

Hélène MICHON, « La prédestination : querelle de mots ou querelle de choses ? », p. 1-12.
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

Hasard et Providence XIV^e-XVII^e siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

02 octobre 2007

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l'Indre-et-Loire,
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »



Hélène Michon

Université François-Rabelais, Tours

La prédestination : querelle de mots ou querelle de choses ?

Le 26 août 1618, saint François de Sales adressait au père jésuite Léonard Lessius, l'adversaire du chancelier de l'université de Louvain, Baius, une lettre qui contenait l'affirmation suivante :

J'ai vu dans la bibliothèque du collègue votre *Traité de la Prédestination*. Comme il arrive en ces occasions, je n'ai pu qu'y jeter rapidement les yeux ; cela m'a suffi pour me rendre compte que Votre paternité y embrasse et soutient cette doctrine qui a pour elle l'antiquité, le charme propre et le pur sens de l'Écriture, de la prédestination à la gloire en suite de la prévision des œuvres. Cette constatation m'a été d'autant plus agréable que moi-même j'ai toujours regardé cette opinion comme plus vraie et plus aimable, en tant que plus digne de la grâce et de la miséricorde divine. Ainsi l'ai-je indiqué dans mon petit livre de *l'Amour de Dieu*.¹

Or, Lessius professant à l'époque comme un certain nombre de jésuites la doctrine de Molina, il n'en fallut pas plus pour faire de François de Sales un moliniste. L'on trouve de fait dans la longue bibliographie salésienne un article de 1936 intitulé *Le Molinisme de saint François de Sales*². Entre cette catégorie et celle, encore plus fréquente à son endroit d'humaniste dévot, François de Sales s'affiche comme définitivement opposé à la doctrine traditionnelle de la prédestination, dite pré-

1. François de Sales, *Cœuvres complètes*, édition établie par les soins des religieuses de la Visitation du 1^{er} monastère d'Annecy, J. Niérat, 1898, t. XVIII, p. 212-213.

2. A. Dubois, « Le Molinisme de François de Sales », *Notes salésiennes*, XXIX, 1936, p. 458-463.

destination *ante merita prævisa* et *a fortiori* de la double prédestination théorisée par Calvin dans la rédaction définitive de *l'Institution de la religion chrétienne*.

Nous voudrions considérer deux points : d'une part, la pertinence qu'il y a à parler d'un molinisme salésien. En effet, si le molinisme peut être entendu comme une option théologique qui tend à faire la part belle au libre arbitre, à l'opposé de la position d'un Calvin et bien proche de celle d'un Pélage, il se définit cependant de manière plus précise comme un système cherchant à concilier la prescience divine et la liberté humaine par le biais de ce que Molina appelle la « science moyenne », expression qui demeure inconnue de François de Sales. Cerner le molinisme de ce dernier nous permettra d'aborder notre second point : mesurer l'écart qui sépare la position salésienne de la doctrine catholique de la prédestination (telle que nous la restituons Augustin, Thomas puis le concile de Trente) et mesurer celui qui sépare la position calviniste de cette même doctrine ; en effet, il n'est pas certain que le second écart soit plus important que le premier. Nous proposons même de considérer l'inverse : une querelle de choses dans le premier cas, une querelle mineure, voire une querelle de mots dans le second.

Du « molinisme » de François de Sales

Considérons tout d'abord la manière dont François de Sales aborde la question de la prédestination. Ses biographes s'accordent pour faire remonter ce qui n'est d'abord qu'une conviction personnelle — la croyance dans la prédestination des élus *post merita prævisa* — à une crise spirituelle autour de l'année 1586-1587, durant laquelle François de Sales envisagea la possibilité de sa prédestination à la damnation, suite à l'enseignement reçu en Sorbonne sur ce point. En effet, la position catholique est claire depuis Augustin : il y a prédestination des élus à la gloire avant l'action méritoire du libre arbitre de l'homme mais il y a réprobation des impies après l'action peccamineuse de ce même libre arbitre. C'est là la position définie par le concile de Valence en 855 :

Nous affirmons avec confiance la prédestination des élus à la vie et la prédestination des impies à la mort ; dans l'élection cependant de ceux qui doivent être sauvés, la miséricorde de Dieu précède le mérite, tandis que dans la damnation de ceux qui doivent périr, le démérite précède le juste jugement de Dieu.³

On repère un double décalage : le décalage chronologique ; dans le premier cas, l'action de Dieu précède, dans l'autre cas, elle suit ; le décalage théologique, dans le premier cas c'est la miséricorde de Dieu qui opère, dans le second sa justice.

3. Concile de Valence, Denz. n° 628.

Dieu prédestine ainsi ses élus à la gloire en vertu d'un décret *a priori*, leur conférant par la suite les grâces nécessaires pour qu'ils puissent mériter cette gloire : il prédestine *avant* et ne récompense pas *après* car Dieu peut vouloir qu'une chose soit cause d'une autre — que la prédestination à la gloire soit cause de l'octroi de la grâce — mais non pas vouloir une chose à cause d'une autre : vouloir la gloire à cause de nos mérites. Le prétendre reviendrait à introduire une détermination dans la volonté divine, ce qui est contradictoire. L'assertion est bien conforme à ce que dit Thomas d'Aquin, à l'article 5 de la question 23 de la I^{re} partie de la *Somme théologique* :

Il est évident en effet que ce qui est de la grâce est un effet de la prédestination et par suite cela ne peut être donné comme la raison de la prédestination, étant compris sous elle.⁴

Il formule ainsi la gratuité de la prédestination *ante merita prævisa* pour la vie éternelle, qu'il oppose à la damnation *post demerita prævisa*, appliquant le principe : « Rien n'arrive sans que Dieu l'ait voulu si c'est un bien, sans que Dieu l'ait permis si c'est un mal », ce principe permettant d'affirmer simultanément l'efficacité de la volonté de Dieu pour accomplir ses desseins et la permission des péchés par la Providence divine en vue d'un bien supérieur.

François de Sales connaît donc cette doctrine et c'est à partir d'elle qu'il va chercher à préciser sa position. Diverses notes, rédigées à Padoue lors de ses études ou à Genève lors de sa mission dans le Chablais, et qui sont reproduites dans les tomes 22 et 23 de ses *Œuvres complètes*, nous fournissent quelques éclaircissements. Tout d'abord, en 1590-1591, il rédige à Padoue plusieurs cahiers regroupés sous les titres suivants : *De gratia et ejus auxiliis*, *De gratia et prædestinatione* et *De prædestinatione et reprobatione*, dont il ne nous reste que des fragments : il y formule explicitement sa croyance en la prédestination *post merita prævisa*, se plaçant sous l'autorité d'un docteur en théologie de Paris, le P. Emotte. Il tente alors d'établir un parallèle avec la damnation *post demerita prævisa*, mettant en cause l'inégalité des deux conclusions auxquelles parvient Thomas :

Si Dieu a tout vu pourquoi dirons-nous qu'il a préordonné le châ-timent d'après les péchés, plutôt que la récompense d'après les mérites ?⁵

La croyance salésienne, dans un premier temps, s'inscrit donc en faux contre la formulation thomiste du rôle des mérites au sein de la prédestination et

4. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^{re} partie, q. 23, a. 5.

5. François de Sales, *Œuvres complètes*, op. cit., t. XXII, p. 59.

trouve une caution chez différents scolastiques — il invoque Duns Scot puis Ockham — avant de la trouver chez les jésuites.

Quelques années plus tard, en 1594-1596, François de Sales reprend la question sous forme de controverse avec les protestants. Il s'agit cette fois-ci de lutter contre les *novatores*, les nouveaux hérétiques, luthériens et calvinistes : nombreuses sont les références dans ces notes à *l'Institution de la religion chrétienne*, faites très probablement à partir de l'édition de 1568 (c'est à partir de l'édition de 1559 que l'on trouve formulée la doctrine de la double prédestination). Le rapport à Thomas d'Aquin se modifie ; celui-ci devient l'autorité nécessaire pour contre-carrer l'influence protestante. Calvin se refuse, en effet, à considérer en Dieu une volonté permissive, celle du péché :

Dieu a non seulement prévu la cheute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi voulu.⁶

Et aboutit ainsi à la théorie de la double prédestination : prédestination au Ciel et prédestination à l'Enfer, toutes deux étant *ante merita* ou *demerita prævvisa*⁷. François de Sales occupe alors une position médiane assez délicate ; s'il n'adhère pas à la position de Calvin, il procède cependant d'une façon similaire à la sienne : en effet, de même que le disciple de Luther conclut à la damnation *ante demerita prævvisa* en raison de la prédestination *ante merita prævvisa*, François de Sales conclut à la prédestination *post merita prævvisa* en raison de la damnation *post demerita prævvisa*. Il revient donc à François de Sales d'utiliser les arguments de Thomas contre les hérétiques tout en conservant sa propre position :

C'est pourquoi l'argument de Thomas [à savoir que l'agent vise et veut la fin avant les moyens] prouve sûrement que Dieu veut d'abord accorder antécédemment à chacun la gloire et ensuite les moyens nécessaires pour l'obtenir : ce qui est contre vous.⁸

Voilà qui infirme la position calviniste qui défend une prédestination non pas à la gloire — à la fin — mais à la grâce — aux moyens.

Mais il ne prouve pas que la volition efficace de la fin soit antérieure à la volition efficace des moyens non pas efficaces, mais suffisants : ce qui serait contre nous.⁹

6. C'est là tout l'enjeu du chap. XXIII du livre III de *l'Institution de la religion chrétienne*, trad. de J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1960, p. 441-442.

7. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre III, chap. XXIII.

8. François de Sales, *Ceuvres complètes, op. cit.*, t. XXIII, p. 3.

9. *Ibid.*

Voilà qui renverrait à une prédestination *ante merita prævisa*. François de Sales entend ainsi maintenir contre les calvinistes et avec Thomas la volonté antécédente de Dieu de salut universel et maintenir contre les calvinistes et contre Thomas lui-même la volonté antécédente de l'octroi des grâces efficaces.

Il faut noter que la distinction entre moyens suffisants et moyens efficaces provient directement de la distinction entre « volonté antécédente » et « volonté conséquente », que Thomas définit ainsi :

Quelque chose peut être, à première vue, considéré en soi-même bon ou mauvais, (c'est là la volonté antécédente) alors que dans sa connexion avec autre chose, ce qui est une considération conséquente, on voit les choses à l'inverse (c'est là la volonté conséquente).¹⁰

Dieu veut sauver tous les hommes de façon antécédente, il leur communique donc à tous les moyens suffisants ; ici, la fin précède la communication des moyens ; mais il ne veut pas les sauver tous de façon conséquente, étant donné leurs péchés, il ne communique donc pas à tous les moyens efficaces d'obtenir le salut.

Résumons. Dans ces textes, François de Sales dessine deux parallèles ; dans le premier, il souligne son accord avec la pensée de saint Thomas sur trois points :

- a) Dieu prédestine à la gloire et non à la grâce car il décide de la fin avant de le faire des moyens ;
- b) Dieu veut sauver tous les hommes de volonté antécédente, c'est-à-dire conditionnelle ;
- c) La prédestination à la gloire est postérieure à la grâce suffisante accordée à tous.

Dans le second parallèle, il souligne le désaccord entre la position des nouveaux hérétiques et celle d'Augustin dont ils se réclament : en effet, même si leur point commun consiste à nier tout effet des mérites sur la prédestination, François de Sales veut montrer que leur accord avec le Docteur de la Grâce est « en paroles non en réalité » :

- a) pour Augustin la cause de la réprobation est le péché originel alors qu'elle est le fait de la seule volonté de Dieu pour les calvinistes ;
- b) pour Augustin, la prédestination a donc lieu après la prévision du péché alors que pour eux elle a lieu avant ;

10. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, op. cit., I^e partie, q. 19, a. 6.

En soulignant l'absence de volonté antécédente de Dieu de sauver tous les hommes chez Calvin et sa croyance en la damnation *ante demerita prævisa*, François de Sales entend souligner le fossé qui sépare l'auteur de *l'Institution de la religion chrétienne* de la doctrine catholique ; or, à bien examiner les principes qui sous-tendent les deux positions, il n'y a pas plus de distance entre la position salésienne et la position thomiste qu'entre les deux précédemment citées. En effet, concernant la damnation, Calvin mentionne une prédestination à la damnation compte tenu que Dieu ne saurait vouloir sur le mode du *laisser faire* alors que Thomas mentionne de son côté une *derelictio Dei*, un abandon de Dieu, laissant le pécheur courir à sa perte. François de Sales, lui, conclut à une damnation qui fait suite à un refus de la part du libre arbitre de l'homme : or, n'y a-t-il pas moins de différence pour Dieu entre *induire à agir* (Calvin) et *laisser faire* (Augustin ou Thomas) qu'entre *laisser faire* et *agir de façon déterminée, suite à la réponse de l'homme* (François de Sales ou Molina) ? Dans les deux premiers cas en effet, la volonté de Dieu est souveraine alors que dans le troisième, elle est déterminée, ne fût-ce qu'en partie, par la décision du libre arbitre de l'homme.

Il nous semble que là où il y a un accord « en paroles, non en réalité » ce n'est pas entre les calvinistes et Augustin mais bien entre François de Sales et Thomas d'Aquin. Ce sera notre deuxième point.

L'accord avec saint Thomas : « un accord de paroles plus que de vérité » ?

En voulant établir un parallèle entre la réprobation *post demerita prævisa* et la prédestination *post merita prævisa*, François de Sales s'oppose directement à la position de Thomas, exposée à l'article 3 de la question 23, dans lequel ce dernier affirme très explicitement que les comparer serait une erreur. En effet, du point de vue de la causalité, les deux prédestinations ne se comportent pas de la même manière. Alors que la prédestination à la vie éternelle est cause du présent : la grâce, et du futur : la gloire, la réprobation ne l'est que du futur car elle ne saurait être cause de la faute : elle est cause seulement, à cet égard, d'un abandon de Dieu. François de Sales reformule alors l'opinion de Thomas de la seule manière qui lui semble intelligible :

Dieu tout d'abord donne à tous les hommes un secours suffisant ; ensuite voyant que beaucoup n'en usent pas, il réprovoque ceux-ci et les autres, soit qu'ils usent soit qu'ils n'usent pas de ce secours, il les sauve par des moyens efficaces : en sorte que parmi ceux qui n'usent pas du secours suffisant, Dieu en damne certains et les autres, il les retire efficacement du chemin de damnation où ils se précipitent.¹¹

11. François de Sales, *Ceuvres complètes, op. cit.*, t. XXII, p. 58.

Une telle opinion demeure cependant inacceptable pour François de Sales qui demande : pourquoi Dieu retire-t-il efficacement certains et pas d'autres du chemin de la damnation ? C'est bien ici que se trouve la pierre d'achoppement : qu'est-ce qui fait que l'on passe d'un secours suffisant à un secours efficace ? Est-ce le libre arbitre qui communique, par son accord à la grâce suffisante, une efficace extrinsèque, auquel cas c'est bien l'optique de Molina, défendue dans sa *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, qui prévaut : celle d'une optique où le libre arbitre devient en partie cause du salut ; ou bien est-ce la pure miséricorde de Dieu en fonction du principe de prédilection, auquel cas c'est bien l'optique de Thomas qui est adoptée ?

C'est qu'en réalité, il y a au moins trois points de divergence entre Thomas et François de Sales qui ne sont pas explicités et qui empêchent un accord réel entre les deux : le premier est la cause de la damnation. En effet, si pour François de Sales, cette cause ne peut être que les péchés personnels, quand elle provenait du seul péché originel pour Augustin¹², la perspective est autre pour Thomas d'Aquin : le démérite vient, en fait, de ce que la vie éternelle est une fin qui dépasse les forces de la nature humaine et demande un « transfert divin », une aide supplémentaire de Dieu : cette aide n'est donc pas un dû, l'homme ne saurait *mériter* la vie éternelle. Dieu peut ainsi en toute liberté choisir de la donner ou de ne pas la donner, sans pour autant manquer à la justice puisqu'il s'agit d'un autre ordre :

Cela ne heurterait la notion de justice que si l'effet de la prédestination était conféré au nom d'un droit au lieu de l'être comme une grâce. Là où l'on donne par grâce, chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, ou plus, ou moins pourvu qu'il ne refuse à personne son dû.¹³

Dès lors, comparer les deux prédestinations n'est pas pertinent : alors que l'homme peut *mériter* l'enfer, il ne saurait en aucune manière *mériter* la vie éternelle ; l'un relève de la justice, l'autre de la miséricorde divine.

Le second point que développe Thomas d'Aquin et que ne reprend pas François de Sales, et qui en découle logiquement, est celui du principe de prédilection. Ce principe, qui est tout d'abord un principe métaphysique, contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination gratuite. À la question Dieu aime-t-il également tous les êtres ? Thomas répond :

Dieu aime certains êtres plus que d'autres car puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, une chose ne serait pas meilleure qu'une autre si Dieu ne lui avait pas voulu plus de bien.¹⁴

12. *Ibid.*, t. XXIII, p. 5.

13. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, op. cit., I^{re} partie, q. 23, a. 5.

14. *Ibid.*, I^{re} partie, q. 20, a. 3.

Ainsi nul ne saurait être meilleur s'il n'était plus aimé de Dieu car seul Dieu est cause de la bonté des êtres. C'est ce qui explique que Dieu choisisse de sauver certains : ceux qu'il aime d'un amour de prédilection.

François de Sales ne mentionne nulle part le principe de prédilection divine : il le reprend en le modifiant sous la forme de la diversité des grâces. Il affirme ainsi au chapitre VII du livre II du *Traité de l'Amour de Dieu* qu'il y aura diversité dans la gloire comme il y a eu diversité dans la grâce mais le pourquoi de ces différences, défini par Thomas dans le libre choix divin, relève pour François de Sales du mystère :

Il se faut bien garder de jamais rechercher pourquoi la suprême Sagesse a départi une grâce à l'un plutôt qu'à l'autre [...] quelle raison peut avoir homme du monde de se plaindre, s'il plaît à Dieu de départir ses grâces plus largement aux uns qu'aux autres ?¹⁵

En réalité, la position est différente : François de Sales demande de ne pas rechercher la cause de ces différences dans la mesure où tous auront reçu suffisamment et abondamment pour faire son salut ; à partir de là, personne ne saurait récriminer et la justice de Dieu est préservée. En revanche, pour Thomas, le principe de prédilection est cause de l'élection au salut car c'est lui qui détermine l'octroi des grâces efficaces. Ainsi, Dieu a, de toute éternité, voulu efficacement (de volonté conséquente) que le bien de la conversion arrivât de fait à Pierre et non à Judas : aussi a-t-il arraché Pierre au chemin de perdition et ne l'a-t-il pas fait pour Judas.

À la question de savoir pourquoi l'un pèche lorsque l'autre reste fidèle ? Augustin puis Thomas font la même réponse : parce que l'un est préservé par la miséricorde de Dieu alors que l'autre est abandonné par Dieu à son péché. Or, pour résoudre cette même question, plutôt que d'invoquer le principe de prédilection, François de Sales invoque celui du *mysterium iniquitatis* de la volonté humaine :

À quoi tient-il donc que nous ne sommes pas si avancés en l'amour de Dieu comme saint Augustin [...] ? Théotime, c'est parce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce. Mais pourquoi est-ce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce ? parce que nous n'avons pas correspondu comme nous devons, à ses inspirations. Et pourquoi n'avons-nous pas correspondu ? parce qu'étant libres nous avons ainsi abusé de notre liberté. Mais pourquoi avons-nous abusé de notre liberté ? Théotime, il ne faut pas passer plus avant, car [...] la dépravation de notre volonté ne provient d'aucune cause, ains de la défaillance

15. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre II, chap. VII, éd. d'A. Ravier, coll. « La Pléiade », Gallimard, 1969, p. 430.

de la cause qui commet le péché. Et ne faut pas penser qu'on puisse rendre raison de la faute que l'on fait au péché car la faute ne serait pas péché si elle n'était sans raison.¹⁶

À chaque fois, un mystère est invoqué, celui de la volonté divine dans le cas de Thomas :

pourquoi Dieu choisit ceux-ci pour la gloire et pourquoi il réprouve ceux-là, il n'y en a pas d'autre raison que la volonté divine.¹⁷

Celui de la volonté humaine dans celui de François de Sales : « la faute ne serait pas péché si elle n'était sans raison »¹⁸. Et c'est bien la divergence qui existe entre les deux : l'un raisonne à partir du mystère de Dieu, l'autre à partir du libre arbitre de l'homme ; l'un entend sauvegarder la liberté de Dieu, l'autre celle de l'homme.

Enfin le troisième point qui les oppose est celui de la prédestination *ante* ou *post merita praevisa* qui découle des deux premiers. Il est à noter que Thomas ne fait pas la distinction entre *ante* et *post* car, explique-t-il, il n'y a pas de *prius* ou de *posterius* dans la volonté divine¹⁹ ; la question est celle de la causalité. La prévision des mérites peut-elle être cause de la prédestination ? L'Aquinat explique alors que trois principes peuvent être à l'origine d'une telle croyance : cela peut être dû soit à la croyance dans les mérites acquis dans une vie antérieure : c'est la position d'Origène, soit à la croyance dans les mérites comme cause de la prédestination : c'est la position de Pélagé, soit encore cela est dû au fait que certains ont avancé que « la raison de la prédestination est dans les mérites qui suivent l'effet de cette prédestination ». Thomas reconnaît qu'un effet de la prédestination puisse être cause et motif d'un autre : « [Dieu] a préordonné de donner à quelqu'un la grâce afin qu'il méritât la gloire »²⁰, mais il reste que ceux qui raisonnent ainsi commettent une erreur : distinguer ce qui n'est pas à distinguer.

Il n'y a pas lieu de distinguer ce qui appartient au libre arbitre et ce qui appartient à la prédestination [...] cela même qu'accomplit le libre arbitre est un effet de la prédestination.²¹

François de Sales appartient à cette dernière catégorie, lui qui, dans une page restée célèbre, entend bien délimiter le rôle de cette « grâce gracieuse qui ne gêne rien en la liberté de notre volonté [...] car elle presse mais n'opprime pas

16. *Ibid.*, livre II, chap. XI, p. 441.

17. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, I^{re} partie, q. 23, a. 5.

18. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, *op. cit.*, livre II, chap. XI, p. 441.

19. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, I^{re} partie, q. 19, a. 6.

20. *Ibid.*, I^{re} partie, q. 23, a. 5.

21. *Ibid.*

notre franchise »²². La compréhension cependant de l'acte libre demeure d'ordre psychologique : comment puis-je continuer à me sentir libre alors même que la cause première guide mon libre arbitre ? et non d'ordre métaphysique : comment penser la causalité efficace du libre arbitre ?

Augustinisme ou molinisme ?

Or, c'est bien là que s'arrête le molinisme de François de Sales. En effet, si dans d'autres textes portant sur la prédestination présents dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, il restitue une échelle de Jacob parfaitement conforme à son optique de la gloire en suite de la prévision des mérites :

la divine Bonté donne la gloire en suite des mérites, les mérites en suite de la charité, la charité en suite de la pénitence, la pénitence en suite de l'obéissance à la vocation, l'obéissance à la vocation en suite de la vocation, et la vocation en suite de la Rédemption du Sauveur.²³

Il conclut en affirmant que ces effets de la Providence trouvent leur dépendance mutuelle dans l'éternelle volonté de Dieu, ce qui fait dire à l'Église :

O Dieu éternel et tout-puissant [...] qui usez de miséricorde envers tous ceux que vous prévoyez devoir être à l'avenir vôtres par foi et par œuvre.²⁴

La gloire n'est destinée que pour ceux « que la divine sagesse a prévu qu'à l'avenir [...] ils viendraient à la foi ». Le salut de l'homme dépend alors absolument de la rédemption du Sauveur : voilà pour les pélagiens anciens et modernes ; il fait l'objet d'une prédestination divine préalable : voilà pour les molinistes ; l'homme peut devenir sien par la foi et par les œuvres : voilà pour les calvinistes.

Cependant, outre ces textes parfaitement conformes à la perspective tridentine, il existe bien chez le docteur de Genève une tension vers le molinisme, que corroborent aussi bien son effort dans le *Traité de l'Amour de Dieu* pour définir l'action du libre arbitre que l'affirmation, dans ses notes, de sa croyance en la prédestination *post merita prævisa*. François de Sales est alors bien proche d'adhérer à cette théorie théologique précise : celle de la « science moyenne » de Molina,

22. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, op. cit., livre II, chap. XII, p. 444-445.

23. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre III, chap. V, p. 498. Le père Ravier indique dans son édition de la Pléiade, à la page 1721, que c'est probablement dans ce chapitre que se trouvent « les quatorze lignes » qui coûtèrent au docteur de Genève « la lecture de douze cents pages de grand volume », cf. Jean-Pierre Camus, *L'Esprit de saint François de Sales*, III, §15.

24. *Ibid.*

qui seule peut finalement justifier théologiquement une telle opinion. Molina prêche, en effet, trois sortes de science à Dieu : la « science simple » qui est celle par laquelle Dieu connaît, avant de choisir de créer quoi que ce soit, toutes les vérités nécessaires ; cette science peut être dite prévolitionnelle ; la « science libre » qui est celle par laquelle Dieu connaît tout ce qu'il a décidé de créer, elle peut être dite postvolitionnelle ; enfin, la « science moyenne » qui est celle par laquelle Dieu connaît les futurs par l'intermédiaire d'une connaissance du conditionnel : il saurait (avant) ce que je ferais (après) si j'étais dans telle situation. Comme il dépend de lui de faire en sorte que telle situation se réalise, il connaît alors indirectement ce que je ferai effectivement ensuite et librement. Si je pose un acte méritoire, ce n'est donc pas parce qu'il le veut mais c'est parce qu'il sait que, placé dans ces conditions, je vais le vouloir et qu'il m'y place effectivement. La grâce suffisante devient efficace en raison de notre consentement prévu de toute éternité par la science moyenne : ainsi ni la volonté de Dieu ni le libre arbitre ne sont déterminés. La science moyenne permet de concilier les inconciliables : la prescience et la volonté souveraine de Dieu (Dieu sait ce que je ferai demain et Il en est la cause première) et la contingence de l'action posée par l'homme²⁵.

On peut noter que le couple « volonté antécédente » et « volonté conséquente » s'approchait en partie d'une telle distinction. La volonté antécédente est la volonté de Dieu *en soi* tandis que la volonté conséquente tient compte du péché, lequel n'est jamais voulu directement par Dieu²⁶. La distinction, si elle relève de la volonté et non de la connaissance, cherche cependant à concilier la toute-puissance de Dieu et le fait que sa volonté antécédente ne se réalise pas toujours, de même que la science moyenne de Molina cherche à concilier la prescience divine des futurs contingents et la réelle contingence de ce que je ferai demain. À cette différence près que Dieu peut ne pas vouloir que sa volonté s'accomplisse : tel est le cas de sa volonté antécédente, volonté conditionnelle, alors que Dieu ne peut pas ne pas savoir le futur contingent, d'où l'idée d'une science non pas conditionnelle mais science des conditionnels.

Considérant sans doute la difficulté de la solution théologique proposée, François de Sales, dans le IV^e livre du *Traité de l'Amour de Dieu*, opte pour la voie de l'apophasme bonaventurien qualifié de « savante modestie et très sage humilité » : Pourquoi la Providence divine destine-t-elle les élus à la vie éternelle ?

25. Dieu pénètre si profondément les libres arbitres qu'il sait ce que ceux-ci choisiront dans toutes leurs situations possible, sans perdre pour autant leur liberté de choisir autre chose. Cf. Vincent Aubin, « Luis de Molina », intro. p. 354-366, dans *Sur la science divine*, J.C. Bardout et O. Boulnois, coll. « Épiméthée », PUF, 2002.

26. L'un des premiers à l'avoir formulé de façon claire est Jean Damascène dans son *De fide orth.* 2, 29, PG 94, col. 968.

Peut-être, dit-il [saint Bonaventure], que c'est par la prévision des biens qui se feront [...] en tant qu'ils proviennent aucunement de la volonté : mais de savoir dire quels biens sont ceux, la prévision desquels sert de motif à la divine volonté, ni je ne le sais pas distinctement ni je m'en veux pas enquérir [...] il n'était pas expédient pour notre salut que nous eussions connaissance de ces secrets.²⁷

Pourtant, il apparaît clairement que, lorsque François de Sales a voulu tenter de percer les secrets divins en affirmant sa croyance dans la prédestination *post merita prævisa* il était bien plus proche d'un Molina que d'un Thomas d'Aquin, posant la décision du libre arbitre comme « effet de la prédestination ». À l'inverse, lorsqu'un Calvin affirme la double prédestination, refusant que la volonté en Dieu puisse ne pas être absolue mais conditionnelle et congédiant alors le couple « volonté antécédente » // « volonté conséquente », il demeure très proche de Thomas d'Aquin affirmant que le libre arbitre ne saurait en aucune manière être cause de salut. Ainsi, si François de Sales refuse de prendre part à la querelle *De Auxiliis*, on peut en toute légitimité supposer que s'il avait dû trancher, il l'aurait fait en faveur de Molina et non des thomistes : prévoyant alors plus de confusion que d'éclaircissement dans les conséquences d'une telle décision, il a préféré demander au pape Paul V de ne pas chercher à départager les adversaires. Le vrai molinisme de François de Sales demeure un molinisme implicite.

Hélène Michon, Université François-Rabelais, Tours

27. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, op. cit., livre IV, chap. VII, p. 549 : *Commentaires des sentences de Pierre Lombard*, livre I, dist. XLI, art. 1, q. 2.