre bonté et demeure libre dans son vouloir des créatures [33], mais ils proclament, à l'unisson, et les difficultés du problème et l'insuffisance des solutions proposées dans l'Ecole pour le résoudre [34]. Les uns comme les autres sont à quia.

Deux opinions extrêmes qui essaient de déterminer ce qui constitue formellement l'acte libre de Dieu, en le distinguant de son vouloir nécessaire, sont, à bon droit, rejetées. L'une, celle des nominalistes, dont on fait honneur au franciscain Pierre Auriol, considère la liberté en Dieu comme une pure dénomination *ab extrinseco:* Dieu est dit libre en tant que les créatures se trouvent dépendre de lui de façon contingente, puisqu'elles auraient pu n'avoir pas été créées par lui. Une telle opinion est inacceptable car la liberté doit désigner en Dieu quelque chose qui lui soit immanent; aimer et vouloir sont des actions vitales et non des dénominations extrinsèques [35].

A propos de la seconde opinion, diamétralement opposée à la précédente, on invoque d'ordinaire l'autorité du cardinal dominicain Cajetan [36]. Elle consiste à définir l'acte libre par une perfection positive qui *s'ajouterait* à l'acte nécessaire du vouloir divin; on parle donc, dans cette hypothèse, d'une formalité, ou quasi-formalité, que l'on conçoit

---

33. Cet enseignement a été défini plus tard par le I^er^ Concile du Vatican, dans la Constitution *Dei Filius;* Denz., 1783 et 1805.

34. Voir à ce sujet Suarez, *op. cit.*, Disput. XXX, s. IX, n. IV; éd. cit. p. 77. Du côté banézien, cfr Billuart : « Hic nodus est intricatissimus totius theologiae, aenigma sacrum, cui plene solvendo impar est humana mens », *De Deo,* Dissert. VII, a. IV, init.; Paris, Lecoffre, 1874, p. 261.

35. Cfr Capreolus, *I Sent.*, Dist. 45, q. 1, a. II, B, § 1, Contra I et II Conclusionem; Ed. Paban-Pègues, Toulouse, Vol. II, pp. 579-580 et Suarez, *ubi supra* note 34, nn. IV-VI, pp. 77-78, dont la discussion est un chef-d'œuvre de limpidité.

36. C'est du moins ce qu'affirme Suarez, *loc. cit.*, n. VII, p. 78 qui renvoie au commentaire du cardinal: *In I^am^ P.*, q. 19, a. 2 et 3. En fait Cajetan se contente d'enseigner que le vouloir libre désigne en Dieu une perfection positive, sans se mettre en peine de la définir autrement, si bien que les Salmanticenses mettent en doute sa paternité à l'égard de cette opinion, *Tract. IV,* Disput. VII, Dub. I, 3 et 8; Ed. Palmé, Vol. II, pp. 102-103. Toujours est-il que cette attribution étant traditionnelle, je m'y conforme.

comme existant intrinsèquement en Dieu. La difficulté commence dès que l'on veut préciser la nature de cette formalité. Existant intrinsèquement en Dieu elle doit s'identifier à l'essence divine, donc être conçue comme nécessaire, et, si elle est nécessaire, comment peut-elle constituer formellement un acte libre? D'autre part, si Dieu n'avait pas créé, l'acte libre n'existerait pas en lui; comment un acte qui aurait pu ne pas être, contingent de quelque façon par conséquent, selon notre manière de le concevoir, peut-il être affirmé identique à l'essence divine, Dieu étant nécessairement tout ce qu'il est [37]?

On comprend qu'une solution moyenne soit difficile à proposer. Aussi certains auteurs, les plus prudents, se contentent-ils d'affirmer que l'acte unique du vouloir divin est nécessaire par rapport à la bonté divine qui constitue son objet adéquat, tandis qu'il est libre par rapport aux biens créés, en tant que le vouloir divin possède, à leur endroit, une suprême et absolue indépendance et se réfère à eux moins comme à des objets qu'à des effets inadéquats et contingents [38]. C'est là une formule précise du problème, mais ce n'en est, à aucun titre, une solution.

Parmi les autres opinions, élaborées aux XVI[e] et XVII[e] siècles, que j'ai pu atteindre, aucune ne m'a paru capable de s'imposer à l'assentiment, c'est le moins que l'on puisse dire [39].

Les choses en étant là, on aimerait à savoir d'où vient cette impossibilité à conclure, dans une question de cette importance, dont dépend, c'est bien clair, la formule intelligible de nos rapports personnels avec

---

37. Je résume l'exposé de Suarez, *ubi supra*, nn. VII-VIII, p. 78 en le clarifiant un peu, grâce à un autre passage: nn. XI-XVIII, pp. 79-80.

38. Telle est la *Conclusio I*[a] de Jean de Saint-Thomas; *Cursus Theologicus*, III, Disput. IV, a. IV, II; Ed. Vivès, Vol. III, p. 252. Il résume ce qu'avait envisagé Suarez, *ubi supra, Resolutio Quaestionis*, nn. XXXV-XL, pp. 84-85.

39. Je pense notamment à la *Quarta et Communis Sententia* de Suarez en tant qu'elle essaie de distinguer le vouloir libre du vouloir nécessaire grâce à une relation de raison que le vouloir posséderait par rapport au bien créé, ou plutôt par ce qui fonde, en lui, cette relation de raison, *loc. cit.*, nn. XXX-XXXIV, pp. 82-84. Les Salmanticenses consacrent à la question une discussion qui couvre plus de 60 colonnes de l'édition Palmé, *Tract. IV*, Disput. VII, Dub. I ad X; Vol. II, pp. 101 à 132. Ils formulent cette même opinion, qu'ils adoptent, plus clairement que Suarez, c'est pourquoi je leur en emprunte la formule: « Actum liberum Dei consistere in formalitate ex se necessaria divinae volitionis non quidem ut dicit relationem realem ad obiectum volitum, sed ut fundat relationem rationis non necessariam ad illud. Haec est communis thomistarum sententia », *loc. cit.*, n. 58, p. 119. Mais, comme le remarque justement Suarez: « haec sententia habet etiam summam difficultatem », n. XXXI, p. 83, et notamment celle-ci: « inquirendum restat quid sit in divina voluntate tale fundamentum », ou bien c'est le vouloir nécessaire lui-même, et l'on ne voit pas qu'il puisse fonder des relations non nécessaires, ou bien c'est quelque chose qui s'ajoute au vouloir nécessaire, et l'on retombe dans l'opinion de Cajetan: « inciditur in opinionem Caietani » *ibid.*, n. XXXIV, p. 84. Manifestement nous sommes au rouet.

Dieu. Suarez, qui se montre parfois l'enfant terrible de l'Ecole, nous en instruit avec une parfaite candeur :

> « In [Deo] est magna differentia inter volitionem liberam et scientiam, etiam quatenus dicitur scientia visionis, et dicitur aliquomodo contingens aut libera... Intercedit ergo differentia inter hanc scientiam et voluntatem quod scientia... saltem supponit aliquod decretum liberum divinae voluntatis et ita ibi intelligi potest, extra ipsam scientiam, aliquod fundamentum vel principium illius relationis [à savoir de la relation de raison entre Dieu et la créature] at vero in voluntate nihil supponi potest, sed omnis varietas quae in objectis intelligi potest ab ipsa voluntate trahit originem [40] ».

Nous trouvons ici le postulat scotiste du primat inconditionné du vouloir : la volonté, en tant que telle, est libre, elle ne peut être déterminée que par elle-même. Inutile donc de chercher davantage, connaissant la source du mal, il est aisé d'appliquer le remède. Il suffit de poser la connaissance préludant au vouloir. Dès lors tout devient clair. Nous dirons que l'unique et toujours actuel vouloir de Dieu doit être affirmé comme nécessaire si nous le considérons conjointement avec la connaissance que Dieu a de sa propre bonté, et qu'il doit, au contraire, être affirmé comme libre si nous le considérons conjointement avec la science que Dieu possède des créatures. Connaissant en effet celles-ci pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des participations limitées et déficientes de sa propre bonté, il ne saurait les vouloir de façon nécessaire, pas plus que nous ne pourrions le faire nous-mêmes.

Cette solution, si simple, n'est d'ailleurs pas nouvelle dans l'école thomiste, elle a été proposée jadis par Capréolus dont la doctrine se montre ici indemne de l'influence scotiste. Il écrit :

> « *Dico quod determinatio divini velle ad hoc volitum [c'est-à-dire au* bien créé] nihil reale addit ad divinum velle [c'est-à-dire au vouloir nécessaire] distinctum ab eo secundum rem sed solum addit directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale objectum et proponentis sibi illud ut volendum. Addit insuper relationem rationis volentis ad volitum [41]. Constat autem quod actus divini intellectus est quid reale, non tamen realiter distinctum ab ipso velle sed secundum rationem tantum... Ex quo patet quod illa determinatio non derogat simplicitati licet addat aliquid ad divinum velle [42]... ».

---

40. Suarez, *ibid.*, n. XXXIII, p. 83.

41. Nous tenons ici l'origine des fameuses relations de raison qui encombrent les exposés de Suarez et des Salmanticenses, *supra* note 39. Mais, chez Capréolus, elles possèdent un fondement distinct du vouloir, à savoir l'acte de l'intelligence divine. Au contraire, tenter de fonder la distinction entre vouloir libre et vouloir nécessaire par des relations fondées exclusivement sur le vouloir lui-même, cela présente peut-être un sens pour un scotiste, mais hors de cette hypothèse, cela me semble proprement inintelligible, tout vouloir devant être spécifié par une intelligence. *De his satis.*

42. Capreolus, *I Sent.*, Dist. 45, q. I, a. II, c. Solutiones § 1, Ad argumentum contra I et II Conclusionem ; édit. cit., p. 587.

Suarez évidemment connaît cette opinion de Capréolus — que ne connaît-il pas? — il la relate exactement, mais n'en fait aucun cas, il l'écarte *a priori* par un dilemme rapide. Ou bien cette direction donnée au vouloir par l'intellect divin est nécessaire, ou elle est libre: nécessaire, elle ne saurait déterminer un acte libre — libre, elle ne peut être dénommée telle que par référence à un vouloir libre, elle ne peut donc le constituer [43]. Cette fin de non recevoir s'inspire toujours du préjugé scotiste: la volonté est libre par elle-même, rien n'est dénommé libre si ce n'est par participation à la volonté. Il paraît donc indispensable de vider l'abcès à fond. Ce qui est formellement libre ce n'est ni l'intelligence sans la volonté, ni la volonté indépendamment de l'intelligence, mais l'acte d'un être qui agit « per modum intellectus et voluntatis » en matière non nécessaire [44]. Or Dieu agit « per modum intellectus et voluntatis ». Si donc il agit en matière non nécessaire (création, prédestination) son acte sera formellement libre.

Cela étant admis, il suit que nous sommes en droit d'appeler libre la science de vision que Dieu possède des êtres qui dépendent, dans leur être et leur intelligibilité, de son vouloir créateur (principe I). En effet cette science n'aurait pas d'objet sans une libre décision de Dieu. Nous nous plaçons alors dans la perspective de la science divine.

Que si nous nous plaçons, au contraire, dans la perspective de la volonté divine, nous appellerons libre le vouloir de Dieu dirigé par la science qu'il possède des créatures (principe III), cela suffit pour distinguer ce vouloir du vouloir nécessaire, mais cela est strictement requis pour qu'il y ait entre eux une distinction de raison. Objets non nécessaires du vouloir divin, les créatures, si elles existent, ne peuvent être l'effet que d'une décision libre de Dieu.

Nous atteignons ainsi l'ultime conclusion de cette dissertation, vers laquelle elle était orientée: tout décret libre de Dieu doit être conçu par nous comme dirigé par sa prescience, sinon il nous faudrait l'affirmer comme étant *re et ratione* identique au vouloir nécessaire, ce qui supprimerait, avec la liberté divine, la notion même de prédestination. Nous rejoignons ainsi, par une autre voie, le principe III et la prescience retrouve, dirigeant la prédestination et éclairant ses décrets, au sujet du mérite et du démérite de l'homme, la place qui est traditionnellement la sienne et qu'elle n'aurait jamais dû perdre [45]. Enfin nous

---

43. Suarez, *loc. cit. sup.*, n. XXIX, p. 82. Je résume la discussion de Suarez dans ses grandes lignes, le détail ne m'étant pas très clair. Je ne pense pas en trahir l'intention générale. Ainsi chassée de la théologie, l'opinion de Capréolus, autant que j'ai pu voir, ne reparaîtra plus.

44. C'est-à-dire là où la volonté n'est pas mue de façon naturelle par son objet. *I*ª, q. 19, a. 10, c.

45. On peut donc conserver la formule de la prédestination *post praevisa merita* à condition de tenir: 1° qu'il n'y a en Dieu qu'un acte unique qui a valeur à la fois de prescience et de prédestination — 2° que prescience et prédestination ne sont distinctes, d'une distinction de raison, que selon la considération

obtenons, sauf illusion de ma part, l'image d'un Dieu que nous pouvons considérer comme une Personne, avec laquelle des relations peuvent se nouer sur le plan intelligible. Le Dieu de la raison, le Dieu des philosophes et des savants, coïncide avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

VII. DANS LE SENS DE LA TRADITION

D'un point de vue strictement philosophique, il ne semble pas que l'opposition entre les systèmes banézien et moliniste revête une importance de premier plan. L'un et l'autre souffrent d'un même vice de méthode. Une noétique plus soucieuse de sauvegarder la transcendance de l'Etre divin, tout en utilisant à plein, dans son domaine propre, le libre jeu de l'esprit, dissipe, sans trop de peine, les difficultés amoncelées, comme à plaisir, autour de problèmes délicats certes, mais, somme toute, relativement simples. Seule la prétention de vouloir les résoudre tous à la fois, par une spéculation portant indûment sur l'ordre des attributs divins, les rend insolubles. On a esquissé, dans les pages précédentes, tant bien que mal, les grandes lignes d'une solution; que d'autres en proposent une meilleure, on l'accueillera volontiers.

Du point de vue de la révélation, au contraire, l'opposition Bañez-Molina prend un tout autre relief. Elle rend manifeste la « cogitatio fidei [46] » en ces matières. Devant le mystère, le raisonnement humain éclairé par la foi choppe tantôt à droite, tantôt à gauche, sans trouver un juste point d'équilibre. Les textes ne manquent pas, chez les Pères de l'Eglise, chez les théologiens médiévaux, voire dans la Sainte Ecriture, dont les uns rendent un son banézien et d'autres un son moliniste. On les rencontre se succédant sous la plume d'un seul et même auteur, sans en excepter les plus grands: un Origène, un Augustin, un Thomas d'Aquin, d'où la tentation, pour les partisans des écoles rivales, d'interpréter les doctrines des Maîtres au gré de leurs préférences personnelles. Telle doit être la raison profonde pour laquelle l'Eglise n'a cru devoir proscrire ni l'un ni l'autre des deux systèmes: en dépit des difficultés qu'ils présentent et des discussions soulevées autour d'eux, ils sont, l'un et l'autre, indispensables pour conserver intact, grâce à leur opposition même, l'ensemble de la tradition; ainsi les deux jumeaux, qui se heurtaient dans le sein de Rébecca, n'en étaient pas moins frères et descendants légitimes du Patriarche.

---

actuelle qu'en fait mon esprit — 3° que cette prescience dépend, à son tour, dans la connaissance de son objet, de la prédestination. Quant à la formule de la prédestination *ante praevisa merita*, elle est simplement à proscrire.

46. L'expression est de saint Augustin: « credere est cum assensione cogitare » reprise et commentée par saint Thomas: « cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis » (*II^{a} II^{ae}*, q. 2, a. 1, c.).

Et cela rejoint et confirme peut-être la position que nous avons adoptée. Elle laisse, sans doute, l'esprit en suspens devant un mystère, mais elle permet de maintenir ce qu'il y a de meilleur, de mieux fondé en tradition, dans l'un et l'autre système. Avec Bañez et la ligne de pensée dont relève sa théologie, nous rendons raison des textes qui affirment traditionnellement la gratuité de la prédestination, la liberté absolue de la Cause Première susceptible de pétrir, d'une même argile humaine, des vases d'honneur et des vases d'ignominie. Cela en nous plaçant dans la perspective du vouloir créateur auquel aucune cause finie ne saurait être assignée, ni faire obstacle.

Que si, au contraire, nous nous plaçons du côté des effets de ce vouloir, tels que nous les commentent l'Ecriture et la Tradition, nous voyons qu'ils portent la marque d'une raison et d'une sagesse qui nous obligent à affirmer, avec saint Thomas et Molina, que Dieu n'agit pas seulement par sa volonté, mais d'abord, selon notre manière de concevoir, par son intelligence. Il y a, là aussi, une donnée de la tradition que l'on ne peut méconnaître. D'où la nécessité de posséder une métaphysique assez souple pour formuler, en termes abstraits, deux séries d'enseignements qui s'imposent également à tous [47].

N.-D. de Bonnecombe (Aveyron) Th. SIMONIN, O.C.S.O.
Sept.-Nov. 1961

47. Le présent travail n'aurait pas été possible sans une méditation assidue des écrits autobiographiques de sainte Thérèse de Lisieux. Ils m'ont permis de contempler, comme avec des yeux neufs, l'ordre entier de la prédestination. J'y ai en effet trouvé, avec l'expérience d'une grande prédestinée, une réflexion intellectuelle lucide sur cette expérience et même l'affleurement d'une doctrine splendide qu'il serait utile de présenter de façon didactique. C'est par cet exposé que j'avais l'intention d'achever ces pages; l'abondance de cette nouvelle matière m'a fait renoncer à ce projet, il y faudrait un volume!