

LEZIONE I

DEFINIZIONE DELLA PREDESTINAZIONE

1. Conoscenza che suppone volontà

In genere, nell'uso comune della parola, destinare significa ordinare una cosa o una persona a tale determinato oggetto o scopo. Vi è dunque essenzialmente implicita la nozione della *ratio transmissionis in finem* (S.Th. I,23,1 c.).

Si dice, ad esempio, che il calice è destinato al servizio dell'altare o che i soldati impegnati in un'azione pericolosa sono destinati a morte.

Il *Concilio di Valenza* (855) nel can. 3 (DS 628) parla persino della predestinazione degli empi alla morte eterna: "Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem". Il termine viene usato *sensu lato*, in modo tale da ammettere anche un significato condizionato, perché aggiunge: "/Deum/ in malis ... ipsorum malitiam praescivisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. - Poenam sane malum meritum eorum sequentem ... praescivisse et praedestinasse ...".

Nel senso stretto il termine significa *la preordinazione degli eletti* alla gloria e ai mezzi tramite i quali essi infallibilmente la raggiungeranno. "Ratio ... transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio vocatur" (I,23,1).

S.AGOSTINO definisce la predestinazione "praescientia et praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur" (*De dono perseverantiae*, cap.14). Prescienza e predestinazione sono strettamente legate: "Praedestinatione sua Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus ...". (*De praedest. sanctorum*, cap.10). Non si tratta di una scienza speculativa precedente il decreto, bensì di una scienza pratica che lo segue¹. Similmente la certezza non è solo quella della prescienza, ma quella della causalità - "ea praescivit quae fuerat ipse facturus".

La predestinazione alla salvezza porta all'aiuto della grazia: "Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur" (*De correptione et gratia*, cap.12), sicché gli angeli buoni riceverono un aiuto maggiore degli altri (cf. *De Civ. Dei* XII,9).

S.TOMMASO definisce la predestinazione "ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens" (I,23,2), precisando che la certezza è quella della causalità: "Certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis" (ib,a.7).

Si tratta dunque d'un atto dell'intelligenza divina *che suppone un atto di volontà*, un comando (*imperium*) che suppone l'amore e la scelta (I,23,4; cf. *De Verit.* 6,1). Dio dispone i mezzi efficaci della salvezza di una persona perché efficacemente la vuole salvare.

2. L'amore che causa il bene amato

Ragione teologica. S.Th. I,23,4 c.: Praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem et electio dilectionem. Cuius ratio est: quia *praedestinatio est pars providentiae*. Providentia autem, sicut et prudentia, est *ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem* ... Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi *praeexistente voluntate finis*. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit secundum rationem quod Deus illorum *vellit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio*. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae. Electio autem, in quantum hoc bonum *aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet*² ...

Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod *in nobis voluntas diligendo non causat bonum*, sed ex bono praeexistente incitatur ad diligendum, et ideo eligimus aliquem quem diligamus; et sic electio dilectionem praecedit in nobis; in Deo autem est e converso: nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, *est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur*, et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni secundum rationem et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti."

Tre annotazioni. Prima. Una predestinazione alla sola grazia è predestinazione solo di nome, perché è comune agli eletti e a molti dei reprobati che sono stati giustificati, ma poi si sono per sempre allontanati da Dio.

Seconda. Parlare d'una predestinazione alla grazia che non dipendesse da una predestinazione alla gloria equivale a dimenticare che Dio non vuole i mezzi se non per il fine, anche se non vi è in Lui il succedersi di due atti circa il fine e circa i mezzi.

¹ Il contenuto conoscitivo dell'atto della predestinazione è conseguente alla volontà di predestinare (*n.d.C.*).

² Che Dio riprovi qualcuno non significa un atto positivo nei loro confronti, ma è un modo di dire per significare il fatto che il peccatore con il suo stesso peccato è soggetto alla pena conseguente al peccato (*n.d.C.*).

Terza. Nell'uomo l'amore segue la scelta, giacché abbiamo caro ciò che noi abbiamo scelto come degno di amore, come dotato d'un'amabilità che noi non abbiamo causata, ma già trovata nelle cose amate.

In Dio, al contrario, la scelta che precede la predestinazione è successiva all'amore, perché l'amore creatore e conservatore di Dio, lungi dal supporre in noi l'amabilità, la pone in noi concedendoci i doni naturali e soprannaturali.

Nulla sarebbe più buono d'un'altra cosa, se non fosse più amato da Dio (cf. I,20,3).

Fondandosi su tale principio di predilezione la Scrittura parla spesso di predestinati come di eletti e di diletti (cf. *Rm* 8,33: "Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio giustifica." - *Col* 3,12: "Rivestitevi dunque come amati di Dio, santi e diletti, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, ecc." - *Mt* 25,34 "Venite benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo.").

3. Provvidenza e predestinazione

La predestinazione è una parte della provvidenza (*ratio ordinis rerum in finem*: cf. I, 23,1 c.).

Il fondamento della distinzione tra la provvidenza in genere e la predestinazione in particolare consiste nella dualità dei fini. *Un fine* "excedit proportionem naturae creatae et facultatem" e tale fine soprannaturale è la vita eterna, che consiste nella visione della divina essenza. *L'altro fine* "est naturae proportionatus: quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae."

Ora, ciò a cui un soggetto non può giungere in virtù della sua propria natura, è necessario che vi sia trasmesso da un altro ("oportet quod ab alio transmittatur").

La predestinazione riguarda allora solo la creatura razionale chiamata al suo fine soprannaturale, al quale essa viene non solo ordinata, ma anche efficacemente trasmessa da Dio: "Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa."

Mentre dunque la provvidenza in genere non sempre efficacemente arriva alla realizzazione dei fini particolari che non sempre sono voluti di volontà efficace, ma talvolta di sola volontà antecedente ed inefficace, la predestinazione *conduce sempre ed infallibilmente* gli eletti alla vita eterna che Dio efficacemente vuole per loro.

La provvidenza in genere dispone solo i fini, la predestinazione aggiunge la reale disposizione dei mezzi al fine soprannaturale.

Quanto all'oggetto specificante (prestabilire dei fini), la predestinazione appartiene alla provvidenza, ma aggiunge ad essa l'efficace disposizione dei mezzi. "Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur: nam destinare est mittere."

L'efficacia della trasmissione al fine si richiede a nuovo e specifico titolo nell'ordine del fine soprannaturale, del quale solo la creatura razionale è obbedenzialmente capace. Sicché solo abusivamente si dice "predestinazione" anche delle creature irrazionali intendendo la loro efficace determinazione a certi fini connaturali e particolari (Cf. 2m).

Non vi è invece differenza tra la predestinazione degli angeli e degli uomini, tra gli innocenti e i peccatori (giustificazione dell'empio), perché la predestinazione non riceve la specie dal termine *a qua* (innocenza o empietà), ma unicamente dal termine *ad quem* (vita eterna) (Cf.3m).

La Scrittura descrive la predestinazione in un modo particolarmente significativo in Gv. 10,27-29: "Le mie pecore ascoltano la mia voce e io le conosco ed esse mi seguono. Io do loro la vita eterna e non andranno mai perdute e nessuno le rapirà dalla mia mano. Il Padre mio che me le ha date è più grande di tutti e nessuno può rapirle dalla mano del Padre mio."

Dio dunque non solo *conosce* in anticipo gli eletti, ma li ha *amati, scelti a preferenza di altri*³ e li *custodisce infallibilmente* nella sua mano ovvero con la sua onnipotenza.

4. L'universalità della predestinazione estensibile anche alle cause inferiori e ai mezzi.

In genere, Dio non fa nulla nel tempo che Egli non abbia preordinato da tutta l'eternità. Altrimenti o Egli avrebbe cominciato a volere qualcosa nel tempo o qualcosa accadrebbe fortuitamente al di fuori di ogni intenzione o permissione divina; il che è manifestamente assurdo.

Obiezione dei semi-pelagiani: se la predestinazione è infallibile, o sono predestinato o non lo sono. Se lo sono, qualsiasi cosa io faccia, mi salverò; se non lo sono, qualsiasi cosa io faccia, irrimediabilmente mi dannero. Posso dunque fare ciò che mi pare e mi piace. *Risposta di S. Agostino (De dono perseverantiae, XV)*: la stessa obiezione sarebbe valida anche rispetto alla sola prescienza che pure tutti ammettono. Quindi, come non riesce a togliere di mezzo la prescienza, essa non potrà scalfire neppure la predestinazione⁴.

Dottrina di S. Tommaso (1,23,8). Secondo l'Angelico, la provvidenza di cui la predestinazione fa parte, non sopprime per nulla le cause seconde e non porta solamente all'effetto finale, bensì a tutti i

³ Le preferenze divine non vanno intese come accezione di persone, perché le persone scartate sono tali in quanto esse stesse si pongono colpevolmente nella situazione di non essere scelte (n.d.C.).

⁴ Se Dio sa chi si salverà, bisogna dire che costoro si salvano per il suo infallibile intervento (n.d.C.).

mezzi e tutte le cause subordinati destinati a produrlo. Dio non predestina gli adulti al fine (gloria eterna) senza predestinarli ai mezzi (buone opere salutari e meritorie), tramite i quali il fine dev'essere da loro raggiunto.

“In praedestinatione duo sunt consideranda: scilicet ipsa praeordinatio divina; et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis praedestinatur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum et aliis bonis operibus: quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae ...”.

2 Pt 1,10 (Vulg.): “Quapropter, fratres, magis satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis ...”. La scelta, eterna in Dio, nel tempo e nell'ordine di esecuzione si realizza tramite le nostre opere buone.

A causa della predestinazione, la grazia è data agli eletti, non però perché rimangano oziosi e negligenti, ma precisamente perché lavorino all'opera della loro salvezza. “Datur ut agant, non ut ipsi nihil agant” (S.Agostino).

5. La reprobazione

Riprovare significa

- (a) rigettare un errore per opera d'un giudizio dell'intelligenza,
- (b) disapprovare un male morale e per opera dell'intelligenza e per avversione affettiva della volontà.

Così la S. Scrittura parla della riprovazione riguardo ai dannati che Iddio rigetta da tutta eternità - cf. 1 Cor 9,27: “Tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo aver predicato agli altri, venga io stesso squalificato ...” (“ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar”); il testo greco ha *adòkimos*).

I termini equivalenti sono la *maledizione* (Mt 25,41), *i vasi di ira* o *vasi di collera già pronti per la perdizione* : *skeuè orghès katertismèna eis apòleian*, Rm 9,22; cf. v.21: *o men eis timèn skeuòs, o de eis atimian* - vas in honorem ... in contumeliam), *i figli della Geenna* (Mt 23,33) che “non potranno sfuggire al giudizio della Geenna” e *i figli della perdizione* (*o yìòs tes apolèias*, Gv 17,12).

S.TOMMASO (I,23,3) spiega che spetta alla Provvidenza universale permettere per il bene comune dell'Universo il difetto di creature difettibili ovvero il male fisico e morale. Le creature razionali, difettibili per natura, sono ordinate dalla Provvidenza alla vita eterna. Spetta dunque alla Provvidenza *permettere*, per un bene superiore, che alcuni vengano meno senza giungere a tale fine. E' questa la *riprovazione negativa* distinta da quella positiva che infligge la pena della dannazione per il peccato dell'impenitenza finale.

Nulla può sottrarsi alla disposizione eterna di Dio, sia che Dio lo voglia (bene) o lo permetta (male). Ora, secondo la Rivelazione, alcuni si perdono a causa della loro colpa e vengono eternamente puniti. Sicché certamente da tutta l'eternità Dio ha permesso la loro colpa senza averla causata⁵ e ha deciso di punirla.

La reprobazione non è la semplice negazione della predestinazione, ma aggiunge la permissione del peccato di impenitenza finale e la volontà divina di punirlo. Altrimenti la reprobazione non sarebbe un atto della Provvidenza e la dannazione non sarebbe inflitta da Dio⁶.

“Sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi paenam pro culpa” (I,23,3 c.).

LEZIONE II CAUSA DELLA PREDESTINAZIONE

1. La predestinazione non dipende dalla previsione delle buone opere, ma unicamente dalla misericordia di Dio.

La causa della predestinazione e della scelta preferenziale di Dio non può essere la previsione delle buone opere naturali né quella di un buon inizio naturale della volontà di salvarsi (*initium salutis*) né quella della perseveranza nel bene fino alla morte senza la grazia speciale.

Fondamenti. “Adiutorium Dei etiam renatis ac sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare ...” (Concilio d'Orange II, can.10, Denzinger 380).

La causa della predestinazione non è nemmeno la previsione dei meriti soprannaturali che si conserverebbero fino alla morte senza un aiuto speciale di grazia.

⁵ E' colpevole chi causa il male non chi lo permette per un fine superiore, come fa Dio. Così similmente si dirà che un governante che pratica la tolleranza di certi vizi, li permette, ma non per questo li praticherà (n.d.C).

⁶ Nel senso metaforico suddetto alla nota 3.

“Si quis dixerit iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit” (Concilio di Trento, sess.6, can.22, Denzinger 1572).

S.TOMMASO confuta l'opinione di chi asserisce che Dio sceglie questo a preferenza dell'altro perché prevede il buon uso che egli farà della grazia come il re dona un bel cavallo al cavaliere del quale sa che se ne servirà per il meglio.

“Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratia, est praedestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima ... Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam: neque enim hoc fit, nisi per auxilium divinum ...” (I,23,5 c.).

La causa della predestinazione è dunque tutta dalla parte di Dio ed è la sua misericordia, tesi sulla quale si trovano d'accordo S.Agostino, S.Tommaso, Scoto, S.Roberto Bellarmino e Suarez .

2. Ogni bene deriva da Dio, ogni male deriva dalla sua permissione⁷

La S.Scrittura non lascia dubbi sul fatto che ogni bene viene da Dio, dall'amore di Dio, e nessun bene esiste senza che Dio amando l'abbia efficacemente voluto, che tutto ciò che Dio vuole efficacemente accade né accade piuttosto qui che là senza che Dio abbia disposto o permesso così (anche il male accade e accade precisamente qui perché Dio così ha permesso).

Il *concilio di Thuzey*, del 860, PL 126, col.123, cita il Salmo 134 “In caelo et in terra omnia quaecumque voluit” (Deus) “fecit”, per spiegare la perseveranza finale di Pietro anziché di Giuda: “Nihil enim in caelo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri iuste permittit.”

Is 26,12: “Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine” (trad.CEI “tu dai successo alle nostre imprese”).

Pro 21,1: “Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocumque voluerit inclinabit illud ...” (“Il cuore del re è un canale d'acqua nella mano del Signore: lo dirige dovunque egli vuole ...”).

Sir 33,13: “Quasi lutum figuli in manu ipsius ... sic homo in manu illius qui se fecit” (“come l'argilla nelle mani del vasaio che la forma a suo piacimento, così gli uomini nelle mani di Colui che li ha creati ...”).

Ez 36,27: “Faciam ut in praeceptis meis ambuletis” (“vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi”).

Fil 2,13: “Operatur in nobis Deus et velle et perficere” (“E' Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare”: Theòs gar èstin o energòn en ymìn kai to thelein kai to energhèin yper tes eudokias ...)

1 Cor 4,7: “Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?” (*Tis gar se diakrìnei; ti de echeis o uk élabes;*)

2 Cor 3,5: “Non quod sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est ...” (*uch oti af'autòn ikanòì esmèn loghìsasthai ti os ex eautòn, all'e ikanòtes emòn ek tu Theù*).

Rm 9,15 fa riferimento a Es 33,19.

“Moysi enim dicit (Deus): Miserebor cuius misereor et misericordiam praestabo cuius miserebor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei”(To Mousèi gar leghei: *eleèso on an elèò, kai oikterèso on an oiktèiro. Ara un u tu thèlontos udè tu trècontos alla tu eleòtos Theù*).

Tob 13,5: “Ipse Deus castigavit nos propter iniquitates nostras, ipse salvabit nos propter misericordiam suam” (cf “Dio vi castiga per le vostre ingiustizie, ma userà misericordia a tutti voi”). Il castigo avviene per la colpa dell'uomo⁸, la salvezza unicamente per la misericordia di Dio.

Gesù stesso afferma il principio di predilezione in due brani significativi:

Mt 11,25: “Confiteor tibi, Pater..., quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita, Pater, quia sic fuit placitum ante te” (“Ti benedico o Padre, ... perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a Te”, *nai, Patèr, oti utos eudokìa eghèneto emprosthèn su*).

I *nèpioi* (parvuli) hanno ricevuto un aiuto maggiore perché così è piaciuto a Dio. Proprio la loro umiltà fa loro riconoscere che tutto è in loro opera di Dio.

⁷ La permissione divina nei confronti del male non va intesa come debolezza o connivenza, ma come sovranità redentrice e misericordiosa. Dio dà un senso anche al male; esso non sfugge al suo controllo, ed è al servizio di un bene maggiore.

⁸ Il “castigo” propriamente non proviene dall'esterno del peccatore (da Dio), ma dall'interno dello stesso peccatore, come conseguenza necessaria del peccato (n.d.C.).

Lc 12,32: “nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum” (“Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il Suo regno”, *oti eudòkesen o Patèr ymòn dunai ymìn ten basileian*).

Il motivo dell'elezione e della predestinazione trova ulteriore spiegazione nel celebre testo di S.Paolo Ef 1,3-6.11: “Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. In Lui ci ha scelti prima della creazione del mondo (*ka-thòs exelèxato emàs en autò pro katabolès kosmu*), per essere santi ed immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi (*proorisas emàs eis yiothesian*) per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà (*katà ten eudokian tu thelèmatos autù*) ... In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà (*en o kai ekleròthemēn prooristhentes katà pròthesin tu ta panta energuntos katà ten bulèn tu telèmatos autù*).

Nel testo sono annunciati tre principi fondamentali:

(1) Dio ci ha scelti non già perché abbia preveduto che noi, posti in tali circostanze con tale grazia sufficiente⁹, diventeremmo santi piuttosto che empi a differenza di altri ugualmente aiutati, ma **-10-** *affinché diventassimo santi*.

(2) Dio, avendoci scelti così, per conseguenza ci ha predestinati *secondo il disegno della sua volontà*, secondo il suo beneplacito.

(3) *A lode e gloria della sua grazia*, affinché cioè nell'ordine dell'esecuzione si manifestasse la gloria della grazia divina e non già la forza del libero arbitrio creato.

Si tratta qui non solo della predestinazione alla grazia che è comune a santi e reprobri, ma di vera predestinazione alla perseveranza finale, che non si può meritare.

3. La predestinazione è dovuta ad una misericordia speciale di Dio.

La dottrina paolina della predestinazione esposta nei capp. 8, 9 e 11 della lettera ai Romani riguarda, sì, l'elezione delle genti e la riprovazione dei Giudei, ma si applica pure agli individui in virtù del principio generale Fil 2,13 (Vulg.) “Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.”

D'altronde S.Paolo stesso fa capire che si riferisce agli individui: “E questo per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso vasi di misericordia, da lui predisposti alla gloria, cioè verso di noi, che egli ha chiamati non solo tra i Giudei, ma anche tra i pagani ...”, sicché “i vasi di misericordia” sono individui predestinati dall'uno e dall'altro popolo (Rm 9,23-24).

Il principio generale della teologia paolina della predestinazione è: a. il *propositum Dei*: *Tois agapòsin ton Theòn, panta sunnerghèi eis agathòn, tois katà pròthesin kletòis usin* (Rm 8,28).

b. il *propositum secundum electionem*: *ina è kat'ekloghèn pròthesis tu Theù mene* (Rm 9,11).

c. il *propositum secundum electionem gratiae*: *Utos un kai en to nyn kairò limma kat'ekloghèn caritos ghègonen* (Rm 9,11).

Si tratta dunque di una *decisione presa in base all'elezione gratuita*: “Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia”, Rm 11,6.

Gli effetti della predestinazione sono:

- a. la vocazione (*ekàlesen*),
- b. la giustificazione (*edikàiosen*),
- c. la glorificazione (*edòxasen*), Rm 8,30.

La predestinazione è di *efficacia infallibile*, giacché si fonda sulla onnipotenza di Dio: “Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?” (Rm 8,31).

La causa della predestinazione non consiste nella prescienza dei nostri meriti, ma nella *misericordia speciale* di Dio: “userò misericordia con chi vorrò; e avrò pietà di chi vorrò averla” (cf. Es 33,19), da cui segue che “non dipende dalla volontà nè dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia” (Rm 9,15-16).

Il fondamento di ciò è ancora il principio di predilezione, che S.Paolo formula in questi termini:

“Chi ha dato (a Dio) qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?” (cf. Is 40,13.28). “Poiché da Lui, grazie a Lui e per Lui sono tutte le cose.” (Rm 11,35-36); “Chi dunque ti ha dato questo privilegio? Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perchè te ne vanti come non l'avessi ricevuto?” (1 Cor 4,7).

S.Agostino e S.Tommaso interpretano i testi paolini nel senso della *gratuità della predestinazione alla salvezza*, sicché la predestinazione non è motivata da altro, se non dalla *misericordia speciale* di Dio: se Dio concede la perseveranza a un tale, ciò dipende dalla sua misericordia; se la nega a tal'altro ciò deriva dalla giustizia che vuole punire le colpe con le quali ci si allontana da Dio (cf. S.Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, 8).

S.Tommaso: a. I, 23,5,3m: “Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos,

⁹ La grazia sufficiente è quella che Dio dà a tutti, ma viene accolta solo dai predestinati, per cui solo in essi diventa efficace. Gli altri invece, rifiutando per colpa loro la grazia sufficiente, essa non diventa efficace e quindi non si salvano (n.d.C.).

quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat.”¹⁰

b. II-II, 2,5,1m: “Ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae; quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis, aut saltem originalis peccati” (S.Agostino, *De correptione et gratia*, capp.5 e 6).”

La dottrina di Agostino è confermata dal *Concilio di Quierzy*, dell’ 853: “Deus omnipotens ‘omnes homines’ sine exceptione ‘vult salvos fieri’ (I Tm 2,4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum”(Denzinger 623).

Adolphe-Alfred TANQUEREY, nella sua *Synopsis theologiae dogmaticae*, t.II, *De Deo uno*, 1926, p.325, riferendosi alla dottrina di S.Paolo scrive: “Porro haec omnia nihil aliud sunt nisi ipsissima thomistarum thesis; supponunt enim Deum nos eligere ad gloriam a beneplacito suo, omnia bona fluere ex hac electione, etiam merita nostra.”

4. Dio vuole prima il fine (la gloria) e poi i mezzi (la grazia)

Ragione teologica. I,23,4 c.: “Praedestinatio est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio.”

Chi agisce con prudenza vuole prima il fine e poi i mezzi. Indubbiamente la grazia è mezzo rispetto alla gloria e alla salvezza. Sicchè Dio vuole per i suoi eletti anzitutto la gloria (*dilectio* ed *electio*) e poi la grazia, affinché possano conseguirla.

5. Giustizia e misericordia: due espressioni dell'unica bontà divina

Ragione teologica. S.Th. I,23,5,3m : “Dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et, ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur ... (cf.q.22,2)¹¹.

Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus, in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Rom. 9,22 dicens: ‘Volens Deus ostendere iram’, id est vindictam iustitiae, ‘et notam facere potentiam suam, sustinuit’, id est permisit, ‘in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam’; et 2 Tim 2,20, dicit: ‘In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam.’

Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem¹². Unde Augustinus dicit: ‘Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.’ (In Joan. (tract.26). Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis et alia sub forma terrae, a Deo, in principio, condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus materialibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.

Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, et non dare-

¹⁰ Ricordiamo però la dissimmetria dell’agire divino nei due casi: nel primo si tratta di un vero atto positivo della volontà divina; nel secondo si tratta del fatto che Dio prende atto della scelta del peccatore. Nel primo caso l’azione divina si congiunge all’azione umana. Nel secondo si dà solo l’azione umana (n.d.C.).

¹¹ Questa è una legge di questo mondo, non di quello futuro annunciato dalla profezia biblica, come quella di Isaia, il quale prevede che allora il lupo dimorerà con l’agnello, per cui la morte di questi non sarà la condizione per la quale viva quello (n.d.C.).

¹² Questa volontà non contrasta con l’offerta fatta a tutti della possibilità di salvarsi ovvero della grazia sufficiente; dire che Dio “riprova” qualcuno vuol dire semplicemente che è questo qualcuno che colpevolmente si sottrae alla possibilità di salvarsi (n.d.C.).

tur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matth. 20.14-15: ‘Tolle quod tuum est, et vade; an non licet mihi quod volo facere?’”

Ciò che è dovuto a ciascuno e quindi ciò che Dio non rifiuta a nessuno, è la *grazia sufficiente* per la salvezza, che rende realmente possibile l’osservanza dei precetti. Dio non comanda mai l’impossibile; *la grazia efficace* invece, soprattutto quella della perseveranza finale, viene accordata per pura misericordia, ma, tra gli adulti, ne sono privi soltanto quelli che la respingono con una resistenza colpevole.

LEZIONE III IL MOTIVO DELLA RIPROVAZIONE

1. La riprovazione positiva dipende dalla previsione dei demeriti; quella negativa dalla permissione divina del male¹³.

La riprovazione positiva degli uomini e degli angeli suppone la previsione dei loro demeriti, perché Dio non può voler infliggere una pena se non per una colpa precedente. E la colpa, contrariamente a quanto pensa Calvino, non è riconducibile a Dio.

Fonti. Ez 33,11: “Com’è vero che io vivo - oracolo del Signore Dio - io non godo della morte dell’empio, ma che l’empio desista dalla sua condotta e viva.”

2 Pt 3,9: “(Il Signore) usa pazienza verso di voi, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti abbiano modo di pentirsi ...”

Os 13,9 (Vulg.): “Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum ...”: tuo è il perderti, Israele, poiché in me sei nel tuo rifugio.

Dio non può volere qualcosa se non in quanto è un bene e la pena è buona solo rispetto alla colpa che essa punisce; la ricompensa invece è buona comunque, anche indipendentemente dai meriti precedenti, perché è buona in se stessa.

Nell’ordine dell’intenzione la ricompensa può allora precedere i meriti, anche se nell’esecuzione, in quanto è ricompensa, dipende da essi; la pena invece non può essere intesa correttamente se non come già radicalmente dipendente dalla colpa che essa punisce. Non vi è dunque parallelismo, ma profonda asimmetria tra il bene e il male .

La riprovazione negativa in genere non è motivata dalla previsione dei demeriti, perché consiste nella permissione divina di questi e quindi li precede. Senza tale divina permissione i demeriti non potrebbero aver luogo nel tempo né sarebbero previsti da tutta l’eternità.

Il motivo della riprovazione negativa consiste perciò nel fatto che Dio ha voluto manifestare la sua bontà non solo sotto la forma della misericordia, ma anche sotto quella della giustizia. Spetta alla provvidenza permettere che certi esseri difettibili vengano meno e che si verifichino quei mali senza i quali i beni superiori sarebbero impediti.

La scelta poi per cui è permesso il difetto di quest’uomo piuttosto che di quell’altro dipende unicamente dalla volontà divina. E infatti Dio certamente avrebbe potuto preservare coloro che si perdono e permettere la caduta di quelli che si salvano¹⁴.

2. La permissione del male è voluta per amore dell’infinita giustizia divina.

Voler manifestare lo splendore della giustizia punitiva prima di prevedere la colpa sembra coincidere con il volere la pena prima della colpa, il che è manifestamente ingiusto.

Occorre però distinguere tra la giustizia infinita di Dio e la pena che la manifesterà in concreto. Dio non vuole permettere la colpa per amore della pena, bensì per manifestare la sua infinita giustizia e il suo diritto sovrano ad essere amato al di sopra di tutte le cose da parte di creature ragionevoli, dotate di libero arbitrio, capaci di tale amore.

La pena non è altro che un *mezzo finito* per manifestare la giustizia infinita, non è *nemmeno un fine intermedio* voluto prima della permissione della colpa, perché in sé non è giusto punire se non a causa di una colpa precedente.

Quando Dio vuole manifestare la sua giustizia punitiva, ciò suppone la *possibilità* del peccato, non invece la permissione divina né la sua previsione. Quando invece vuole infliggere la pena della dannazione è già presupposta e la permissione del peccato e il fatto del peccato realmente accaduto.

¹³ La riprovazione negativa si chiama così perché il peccatore ha la possibilità effettiva di peccare, ma non sperimenta ancora le conseguenze del peccato; nella riprovazione positiva invece si ha il cosiddetto castigo divino, che consiste, come abbiamo detto, nel fatto che è il peccatore stesso a tirarsi addosso la pena del peccato (*n.d.C.*).

¹⁴ Questa profonda considerazione dimostra la radicale contingenza della creatura e il mistero della predestinazione. Nella salvezza c’è il mistero della bontà divina. Nella perdizione c’è il mistero della malizia umana (*n.d.C.*).

3. La permissione del male precede il peccato come condizione, la sottrazione della grazia efficace lo segue come pena.

Il Concilio di Trento (sess. 6) ribadisce il principio annunciato da S. Agostino (*De natura et gratia* c. 26, § 29; PL 44,261): “Deus namque sua gratia semel iustificatos ‘non deserit, nisi ab eis prius deseratur’ ...” (*Denzinger* 1537), il che sembra voler dire che non permette il peccato prima di averlo previsto.

Risposta: (1) S. Agostino stesso, da cui viene il testo, non condizionava la permissione del peccato facendola dipendere dalla sua previsione.

(2) Il testo parla dei giusti soltanto e vuol dire che Dio non li priva della grazia abituale senza il loro peccato mortale.

(3) Più generalmente, nessuno viene privato della grazia efficace necessaria per la salvezza, se non per colpa sua, poiché Dio non comanda mai l'impossibile.

(4) la colpa per la quale Dio rifiuta la grazia efficace non potrebbe però aver luogo senza un permesso divino che non ne è la causa, bensì la condizione *sine qua non*¹⁵.

Occorre dunque distinguere *la semplice permissione divina* del peccato, che è ovviamente precedente al peccato stesso e *il rifiuto della grazia efficace* causato dal peccato come la pena è causata da una colpa previa. La permissione allora precede il peccato, la sottrazione della grazia efficace lo segue.

La permissione divina del peccato è buona in virtù del fine (*propter maius bonum*) ed implica certamente la non-conservazione della volontà creata nel bene *hic et nunc*. Tale non-conservazione non è qualcosa di reale e dunque non è un bene, ma non è nemmeno un male, perché non toglie un bene dovuto (privazione), ma nega solo il bene non-dovuto (negazione)¹⁶.

La non-conservazione della nostra volontà nel bene non è un male - né di colpa né di pena, bensì un non-bene¹⁷.

Al contrario *la sottrazione divina* della grazia efficace è una pena che suppone una colpa almeno iniziale.

Dopo un primo peccato la permissione del secondo può essere pena per il primo (cf. I-II,79,3), ma la permissione del primo peccato non è posteriore alla sua previsione, giacché Dio non può prevedere una colpa se non permettendola e senza la suddetta permissione la colpa non potrebbe nemmeno aver luogo.

4. Dio permette l'impenitenza finale come pena di molte colpe precedenti e di un'ultima resistenza ad un ultimo richiamo.

Si può più facilmente ammettere che Dio permetta un peccato nella vita degli eletti per il maggior bene del loro bene finale ed eterno, ma la difficoltà sorge là dove occorre concepire la permissione della stessa impenitenza finale che conduce alla dannazione.

La permissione dell'impenitenza finale dev'essere vista come la pena per molti peccati precedenti e soprattutto per la resistenza ad un ultimo invito alla conversione. I-II,79,3c.: “Causa subtractio- nis gratiae est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit ...”.

Il mistero dell'iniquità è più difficile da sondare che quello della grazia, perché l'iniquità è oscura in sé, mentre la grazia non lo è che rispetto a noi.

Dio permette l'impenitenza finale di alcuni, ad es. del cattivo ladrone piuttosto che di un altro, per punire gravi colpe precedenti e in vista di un bene superiore che consiste nella manifestazione della sua infinita giustizia.

Non è facile comprendere questa proposizione, ma nessuno ne può provare la contraddittoria, che cioè Dio non possa permettere l'impenitenza finale come pena di colpe precedenti e in vista della manifestazione della sua giustizia. Negare poi la permissione divina del peccato è negare la possibilità del peccato stesso e *contra factum non valet ratio*.

San Tommaso ha in mente lo splendore della divina giustizia quando (I, 113,7c.) si domanda se gli angeli custodi si rammaricano dei nostri peccati e risponde negativamente, perché “voluntas eorum (scil. angelorum) totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divi- nam iustitiam fit, aut permittitur.”

L'Imitazione di Cristo (1.I.c.24,n.4) indica la giustizia divina con le parole seguenti: “Esto modo sollicitus et dolens pro peccatis tuis, ut in die iudicii securus sis cum beatis ... Tunc stabit ad iudi-

¹⁵ Il che equivale a dire che Dio non causa la colpa, dato che Egli è bontà infinita; tuttavia, per un decreto misterioso della sua volontà la rende possibile, creando il libero arbitrio della creatura (*n.d.C.*).

¹⁶ Dio non è obbligato a mantenere la buona direzione della volontà creata a tempo indeterminato, in quanto la creatura dispone di un libero arbitrio che di per sé può scegliere anche il male (*n.d.C.*).

¹⁷ La non-conservazione nel bene non mette ancora in gioco l'opposizione morale tra bene e male, perché è la semplice condizione della possibilità del peccato, ma non è ancora il peccato. L'Autore quindi parla di un non-bene nel senso che non siamo ancora entrati nell'ordine morale. (*n.d.C.*).

candum, qui modo se subiecit humiliter iudiciis hominum. Tunc magnam fiduciam habebit pauper et humilis, et pavebit undique superbus.”

5. Gli effetti della riprovazione.

Il peccato originale non è motivo sufficiente della riprovazione nei dannati ai quali esso è stato rimesso, seppure continuino in loro le conseguenze del peccato, la concupiscenza e l'inclinazione al male.

Esso invece è motivo sufficiente nei bambini non battezzati e morti prima dell'uso della ragione, perché è a causa della colpa originale che vengono privati della visione beatifica senza dover tuttavia subire la pena del senso: “Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti; actuale vero, quod cum consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur... Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus” (INNOCENZO III, “*Maiores Ecclesiae causas*” ad Ymbertum archiepiscopum Arelatensem, del 1201; *Denzinger* 780)¹⁸.

“Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis remonent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa.” (*Errores synodi pistoriensis*, Costituzione *Auctorem fidei* di Pio VI, del 1794; *Denzinger* 2626, prop.26)¹⁹.

Gli effetti della riprovazione sono:

- (1) permissione dei peccati che non saranno perdonati;
- (2) rifiuto divino della grazia;
- (3) l'accecaimento spirituale;
- (4) l'indurimento del cuore e
- (5) la pena della dannazione.

Il peccato stesso non è effetto della riprovazione perché Dio (che causa la riprovazione) non è in nessun modo causa del peccato né direttamente né indirettamente per mancanza di aiuto che significherebbe una negligenza divina ovvero una assurdità.

Il difetto morale permesso da Dio contribuisce a manifestare per contrasto la grandezza della grazia divina che dà la perseveranza.

Fonti. Rm 9,22 ss.: “Se pertanto Dio, volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato con grande pazienza vasi di collera, già pronti per la perdizione, e questo per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso vasi di misericordia, da lui predisposti alla gloria, cioè verso di noi, che egli ha chiamati non solo tra i Giudei, ma anche tra i pagani, che potremmo dire?”

Ef 1,6: “(Dio ci ha predestinati) secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto.”

LEZIONE IV LA CERTEZZA DELLA PREDESTINAZIONE

1. Certezza di prescienza e certezza di causalità.

La predestinazione è assolutamente certa quanto al realizzarsi dei suoi effetti infallibili: chiamata, giustificazione, glorificazione.

S.AGOSTINO ne indica la causa: “Praescientia est praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur.”

Il CONCILIO VATICANO I dice: “Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat ‘attingendo a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter’ (cf. *Sap.* 8,1).

¹⁸ Qui il Papa si limita ad affermare un principio indiscutibile e cioè che la privazione della visione beatifica è conseguenza del peccato originale. Tuttavia, da come si può ricavare dalla dottrina recente della Chiesa (Catechismo della Chiesa Cattolica n.1261), dobbiamo pensare che Dio, nella sua misericordia, doni la grazia salvifica in modalità che Lui solo conosce anche a soggetti umani immediatamente dopo il loro concepimento. Ciò naturalmente non vuol dire: 1. che il soggetto, giunto in età di ragione, non debba fare la sua scelta; 2. Che il battesimo con continui ad essere prescritto dalla Chiesa come liberazione dalla colpa originale (*n.d.C.*).

¹⁹ In questa dichiarazione il Papa non intende insegnare l'esistenza del limbo, ma semplicemente ne condanna una definizione calunniosa che non corrisponde a quella concezione corrente che esisteva ai suoi tempi, e che si rifaceva alla visione tomistica di un limbo rispettoso della felicità naturale, cosa che non andava a genio al pessimismo giansenista. Quindi coloro che oggi vorrebbero sostenere che col superamento della dottrina del limbo operata dal recente Catechismo il Magistero della Chiesa ha smentito l'insegnamento di Pio VI, cadono in un grave errore (*n.d.C.*).

‘Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius’ (Eb. 4,13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.” (Costituzione *Dei Filius*, del 1870, cap. I; *Denzinger* 3003)

La questione è se tale certezza sia solo di prescienza o anche di causalità.

La previsione divina del peccato è una certezza soltanto di prescienza e non di causalità, perché Dio non è in nessun modo causa del peccato. E’ poi proprio in questo modo che si distinguono i *presciti*²⁰ (dannati) dai *predestinati* (salvati).

Fondamenti. Il CONCILIO DI VALENZA del 855, (*Denzinger* 628) dice: “In malis ipsorum malitiam (Deum) praescivisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est.”

Qual è invece la certezza della predestinazione rispetto agli atti salutari liberi posti dagli eletti? Chi non riesce ad ammettere la determinazione divina dell'atto libero *con* il modo stesso della sua libertà, non potrà nemmeno intravedere una predestinazione certa con certezza superiore a quella della semplice prescienza. Se al contrario si pensa che Dio con somma efficacia e soavità produce nell'atto libero il modo stesso di libertà, si giungerà immancabilmente ad una predestinazione certa con *certezza di causalità*.

Cf. S.AGOSTINO *De correptione et gratia* VII: “Illorum (electorum) si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo illorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus.”

S.TOMMASO I, 23,6,3m dice: “Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra (19,3 et 8) dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est de praedestinatione.”

2. Volontà antecedente e conseguente

La predestinazione implica la volontà efficace ovvero conseguente della salvezza degli eletti.

Ragione teologica. I,19,6,1m: "... unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est *consequens* consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur, circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis: sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus *antecedenter* vult omnem hominem vivere; sed *consequenter* vult homicidam suspendi. Similiter Deus *antecedenter* vult omnem hominem salvari (cf. 1 Tm 2,4); sed *consequenter* vult quosdam damnari, secundum exigentiam sua e iustitiae. Neque tamen id quod *antecedenter* volumus, simpliciter volumus, sed *secundum quid*. Quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari; unde *simpliciter* volumus aliquid, secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus: quod est *consequenter* velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici *velleitas* quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat."

De Veritate 6,3 c.: "Non potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae, ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo, non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis (causae ad effectum), sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum. Unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis (ad effectum) habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet per liberum arbitrium."

Come la causalità divina, lungi dal sopprimere le cause seconde, le applica ad agire, così le preghiere dei santi aiutano gli eletti nel cammino verso l'eternità e le nostre opere buone meritano la vita eterna e ce la otterranno se non perderemo i nostri meriti e moriremo in stato di grazia.

"Ita praedestinator a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet ad salutem ... Unde praedestinitis conandum est ad bene operandum et orandum: quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2 Pt 1,10: 'Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis ..., *diò mallon, adelfòì, spudàsate ina dià ton kalòn ymòn ergon bebàian ymòn ten klesin kai ekloghèn poièisthe* ... Data la certezza della predestinazione, Dio con uguale certezza conosce il numero dei predestinati e dei reprobì. Gv 13,18: "Io conosco quelli che ho scelto ..." e 2 Tm 2,19: "Tuttavia il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo sigillo: 'Il Signore conosce i suoi' Nm 16,5.26."

3. Incertezza soggettiva della predestinazione e i suoi segni congetturali.

²⁰ I preconosciuti (*n.d.C.*).

Sulla terra non è possibile avere la certezza della predestinazione senza una rivelazione speciale, perché, senza tale rivelazione, non ci è dato conoscere ciò che dipende esclusivamente dalla libera volontà di Dio.

Fonti. CONCILIO DI TRENTO, sess.VI, cap.12; *Denzinger* 1540: "Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest quos Deus sibi elegerit."

Siamo, sì, eredi di Dio, ma solo "se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria" (Rm 8,17), ovvero a condizione di perseverare nell'unione con Dio. E della grazia della finale perseveranza nessuno può avere certezza.

Vi sono tuttavia dei *segni che permettono una qualche certezza morale*:

- (1) una vita buona,
- (2) la testimonianza di una coscienza libera da colpe gravi e pronta a morire piuttosto che offendere Dio con un peccato grave,
- (3) la pazienza nelle avversità per amore di Dio,
- (4) il gusto della parola del Signore,
- (5) la misericordia verso i poveri,
- (6) l'amore dei nemici,
- (7) l'umiltà,
- (8) la devozione speciale alla Vergine Santissima ("ora pro nobis peccatoribus *nunc et in hora mortis nostrae*").

L'ordine della grazia è ben diverso da quello della natura: in esso sono beati i poveri, i piangenti e i miti, gli assetati di giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, i pacifici e i perseguitati. S.Tommaso dice che in particolare il fatto di portare per lungo tempo una croce assai grave, è segno privilegiato di predestinazione.

4. Dopo il peccato originale il male è prevalente nel genere umano

Fonti. Apoc 7,4 parla di 144000 di segnati col sigillo e di una *folla immensa* di ogni nazione, tribù, popolo e lingua.

S.Agostino e S.Tommaso pensano tuttavia che il numero degli eletti sia inferiore a quello dei reprobì poiché 'molti sono chiamati e pochi eletti' (Mt 20,16) e 'stretta è la porta ed angusta la via che conducono alla vita e pochi la trovano ...' (Mt 7,14).

Tutto è, certo, ordinato al bene comune dell'universo, ma nel genere umano, dopo il peccato originale, il male supera il bene e sono più numerosi quelli che seguono le loro passioni di quelli che seguono la ragione. "In unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis in quantum homo; sed secundum rationem: plures autem sequuntur sensum quam rationem ... " (I, 49,3,5m).

S.Tommaso sostiene che *il numero degli angeli buoni* è superiore a quello dei demòni (I, 63,9 c.).

"Malum invenitur ut in paucioribus in natura angelica, quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes et forte etiam plures quam omnes damnandi daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus ... propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali ... et ex ipsa natura conditionis humanae ... in qua perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae." (I Sent. D.39,q.2,a.2, ad 4m).

S.Tommaso distingue anzitutto tra la conoscenza formale (ad, es.100) e materiale (100 di questi tali uomini) del numero dei predestinati e afferma che ovviamente il numero degli eletti è noto a Dio non solo formalmente, ma anche materialmente (cf I, 23,7,c.).

Un'altra distinzione è quella tra il sapere "ratione cognitionis" e il sapere "ratione electionis et definitionis".

Ogni agente intende qualcosa di determinato e definito e quindi determina la quantità dovuta all'essenza dell'effetto e poi dispone (senza determinazione particolare) ciò che si richiede alla perfezione di tutto l'effetto. Così l'architetto non ordina il numero dei mattoni o delle tegole, ma definisce la misura della casa e poi adopera tanti mattoni quanti servono per costruirla.

Così gli individui corruttibili non sono determinati nella loro quantità da Dio immediatamente, ma tanti quanti servono per la sopravvivenza della specie. Ma le creature razionali, suscettibili di conseguire l'eterna beatitudine, sono ordinate da Dio "non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis." Il numero dei reprobì invece è preconosciuto ma non pre-determinato in quanto essi sono ordinati al bene degli eletti "quibus omnia cooperantur in bonum" (Rm 8,28).

"De numero autem omnium praedestinatorum hominum quis sit, dicunt quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. Qui-

dam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum* in superna felicitate locandus ... "

S. Tommaso spiega poi l'inversa proporzione tra il bene naturale e soprannaturale: "Bonum proportionatum communi statui naturae accidit in pluribus, et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum natura e invenitur ut in paucioribus, et defectus ab hoc bono ut in pluribus ... Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem peccati originalis, pauciores sunt qui salvantur." (ibid., ad 3m). Se tra gli eletti si contano anche gli angeli, é possibile che il loro numero superi quello dei dannati.

5. Tra i battezzati probabilmente prevale. il numero dei salvati.

La venuta del Salvatore é una svolta decisiva nella storia del genere umano, sicchè il principio "malum videtur esse ut in pluribus in genere humano" é da applicare anzitutto all'umanità prima della venuta di Cristo o che comunque ignora il Vangelo di Cristo. Ciò non toglie che Dio dà a *tutti* gli uomini la grazia sufficiente per la loro salvezza.

La maggior parte dei battezzati (bambini e adulti) invece probabilmente si salverà. Molti bambini muoiono prima dell'uso della ragione nella grazia del Battesimo. Ma é probabile che anche gli adulti battezzati si salvino nella maggior parte, data l'efficacia della redenzione e dei sacramenti.

A tal riguardo occorre tener presente l'insegnamento di Pio IX : "Notum nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quoniam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpa reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvati et contumaces adversus Ecclesiae auctoritatem ... pertinaciter divisos aeternam non posse obtinere salutem." (*Denzinger* 2866).

LEZIONE V

LA TRASCENDENZA DEL MISTERO DELLA PREDESTINAZIONE

1. Coincidenza della volontà salvifica universale e della predestinazione.

Il mistero soprannaturale può essere colto nello stato presente solo nella radicale oscurità della fede. La predestinazione è uno degli esempi più significativi di ciò ch'è giusto chiamare il "chiaro-scuro" della fede e della teologia.

Approfondendo il mistero ci si accorge della sempre crescente evidenza di principi conciliabili tra loro solo nella superiore, trascendente, oscurità della Divinità.

Da un lato appare chiara la *volontà salvifica universale*, poiché Dio non comanda l'impossibile e quindi vuole la salvezza di tutti gli uomini.

Dall'altro lato appare con non minore chiarezza *il principio della predilezione*, poiché nessuno è migliore di un altro, se non è stato maggiormente amato da Dio.

Presi separatamente, entrambi i principi risultano evidenti, messi insieme sembrano invece escludersi, mentre di fatto si conciliano in una dimensione che li trascende entrambi: nell'eminenza della Deità oscura per l'intelletto umano.

E' già assai oscura la conciliazione della prescienza, dei decreti divini e della grazia con la libertà dell'arbitrio, ma lo è molto più ancora il mistero della predestinazione, che implica anche quello della riprovazione.

2. Misericordia, giustizia e libertà sovrana di Dio

Infatti i misteri della grazia, nascosti all'intelletto creato, in se stessi sono di luminosissima evidenza; al contrario i misteri dell'iniquità, dato che il male consiste in una privazione di essere, di bontà e per conseguenza di intelligibilità, sono oscuri non solo *quoad nos*, ma lo sono anche e soprattutto in se stessi.

Così il mistero della conciliazione della predestinazione ristretta con la volontà salvifica universale consiste soprattutto nell'unione incomprensibile ed ineffabile della infinita *misericordia*, dell'infinita *giustizia* e della sovrana *libertà*.

Se Dio concede la grazia della perseveranza finale a questo determinato uomo, ciò avviene per *misericordia*; se non la concede a quest'altro (ad es. a Giuda), ciò accade come *giusta* pena di colpe precedenti e di un'ultima resistenza ad un ultimo richiamo.

Questo immenso mistero consiste nella intima unione di tre perfezioni infinite: misericordia, giustizia e libertà.

L'oscurità è notevole, ma si intravede che essa non deriva dall'assurdità, bensì dalla luminosa certezza di due principi che nella loro verità non possono contraddirsi:

(1) Dio non comanda mai l'impossibile;

(2) nessuno sarebbe mai migliore di un altro, se non fosse più amato da Dio.

Trattandosi tuttavia di verità soprannaturali, divine, solo in Dio avviene la loro conciliazione e quindi per noi esse rimangono avvolte dall'oscurità della fede, il cui oggetto è "neque visum, neque scitum"(cf.II-II, I, 4 e 5).

Una certa chiarezza nell'oscurità si percepisce solo tramite i doni dello Spirito Santo connessi con la fede viva, formata dalla carità. In particolare l'intelletto penetra intuitivamente il mistero e la sapienza ne assapora la soavità. L'oscurità del mistero trascendente ogni luce creata e creabile appare allora come un qualcosa di sommamente buono e, mentre l'intelligenza non vi può aderire con la luce dell'evidenza, la volontà vi aderisce soprannaturalmente con l'amore puro della carità (cf.II-II, 27, 4 e 45,2).

3. La speranza della salvezza

Come testimonia S.Giovanni della Croce, non poche anime incamminate per la via della mistica perfezione sono tentate contro la speranza pensando al mistero della predestinazione. Dio permette tali tentazioni per elevare quest'anima ad una preghiera più fiduciosa e superiore ad ogni umano ragionamento, ad una fede più pura ed un amore più incondizionatamente abbandonato. E' solo nella contemplazione infusa che si comincia ad attingere una certa "intelligenza molto fruttuosa del mistero", come dice il Concilio Vaticano I.

Ecco la risposta di Bossuet a chi gli chiedeva come potessero accordarsi tra loro la vocazione universale alla salvezza e la predestinazione restrittiva:

"Molti sono chiamati, pochi eletti, dice Gesù Cristo. Tutti i chiamati possono venire se vogliono: il libero arbitrio è dato loro per questo e la grazia è destinata a vincere la loro resistenza e a sostenere la loro debolezza; se non vengono, non devono imputarlo se non a sé stessi; ma, se vengono, è perché hanno ricevuto un dono particolare da Dio, che ispira loro un così buon uso della loro libertà. Devono dunque la loro fedeltà ad una bontà speciale che li obbliga ad una riconoscenza infinita ed insegna loro ad umiliarsi dicendo: che hai tu, che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, di che cosa puoi vantarti?"

E più avanti prosegue:

"Dio è l'autore di tutto il bene che facciamo: è Lui che lo compie come è Lui che lo comincia. Il Suo Spirito Santo forma nel nostro cuore le preghiere che Egli vuole esaudire. Egli ha previsto tutto ciò: la predestinazione non è nient'altro che questo. Con tutto ciò occorre credere che nulla perisce, nulla viene riprovato, nulla abbandonato da Dio né dal Suo aiuto se non per colpa propria. Se il ragionamento umano trova qui una difficoltà e non riesce a conciliare tra loro tutte le parti di questa dottrina santa ed inviolabile, la fede non deve mai desistere dal conciliare tutto in attesa che Dio ci faccia vedere tutto nella sua sorgente.

Tutta la dottrina della predestinazione e della grazia si riduce in sintesi a questi tre detti del profeta: "La perdizione viene da te, Israele ! Il tuo aiuto e la tua liberazione é in me solo."(Os 13,9). E' così e se non si capisce come tutto ciò si accorda, ci basta che Dio lo sappia e occorre credere umilmente ... Il segreto di Dio è per Lui solo. " (*Oeuvres*, Paris 1846, t.XI, p.133ss.).

L'anima trova la sua pace non discendendo con la ragione al di sotto della fede, ma al contrario aspirando alla contemplazione della vita intima di Dio che, al di sopra del ragionamento umano, procede dalla fede illuminata dai doni dello Spirito Santo.

Il motivo formale della speranza, come di ogni virtù teologale, è increato - non si tratta del nostro sforzo, ma di Dio che soccorre (*Deus auxilians*: II-II,17,5). La certezza della speranza é partecipata nella volontà, sicché é *certezza di tendenza*, non certezza della salvezza, ma del tendere alla salvezza appoggiandoci sulle promesse e sull'aiuto di Dio: "sic spes *certitudinaliter tendit* in suum finem, quasi participans certitudinem a fide."(II-II, 18,4) .

La speranza si corrobora con l'abbandono dell'anima in Dio, non quello quietistico, bensì quello che giorno per giorno cerca di compiere la volontà del Signore osservando i precetti e lo spirito dei consigli, accettando gli eventi quotidiani e per il resto affidandosi alla volontà del divino beneplacito che sempre vuole la gloria di Cristo e la salvezza eterna delle anime.

4. Docta ignorantia

La contemplazione si eleva non solo al di sopra degli errori opposti del semi-pelagianismo e del predestinazionismo, ma al di sopra dello stesso conflitto dei sistemi teologici cattolici. Essa trova rifugio nello Spirito stesso della Parola di Dio.

Se l'anima fa troppo conto di ciò che sembra chiaro²¹, essa viene allontanata per ciò stesso dall'abisso della fede: "L'intelligenza deve qui tenersi nell'ignoranza, procedendo per amore nella fede oscura, e non già per la molteplicità dei ragionamenti ... Bisogna comprendermi bene. Lo Spirito Santo illumina l'Intelligenza raccolta nella misura di questo raccoglimento. Ora, il raccoglimento più perfetto è quello che si trova nella fede. Infatti, la carità infusa da Dio è in proporzione alla purezza dell'anima nella fede perfetta: più una tale carità è intensa, più lo Spirito Santo la illumina e le comunica i suoi doni.

"Questa carità è dunque in realtà la causa e il mezzo di questa comunicazione. Non v'è dubbio che l'intelligenza nella spiegazione delle verità, porta all'anima qualche luce, ma quella della fede è senza paragone superiore. L'intelligenza non può giudicare della sua qualità come distingue l'oro dal ferro, né della sua quantità, poiché è una goccia dinanzi all'Oceano. Per mezzo dell'intelligenza si può essere istruiti riguardo all'anima di due o di tre verità ecc.; per mezzo della fede è tutto l'insieme della saggezza divina, è il Figlio stesso di Dio che viene comunicato all'anima."

"Se l'anima si attacca troppo alla sua propria azione, essa pone ostacolo agli effetti divini; se si occupa troppo delle cose chiare per lo spirito e di poco valore, essa si preclude l'accesso all'abisso della fede, dove Dio in segreto istruisce soprannaturalmente l'anima, l'arricchisce delle sue virtù e dei suoi doni." (S.GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Carmelo*, I.II, c.27).

5. Pace nella divina grazia

La grazia ci tranquillizza riguardo all'intima conciliazione dell'infinita giustizia, con l'infinita misericordia e la sovrana libertà di Dio. Infatti, essa stessa è partecipazione reale e formale della natura divina, della vita intima di Dio, della Deità stessa nella quale si identificano senza distinzione alcuna tutte le perfezioni divine.

Occorre rispettare l'analogia dei concetti. La misericordia e la giustizia finite sono distinte dall'essere e tra loro; in Dio invece, senza perdere le loro rispettive caratteristiche essenziali, si identificano con l'Essere per se sussistente.

Come le pietruzze di un mosaico rendono rigida l'espressione del volto a causa della rigidità degli elementi, così voler comporre la natura di Dio con attributi finitamente concepiti²², ne falsifica necessariamente l'immagine.

La metafisica ci suggerisce *che* ci sia in Dio la perfetta identità degli attributi nell'essere, ma non ci dà la misura infinita di essa, che tuttavia possiamo intuire, intravedere più che vedere, nell'oscurità della fede illuminata dai doni d'intelletto e di sapienza. In essa infatti riceviamo lo stesso Spirito della Parola di Dio e presentiamo senza vederla l'identificazione di tutte le perfezioni divine nella *Deità*, superiore all'ente, all'uno, al vero, all'intelligenza e all'amore.

La Deità è superiore a tutte le perfezioni *naturalmente partecipabili* che essa contiene formalmente eminentemente. Ma essa stessa non è partecipabile naturalmente a nessuna creatura. Solo la grazia, essenzialmente soprannaturale, ci permette di partecipare alla *Deità*, alla vita intima di Dio in quanto è propriamente divina. Così essa ci fa misteriosamente attingere, nell'oscurità della fede, il vertice in cui tutti gli attributi divini s'identificano senza alterare l'immagine di Dio irrigidendola. Quel vertice non si vede, eppure il suo presentimento soprannaturale dona pace all'anima.

²¹ La ragione ha bisogno di chiarezza e per lei è normalmente chiaro ciò che entra nella sua comprensione limitata. La tentazione allora può essere quella di voler far entrare il dato di fede in una chiarezza puramente razionale, la quale così è una chiarezza solo apparente, che alla fine falsifica il dato di fede, il quale dal canto suo è una luce ben superiore a quella della ragione; ma nonostante questa luce, l'oggetto resta oscuro, perché supera la comprensione della nostra ragione, benché nel contempo la istruisca. È importante allora a questo punto evitare, per un eccessivo attaccamento alla chiarezza, di voler rendere l'oggetto razionalmente chiaro (vizio di Hegel) oppure di respingerlo semplicemente (illuminismo). Quello che conta qui non è che l'oggetto sia chiaro, ma che sia colto dalla fede (n.d.C.).

²² Il che allora vuol dire che giustizia e misericordia sono perfezioni analoghe che si realizzano in noi in modo finito, in Dio in modo infinito. Non sapendo come in Dio si realizzano, noi le immaginiamo nel modo umano della loro realizzazione, ma quando pensiamo al modo divino, dobbiamo rinunciare al modo umano – benché possa servire da paragone metaforico – e accettare l'oscurità del mistero, sapendo *che* la sintesi si realizza, ma non sappiamo *come*. Vedi per esempio il concetto di "ira", di "sofferenza", di "placare", di "castigo", di "pentimento" riferiti a Dio (n.d.C.).

LEZIONE VI
GRAZIA EFFICACE E SUFFICIENTE
(FONDAMENTO NELLA RIVELAZIONE)

1. La distinzione e il suo fondamento

La grazia attuale efficace realizza nel tempo gli effetti della predestinazione: la vocazione, la giustificazione e i meriti.

E' problematico soprattutto il rapporto tra la grazia efficace e quella sufficiente offerta e persino realmente data a tutti²³.

Il fondamento di tale distinzione tra grazia efficace e sufficiente va cercato nella differenza tra la volontà antecedente di Dio con la quale Egli vuole il bene in assoluto e la volontà conseguente²⁴ che porta alla realizzazione infallibile del bene *hic et nunc*.

Dalle fonti della Rivelazione risulta che molte grazie attuali non producono tutto quell'effetto al quale sono ordinate, mentre altre di fatto lo producono. Le prime si chiamano sufficienti perché danno il potere di agire bene senza portare efficacemente all'azione²⁵; le altre si dicono efficaci perché *faciunt ut faciamus*, fanno sì che l'uomo ponga l'atto salutare.

Il problema è: Qual è il principio di distinzione delle due grazie? La grazia è efficace per se stessa, ossia perché Dio vuole che sia tale o lo è estrinsecamente, a causa del nostro consenso previsto da Dio?

Per S. Tommaso grazia sufficiente ed efficace sono spesso terminologicamente dei sinonimi, mentre la distinzione comincia ad imporsi con le dispute del '500 contro i protestanti ed i giansenisti²⁶.

Le eresie e le sentenze cattoliche plurime dimostrano in questa stessa loro pluralità l'importanza del problema.

Secondo i pelagiani la grazia attuale è resa efficace per il nostro consenso ed inefficace per la nostra cattiva volontà.

Secondo i primi protestanti ed i giansenisti vi sono due grazie attuali interiori: una efficace ab intrinseco e in virtù di se stessa, l'altra inefficace e per nulla sufficiente²⁷.

Secondo i tomisti vi sono pure due grazie attuali interiori: una, efficace intrinsecamente ed assolutamente (dà l'agire bene); l'altra inefficace ma veramente sufficiente (dà il poter agire bene).

Secondo i molinisti la stessa grazia attuale sufficiente è efficace esteriormente²⁸ per il nostro consenso previsto da Dio mediante la scienza media, ed è inefficace e puramente sufficiente a causa del nostro difetto.

2. Consistenza della grazia sufficiente

La Chiesa dichiara contro il giansenismo che esistono grazie veramente e puramente sufficienti: veramente perché danno un reale potere di fare il bene; puramente, in quanto, a causa del difetto della nostra volontà, esse non producono il loro effetto, effetto al quale esse tuttavia sono realmente ordinate.

Infatti: "Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesens quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia qua possibilia sunt." (Proposizione 1 di Giansenio, *Denzinger* 2001)²⁹.

²³ Qui sta la parte di verità della dottrina rahneriana della grazia come "esistenziale soprannaturale" presente in tutti. Quello che manca in Rahner è il riconoscimento del potere del libero arbitrio di rifiutare la grazia e quindi di impedire che la grazia sufficiente diventi efficace. In Rahner pertanto manca la distinzione tra questi due atti della grazia. In lui le oscillazioni del libero arbitrio non incidono sull'orientamento universale dell'uomo verso la salvezza (n.d.C.).

²⁴ Queste due volontà non vanno intese come due atti successivi nel tempo, ma come due aspetti nozionali della medesima ed unica volontà divina, che è ontologicamente la stessa essenza divina. Si tratta di due aspetti che al nostra mente vede in Dio per poter conciliare la volontà salvifica divina universale col fatto che non tutti si salvano (n.d.C.).

²⁵ Di per sé la grazia sufficiente è fatta per portare all'azione; ma l'azione della grazia è frustrata dalla cattiva volontà dell'uomo. Ciò non va inteso peraltro nel senso che la cattiva volontà umana "vinca" la buona volontà divina, perché la volontà antecedente, "vinta" dalla volontà umana, non è ancora la volontà divina definitiva, che è quella conseguente. Inoltre è Dio stesso che vuol permettere questo fatto per mostrare la sua giustizia. La volontà antecedente è tuttavia una volontà reale, perché Dio vuol e *realmente* salvare tutti. Dio compie tutto ciò che vuole assolutamente (volontà antecedente), non ciò che vuole condizionatamente (volontà antecedente) (n.d.C.).

²⁶ Perché questi eretici non tenevano conto del merito del libero arbitrio, per cui per loro la grazia sufficiente era già per sé efficace. Non concepivano che il libero arbitrio potesse frustrare la grazia e neppure che il suo atto salvifico fosse causato dalla grazia (n.d.C.).

²⁷ La prima salva indipendentemente dall'atto del libero arbitrio; la seconda non salva indipendentemente dall'atto del libero arbitrio. Insomma il libero arbitrio non entra nella questione di chi si salva e di chi non si salva: fa tutto Dio.

²⁸ Praticamente (n.d.C.).

²⁹ Da questa dichiarazione di Giansenio si ricava che egli non ammetteva la grazia sufficiente: Dio ci dà certi comandi che sono impossibili da realizzare perché manca la grazia. Al contrario, la Scrittura dice che Dio, insieme con la prova, dona anche la grazia sufficiente per sopportarla. Può capitare che non riusciamo ad adempiere a certi precetti perché manca la grazia, ma in tal caso non si tratta di veri precetti, per cui se non ce la facciamo, Dio non ci imputa a colpa l'insuccesso. Siamo invece colpevoli se, pur potendo adempierli con l'aiuto della grazia, disobbediamo (n.d.C.).

Clemente XI nella costituzione “Unigenitus Dei Filius” del 1713 condanna una proposizione di Quesnel che implicitamente nega l'esistenza di grazie sufficienti affermando che tutte non sono che efficaci: “Gratia Christi est gratia suprema, sine qua confiteri Christum nunquam possumus, et cum qua nunquam illum abnegamus.” (*Denzinger* 2409)³⁰.

Proposizione 2 di Giansenio: “Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur” (*Denzinger* 2002) (il che equivale a dire: la grazia, se è grazia, è efficace)³¹.

Arnauld, vedendo condannate le proposizioni di Giansenio, ammette una “piccola grazia” che dà il poter agire in genere senza conferire questo potere hic et nunc³².

Orbene, tale grazia sufficiente in genere non basta, perché la possibilità di fare del bene dev'essere reale e quindi concreta.

3. Esistenza di una grazia efficace.

La Chiesa insegna: (a) che vi è una grazia efficace,
(b) che essa non fa violenza alla libertà.

(a) L'esistenza della grazia efficace risulta dalle condanne del pelagianesimo e del semipelagianesimo che ammettono, sì, che la grazia dia il poter agire (grazia sufficiente), ma non di voler agire e di agire di fatto (grazia efficace)³³.

Fonti. CONCILIO DI ORANGE, can.9: “quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.” (*Denzinger* 379). Vi è dunque una grazia effectrix operationis, anche se essa non esclude per nulla la nostra cooperazione, ma, anzi, la richiede e la causa.

(b) Il rispetto della libertà dalla parte della grazia efficace è ribadito dal CONCILIO DI TRENTO, sess.6, can.4; “Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, A.S.” (*Denzinger* 1554; can.5, *Denzinger* 1555)³⁴.

“... Qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere (can.4 e 5) assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit (can.3)” (*Denzinger* 1525).

Cf. anche la condanna di Giansenio, nella Costituzione “Cum occasione” del 1653, prop.3: “Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione” (*Denzinger* 2003).

L'atto meritorio procede dunque contemporaneamente e come da un'unica causa e dal libero arbitrio e dalla grazia efficace o, meglio ancora, dal libero arbitrio premosso dalla grazia efficace.

La grazia sufficiente ci lascia senza scuse dinanzi a Dio dopo il peccato, la grazia efficace non ci permette di gloriarci dopo che abbiamo fatto del bene.

4. Resistenza alla grazia secondo la S.Scrittura

La S.Scrittura parla spesso di una grazia che non produce il suo effetto a causa della resistenza dell'uomo.

Fonti. Pro 1,24: “Poichè vi ho chiamato e avete rifiutato, ho steso la mano e nessuno ci ha fatto attenzione.”

Is 65,2: “Ho teso la mano ogni giorno ad un popolo ribelle; essi andavano per una strada non buona seguendo i loro capricci.”

Mt 23,37: “Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto!”

At 7,51 S.Stefano dice ai Giudei: “O gente testarda e pagana nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo ...”

2 Cor 6,1: “E poichè siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio” (*parakalumen me eis kenon ten carin tu Theu dexasthai ymas*).

³⁰ La concezione rahneriana della grazia riprende questo errore (n.d.C.).

³¹ Anche questo è un errore che ricompare in Rahner (n.d.C.).

³² Un'altra maniera per negare la grazia sufficiente: esiste, ma all'atto pratico è troppo debole per potersi salvare. Quindi non va presa in considerazione. La conclusione, come per Rahner, è sempre quella: l'unica grazia è quella efficace. La differenza da Rahner è che i giansenisti ammettevano l'esistenza di dannati, mentre Rahner la nega (n.d.C.).

³³ Se la volontà non pone ostacolo, la grazia sufficiente di per sé diventa efficace (n.d.C.).

³⁴ Condanna della tesi di Lutero, secondo il quale il moto del libero arbitrio non ha parte nell'opera della salvezza, ma tutto è compiuto dalla grazia (*sola gratia*) (n.d.C.).

Vi sono dunque delle grazie realmente sufficienti che però rimangono sterili in seguito alla resistenza umana. Infatti, Dio che vuole tutti salvare, vuole anche rendere realmente possibile per tutti l'adempiimento dei suoi comandamenti.

1 Tm 2,4: “(Dio) vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità” (*pantas anthròpus thelei sothènai kai eis epìgnosin alethèias elthein*).

5. L'agire infallibile di Dio in vista della salvezza nella S.Scrittura

La S.Scrittura afferma spesso l'esistenza della grazia efficace che produce il suo effetto, l'atto salutare.

Esempi. Ez 36,26-27: “Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi.”

Fil 2,13: “E' Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni” (*Theòs gar estin o energòn en ymìn to thelein kai to energhèin ypèr tes eudokias*).

Gv 10,27-28: “Le mie pecore ascoltano la mia voce e io le conosco ed esse mi seguono. Io do loro la vita eterna e non andranno mai perdute e nessuno le rapirà dalla mia mano.”

Pro v 21,1: “Il cuore del re è un canale d'acqua in mano al Signore; lo dirige dovunque egli vuole”.

Sir 33,13: “Come l'argilla nelle mani del vasaio che la forma a suo piacimento, così gli uomini nelle mani di colui che li ha creati, per retribuirli secondo la sua giustizia.”

Il modo di parlare della S.Scrittura suggerisce che la grazia efficace è tale in virtù di se stessa, perché Dio vuole che essa sia tale e non perché Egli avrebbe previsto che noi acconsentiremo ad essa senza opporre resistenza.

Nel tomismo allora il fondamento supremo della differenza tra la grazia sufficiente e quella efficace si troverà nella distinzione tra la volontà divina conseguente (che porta alla realizzazione del bene *hic et nunc*) e la volontà antecedente (che riguarda il bene in assoluto astraendo dalle sue circostanze individuanti).

“Unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae.” (I,19,6,lm).

Dalla volontà antecedente, universalmente salvifica, derivano le grazie sufficienti che rendono realmente possibile l'adempiimento del precetto; dalla volontà conseguente, rispetto ai nostri atti salutarì, deriva il compimento effettivo del dovere.

La grazia attuale efficace d'un atto meno perfetto è sufficiente rispetto ad uno più perfetto (così chi di fatto è soggetto ad attrizione ha anche la reale possibilità di diventare contrito).

I tomisti sono d'accordo nel dire che se l'uomo non avesse opposto resistenza alla grazia sufficiente, egli certamente avrebbe ricevuto la grazia efficace per compiere di fatto il suo dovere.

Ora, la resistenza opposta alla grazia è un male che non può venire se non da noi soli; invece il non resistere alla grazia sufficiente è un bene che viene sì, anche da noi, ma mai senza derivare in ultima analisi da Dio, Datore di ogni essere e di ogni bene.

LEZIONE VII LA MOZIONE DIVINA IN GENERE

1. L'influsso universale di Dio su ogni operante (1,105,5 c.).

Anzitutto S.Tommaso esclude un'errata interpretazione dell'agire di Dio nelle cause seconde, quella dell'occasionalismo, che tende a destituire le cause seconde della loro causalità propria e asserisce che solo Dio agisce nelle creature senza alcun contributo da parte loro. Ciò è sbagliato per due motivi. Il primo è che così scomparirebbe dalle creature l'ordine della causa e dell'effetto, mentre è segno della potenza creatrice di Dio il fatto che Egli abbia voluto dare alle creature non solo il loro essere, ma anche il loro essere causa del proprio agire: “ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi ...”.

Il secondo è che così le forze attive nelle cose sarebbero del tutto vane. Anzi, le stesse creature sarebbero in qualche modo vane, se non avessero un proprio agire, perché ogni cosa è finalizzata alla sua operazione come l'imperfetto al perfetto (la materia è ordinata alla forma ch'è atto primo e la forma all'azione ch'è atto secondo). Perciò Dio opera nelle creature, ma in modo tale che esse abbiano un loro operare proprio – “sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.”

Tra le quattro cause la materia non è principio dell'agire³⁵, ma piuttosto il soggetto che riceve l'effetto dell'azione. Il fine, l'agente e la forma sono invece principi dell'agire, ma secondo un certo ordine. Il primo principio dell'agire è il fine che muove lo stesso agente, il secondo è l'agente stesso, il terzo è la forma di ciò che dall'agente è applicato all'azione, seppure anche l'agente stesso operi tramite la sua forma.

Dio opera in ogni agente secondo ciascuno dei modi suddetti. Anzitutto a modo di fine, perché ogni operazione è per un bene vero o apparente e nulla è o appare buono se non partecipa la somiglianza di quel sommo bene che è Dio. Nell'ordine degli agenti poi il secondo agisce in virtù del primo che lo muove all'agire, sicché tutti gli agenti secondi (finiti) agiscono in virtù di Dio, agente primo ed in-causato. Infine, Dio non solo applica le forme degli agenti secondi al loro agire come fa l'artefice con uno strumento, ma Dio dà agli agenti secondi le loro stesse forme operative e le conserva nell'essere. Non solo dà la forma ch'è principio di azione (come fa il generante), ma conserva le forme e le facoltà operative delle cose. La forma della cosa è intrinseca ad essa e ciò tanto più quanto più universale e superiore essa è. Dio stesso è la causa dell'essere in tutte le cose, essere che è più intimo alle cose di ogni altra realtà. Perciò Dio in tutte le cose opera intimamente.

2. Fondamenti scritturistici

1 Cor 12,6: "... vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti" (*kai diairèseis diakonion èisin, kai o autòs Kyrios, kai diairèseis energemàton èisin, o de autòs Theòs o energòn ta panta en pasin*).

Atti 17,28: "In lui (Dio) infatti, viviamo, ci muoviamo ed esistiamo ..." (*en autò gar òmen kai kinùmetha kai esmèn ...*)

Anche gli atti liberi derivano ultimamente da Dio:

Is 26,12: "Signore ci concederai la pace, poiché tu dai successo a tutte le nostre imprese"; Vulg.: "Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine ...".

Fil. 2,13: "E' Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni"; Vulg.: "Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate" (*Theòs gar èstin o energòn en ymìn kai to thèlein kai to energhèin ypèr tes eudokias*).

I testi scritturistici asseriscono con estrema chiarezza la dipendenza della creatura dall'influsso della causalità divina così che lo stesso Suarez, seppure contrario alla premozione fisica, scrisse che sarebbe un grave errore contro la fede quello di negare la dipendenza delle azioni della creatura dalla Causa prima. (*Disputationes metaphysicae.*, disp.XXII, sect.I, § VII).

3. Fondamento filosofico del concorso e il concorso simultaneo.

Come l'essere partecipato, limitato, delle creature dipende dalla causalità dell'Ente primo, così ne dipende pure il loro agire poiché nulla di reale gli si può sottrarre.

Dio, per mezzo del concorso simultaneo, è causa efficiente immediata dell'azione della creatura e del suo termine ossia del suo effetto.

Le cose create da Dio agiscono a loro volta producendo altre cose tramite la loro causalità propria. Ci si chiede se Dio sia la causa immediata solo di quelle cose che all'inizio sono state create oppure anche di tutte le altre, cioè se ogni ente, senza escludere quello prodotto dall'azione delle cause seconde e senza escludere questa stessa azione, sia immediatamente causato da Dio.

La causalità della Causa prima rispetto a quella seconda si dice in terminologia scolastica "concorso". Il termine significa propriamente la relazione tra due cause parziali che ugualmente contribuiscono allo stesso effetto (ad es. i cavalli che tirano una carrozza), ma qui³⁶ il termine è stato trasferito per significare la relazione tra due cause totalmente subordinate tra loro.

Si distingue:

(a) il concorso previo, col quale Dio applica la causa seconda all'agire determinandola e spingendola ad agire hic et nunc;

(b) il concorso simultaneo, con il quale Dio partecipa alla creatura l'entità dell'operazione e del suo termine.

Il concorso simultaneo

(a) considerato dalla parte della causa prima è la causalità divina che partecipa alla causa seconda l'entità dell'operazione e del suo effetto. Dio partecipa alla creatura l'operazione e il suo termine come qualcosa che procede dalla stessa causa seconda e dipende da essa, ragione per cui Dio non reca pregiudizio alla causalità propria delle cause seconde, ma tutt'al contrario conferisce loro attualmente la causalità ovvero l'essere causa;

³⁵ Ciò significa che causare non è necessariamente agire, ma dice semplicemente poter influire sull'essere dell'effetto. La materia concorre a determinare l'essere del sinolo facendo sì che la sua forma sia limitata a quella data materia e facendo da soggetto alla forma (n.d.C.).

³⁶ Nel caso del rapporto tra causalità divina e causalità creata (n.d.C.).

(b) considerato dalla parte della causa seconda, il concorso simultaneo è la stessa azione della causa seconda e il suo effetto, in quanto sono partecipati dalla causa prima (in quanto ricevono l'essere per partecipazione dalla causa prima).

Il concorso simultaneo è stato negato da Guglielmo Durando di S.Porziano, domenicano del sec.XIV, il quale lo ammette solo nell'ordine soprannaturale. Egli insegna che Dio produce l'azione e l'effetto delle cause seconde dando loro le facoltà di agire e conservandole in essa. Tale sentenza è comunemente respinta dagli Scolastici e Suarez la considera contraria alla fede³⁷.

Infatti, l'origine dell'ente nuovamente prodotto (azione e il suo effetto) non può essere adeguatamente spiegata dalla causalità efficiente d'un ente che è in potenza ad avere quella stessa causalità (seconda) tramite la quale esso produce il nuovo ente in questione.

Inoltre, ogni ente è, al di là della sua taleità, originato anche nella sua semplice *ratio* di ente e solo Dio è causa sufficiente rispetto all'ente in quanto è ente.

La causa seconda parte dalla taleità e raggiunge l'entità dell'effetto, la causa prima parte dall'entità e raggiunge la taleità che ne è una partecipazione.

4. Che cosa non è la premozione fisica.

La premozione fisica

(1) non è una mozione tale da rendere superflua l'azione della causa seconda. Contro l'occasionalismo;

(2) non è mozione necessitante (costringente) interiormente la nostra volontà a tale determinata scelta. Contro il determinismo;

(3) non si riduce però nemmeno al semplice concorso simultaneo,

(4) né consiste in una mozione indeterminata ed indifferente,

(5) né infine in un'assistenza puramente estrinseca da parte di Dio.

5. La natura e le proprietà della premozione

(1) è una mozione e non creazione dal nulla; se così non fosse, i nostri atti, creati in noi dal nulla, non procederebbero più vitalmente dalle nostre facoltà operative e non sarebbero più nostri;³⁸

(2) è mozione fisica³⁹ e non morale, che si limita alla proposta dell'oggetto attraente (fine);

(3) è premozione perché precede l'atto non quanto al tempo ma quanto alla natura e alla causalità⁴⁰;

(4) è predeterminante senza necessitare ovvero consiste in una predeterminazione non formale ma causale assicurando l'infalibilità intrinseca dei decreti divini e movendo la nostra volontà a determinare se stessa a tale atto buono determinato.

La determinazione causale e formale⁴¹ costituisce il decreto divino, mentre la determinazione formale e non causale e consiste nello stesso atto libero già posto (eseguito) dalla scelta come determinato.

Dio premuove fisicamente la causa seconda ad ogni sua azione con una premozione non solo estrinseca, ma intrinseca. In virtù di questa premozione, l'essere dell'azione e del suo effetto dipende dalla causa seconda come da una causa strumentale, mentre l'essenza⁴² dipende da essa come da una causa principale.

Il concorso simultaneo è concorso nell'effetto; quello previo è concorso nella causa e si dice premozione fisica perché si situa sul piano della causalità efficiente.

La premozione, supponendo la potenza di agire (atto primo), la applica all'atto secondo congiungendolo con esso.

³⁷ Se l'occasionalismo sottovaluta l'importanza della causa seconda, il Durando la sopravvaluta, sottraendo alla causalità divina l'atto della causa seconda ed ammettendo solo che Dio causa il poter agire (n.d.C.).

³⁸ Dio crea dal nulla tutto il nostro essere. In esso è evidentemente compreso l'agire. Dicendo quindi che i nostri atti non sono creati dal nulla, l'Autore vuol giustamente dire che emanano da noi sotto la mozione divina. Ma in quanto appunto emanazioni del nostro essere e il nostro essere è creato dal nulla, in radice anch'essi, non per se stessi, ma i quanto atti del nostro essere, sono creati dal nulla (n.d.C.).

³⁹ Non dobbiamo qui evidentemente intendere l'aggettivo "fisico", come se si trattasse di una mozione materiale come quella del braccio che muove una bottiglia. Questo termine, che oggi appare equivoco, fu escogitato dal Bañez per sottolineare la realtà, la potenza e l'infalibilità della causalità divina. In realtà si tratta di una mozione spirituale, giacché Dio è Spirito. Se ci limitiamo tuttavia a parlare di mozione spirituale, non appare la distinzione dalla mozione morale, essa pure spirituale. Si potrà parlare allora di mozione *ontologica* (n.d.C.).

⁴⁰ Il Dümmermuth spiega il *pre* dicendo che Dio muove la volontà a muoversi. Dunque due mozioni: 1. quella divina che precede (pre) 2. l'automozione della volontà. E' perché la volontà muove se stessa che si parla di premozione; altrimenti basterebbe il termine mozione, come diciamo che Dio muove il sole, che non muove se stesso (n.d.C.).

⁴¹ Dell'atto umano (n.d.C.).

⁴² In altre parole: l'essere dell'azione umana è causa seconda; l'essenza è determinata dalla stessa volontà umana., in quanto fondata sulla mia essenza.

Attivamente⁴³ la premozione è la stessa azione divina; passivamente⁴⁴ è un'entità creata ricevuta nella causa seconda che determina all'azione. Si dice entità viale o strumentale perché è data a modo di applicazione e quindi in maniera transeunte.

La necessità della premozione fisica risulta

(1) dal fatto che la causa che è in potenza all'agire dev'essere determinata all'agire prima dell'operazione e la causa seconda è appunto solo in potenza all'agire;

(2) la causa seconda dev'essere ultimamente⁴⁵ predeterminata da Dio perché nella serie dei moventi e dei mossi non si può procedere all'infinito;

(3) la determinazione avviene tramite un'entità intrinsecamente impressa, perché non è sufficiente né la guida esterna né l'azione stessa (è proprio in vista dell'azione che la determinazione si richiede)⁴⁶;

(4) l'entità impressa è viale⁴⁷ perché è data a modo di un'applicazione dell'atto primo all'atto secondo.

La causa seconda non può ricevere da Dio l'operazione per mezzo del concorso simultaneo, a meno che non abbia ricevuto il dominio sulla sua operazione per mezzo del concorso previo: essa infatti deve ricevere la sua operazione per mezzo del concorso simultaneo come dipendente da sé; il che le è dato per mezzo del concorso previo, così che il concorso simultaneo è la continuazione di quello previo.

In virtù della premozione, l'essere dell'azione e del suo effetto dipende dalla causa prima come dalla causa principale, mentre dipende dalla causa seconda solo come da una causa strumentale, in quanto dipende da essa in ragione dell'entità viale; l'essenza dell'azione dipende invece dalla causa seconda come dalla sua causa principale, perché dipende da essa in ragione della sua propria capacità operativa.

L'esistenza strumentalmente attinta dalla causa seconda è raggiunta da essa sotto la ragione di essenza (taleità) e non sotto la ragione universale dell'ente.

Dio premuove intrinsecamente la volontà creata ad ogni volizione libera e la predetermina fisicamente ossia efficientemente per sé e immediatamente. Dio può determinare fisicamente la libertà lasciandola intatta.

La volontà libera ha bisogno della premozione perché è in potenza al suo atto come ogni altro agente entitativamente ed operativamente finito.

In virtù della premozione la volontà riceve il dominio attuale della sua causalità ovvero l'atto secondo causale.

Dio, premovendola, toglie alla volontà creata l'indifferenza di potenzialità e di sospensione senza togliere l'indifferenza di attualità⁴⁸ nella quale consiste formalmente la libertà.

Essendo Dio la causa universale che pervade tutto l'ente e tutte le differenze dell'ente, Egli produce non solo l'atto ma anche il modo in cui l'atto procede dalla sua causa prossima.

La volontà è predeterminata da Dio a determinare se stessa in quanto l'atto secondo della volontà libera è quello di muovere se stessa dalla volizione attuale del fine alla volizione più determinata dei mezzi.

In *sensu diviso*⁴⁹ la volontà può decidere diversamente (c'è simultaneità di potenza⁵⁰), non però in *sensu composito*⁵¹ (perché non è pensabile una potenza di simultaneità⁵²). Premovendo, Dio non solo non toglie, ma causa la libertà.

⁴³ Rispetto a Dio (n.d.C.).

⁴⁴ Rispetto a noi (n.d.C.).

⁴⁵ Originariamente (n.d.C.).

⁴⁶ La premozione determina l'azione, per cui non la presuppone, ma la causa (n.d.C.).

⁴⁷ Si dice "viale" per esprimere il fatto che la mozione divina passa attraverso l'atto umano come per una via, facendo sì che l'atto primo (l'essere dell'agente) passi all'atto secondo (l'azione). E' ciò che la Scrittura chiama il "passaggio di Dio" (n.d.C.).

⁴⁸ Indifferenza di potenzialità è la possibilità di fare questo o quello o di fare o non fare ("senso diviso"); indifferenza di attualità è il fatto che la volontà nel momento in cui sceglie, mantiene indifferenza di potenzialità ("senso composto") (n.d.C.).

⁴⁹ Figura retorica per significare che il senso di un'espressione comporta la possibilità di dividere due termini: la volontà può affermare o negare. Io voglio questo, perché posso volerlo come posso volere l'opposto. Voglio "in senso diviso" (n.d.C.).

⁵⁰ Ossia la volontà, prima di agire, può operare simultaneamente più scelte, quindi è determinabile (n.d.C.).

⁵¹ Figura retorica per significare un'espressione nella quale due termini opposti od opponibili stanno assieme: io affermo pur potendo negare. Io voglio questo, pur potendo non volerlo. Voglio "in senso composto". Dio determina il volere in senso composto, non in senso diviso, perché in tal senso il volere resta aperto agli opposti. Chi si ferma solo a questo significato, non capisce come Dio possa determinare il volere dell'uomo (n.d.C.).

⁵² Nel momento in cui sceglie, la volontà non può simultaneamente fare una scelta diversa, quindi è determinata (n.d.C.).

LEZIONE VIII ERRORI CONTRARI ALLA PREMOZIONE

1. L'occasionalismo

La mozione divina non dev'essere intesa nel senso che Dio agisce in tutte le cose senza che le cose agissero a loro volta. Così invece sostenevano gli occasionalisti: non è il fuoco che riscalda, ma Dio nel fuoco prendendo occasione del suo agire dal fuoco. Se così fosse, le cause seconde non sarebbero cause affatto e, non potendo esse agire, la loro esistenza sarebbe vana perché priva di fine. La loro impotenza dimostrerebbe inoltre che Dio non ha potuto comunicare loro né la dignità di causalità, né l'azione né la vita, come un artista che non riesce a produrre che artefatti privi di vita.

L'occasionalismo porta inoltre al panteismo. L'agire infatti segue l'essere e il modo di agire segue il modo di essere. Se non vi è che una sola azione - quella di Dio - non può esserci che un solo essere che è ancora quello di Dio, dimodoché le creature vengono ad essere del tutto assorbite in Dio. L'essere in genere si identifica, in questa visione delle cose, con l'essere divino come lo esige l'iperrealismo ontologista caro a Malebranche e strettamente legato al suo occasionalismo⁵³.

S. Tommaso in I, 105,5 c. esclude l'occasionalismo con queste parole: "Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur: puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter in omnibus aliis. Hoc autem est impossibile.

Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati in rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis: ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi.

Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra⁵⁴, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem".

Ibid. ad 3m: "... Deus non solum dat formas rebus; sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum ...".

2.- Il determinismo

La mozione divina, che, lungi dal sopprimere il concorso delle cause seconde, piuttosto lo suscita, non è una mozione necessitante, perché in nessun modo toglie alla volontà quella contingenza⁵⁵ *ad utrumlibet* che si dice libertà.

Sotto l'influsso divino le cause seconde agiscono ciascuna come si conviene alla sua natura necessariamente (ad es. il sole riscalda ed illumina necessariamente), contingentemente (ad es. i frutti matureranno sugli alberi più o meno bene) e infine liberamente (l'uomo sceglierà questo o quest'altro bene).

Dio, nella sua onnipotenza, non solo fa ciò che vuole, ma nel modo in cui lo vuole, modo che ci porta non solo a volere, ma a volere liberamente: "Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiunt ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi." (cf I, 19,8).

La mozione divina non solo non sopprime la libertà, ma la pone in atto⁵⁶ donando all'atto libero quella indifferenza dominatrice ed attiva che gli è propria. Si tratta di un'indifferenza che perdura⁵⁷ anche nella volontà che si è già determinata alla scelta. Similmente Dio, con un solo atto coeterno, vuole diversissimi effetti, tutti contingenti rispetto a Lui.

Ancora: "Sicut naturalibus causis, movendo eas, Deus non aufert, quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem." (I, 83,1,3m).

⁵³ La spiritualità occasionalista, che annulla la causalità umana e quindi il merito in nome di una falsa umiltà, sottende la superbia e si capovolge nella superbia, in quanto il soggetto, nell'annullare se stesso e pensando che sia solo Dio ad agire, finisce col credere che ciò che egli fa, lo fa Dio stesso. Infatti egli non può ignorare di fare qualcosa. Ora però, se l'unico agente è Dio, finirà per convincersi che ciò che egli fa in realtà è divino. Così egli pensando di annullarsi davanti a Dio e che Dio si sostituisca a lui, in realtà egli finisce per sostituirsi a Dio. In tal modo l'umiltà esagerata e affettata si capovolge in sottile spaventosa superbia, della quale il falso mistico forse non è neanche del tutto consapevole. Invano ci citerebbe il detto paolino: "Non son più io che vivo, ma Cristo vive in me". Paolo non dice "io sono Cristo", ma "Cristo è IN me", per cui resta la distinzione tra Paolo e Cristo e Paolo non si sostituisce a Cristo (n.d.C.).

⁵⁴ Il mondo, potremmo dire con Schopenhauer, perde la sua consistenza ontologica e diventa "rappresentazione" (n.d.C.).

⁵⁵ Meglio: propensione (n.d.C.).

⁵⁶ Del resto il bene più prezioso di tutto il creato - l'atto libero - come non potrebbe essere creato da Dio? Dovrebbero sfuggirgli gli effetti più sublimi della sua attività creatrice? (n.d.C.).

⁵⁷ In senso composto (n.d.C.).

2. Il molinismo: riduzione al concorso simultaneo.

All'occasionalismo e al determinismo che esagerano indebitamente l'influsso divino a danno delle cause create, si oppone la tesi di Luigi Molina che tende a ridurre la mozione divina al solo concorso simultaneo.

La causa prima e seconda sono concepite come due cause parziali coordinate del medesimo effetto (come due motori traenti una nave): "Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursus et influxum alterius: non secus ac cum duo trahunt navim."⁵⁸ *Concordia gratiae cum libero arbitrio*, q.XIV, a.13, disp.XXVI.

In tale concezione la causa seconda non è premossa dalla causa prima, ma solo simultaneamente concorrente con essa. Di fatto Molina stesso ammette che, secondo lui, il concorso generale di Dio non avviene sulla causa seconda per muoverla all'agire e a produrre il suo effetto, ma sull'azione e l'effetto stessi assieme alla causa seconda.

Al di là del concorso simultaneo, necessario per tutti gli atti, Molina ammette solo la grazia particolare per degli atti salutari, ma questa è una mozione non fisica, bensì morale per attrattiva dell'oggetto proposto.

Commentando S.Tommaso (I,105,5), Molina ammette la divergenza delle sue tesi da quelle di S.Tommaso: "Vi sono là" (cioè nel testo commentato) "due difficoltà: (1) non vedo che cosa sia, nelle cause seconde, questa applicazione per mezzo della quale Dio muove ed applica tali cause all'agire. Penso piuttosto che il fuoco riscalda senza aver bisogno di essere mosso all'agire⁵⁹... (2) Un'altra difficoltà: secondo questa dottrina Dio non concorre immediatamente (immediatione suppositi) all'azione e agli effetti delle cause seconde, ma solo tramite le cause."(*Concordia*, ibid., ed. 1876, p.152)⁶⁰.

Nel *De Potentia* 3,7,7m S.Tommaso parla invece di un influsso immediato di Dio sull'essere dell'azione e dell'effetto della causa seconda, perché questa non può essere causa propria del suo atto in quanto è essere (esistente), ma solo in quanto è questo atto individuale, suo atto proprio. Nell'effetto ciò che è più universale, l'ente, deriva dalla causa più universale e ciò che è più particolare, dalla causa più particolare: "Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse"(I,45,5). L'essere è sempre effetto di Dio sia nella creazione che nella conservazione e nella mozione, nella quale l'essere attua i nostri stessi atti che precedentemente erano nella potenza delle nostre facoltà.

Se il concorso divino è soltanto simultaneo, non è più vero che Dio muove le cause seconde all'agire, perché non le applica alle loro operazioni. Non abbiamo allora che due cause parziali coordinate e non due cause totali subordinate nella loro stessa causalità come dice S.Tommaso (I,105,5,2m e 23,5 c).

Nella sua *Concordia* q.23,a.4 e 5, disp.1, m.7 ad 6m, Molina dice inoltre esplicitamente: "Per noi, il concorso divino non determina la volontà a dare il suo consenso⁶¹. Al contrario, è l'influsso del libero arbitrio che determina il concorso divino all'atto, a seconda che la volontà si porta al volere piuttosto che al non volere, a volere questo piuttosto che quest'altro". Le cause seconde dunque non solo non sono determinate da Dio ad agire, ma ben al contrario determinano tramite la loro stessa operazione l'esercizio della causalità divina che, in sé stessa, è indifferente.

Ma se fosse così, qualcosa si sottrarrebbe alla causalità universale del divino agente in quanto l'influsso esercitato dalla causa seconda è pure un qualcosa, ed è una perfezione per essa passare dalla potenza all'atto, perfezione così preziosa che tutto il sistema di Molina fu costruito appositamente per salvarla e nel contempo perfezione così delicata che, come affermano appunto i Molinisti, nemmeno Dio la può toccare⁶².

La difficoltà si riduce a questo: come la volontà, che si trovava in stato di pura potenzialità, ha potuto dare a sé stessa quella perfezione che essa non aveva? Ma se il più viene dal meno, è negato il principio di causalità. S.Tommaso invece pensa che, per sconfiggere il determinismo, non solo non si deve mettere in forse la causalità, ma occorre sottolineare l'efficacia trascendente della causa prima, sola capace di produrre in noi e con noi gli atti liberi assieme al loro stesso modo di libertà, perché essa è più intima a noi di noi stessi e perché quel modo libero dei nostri atti è ente e quindi deriva da Colui che è causa di ogni ente e di ogni bene.

⁵⁸ Quindi Dio non causa la totalità della causa seconda, ma solo una parte; l'altra parte, la causa seconda la riserva per se stessa, in totale autonomia da dio, come se fosse un altro dio. In tal modo la causa seconda viene assurdamente a completare la causalità divina. Dio dà all'uomo, ma anche l'uomo dà a Dio allo stesso livello o alla pari. Lavorano insieme completandosi reciprocamente. Qui l'uomo diventa "collaboratore" di Dio come un uomo collabora con un altro uomo (n.d.C.).

⁵⁹ Certo il fuoco, quando arde, riscalda naturalmente senza aver bisogno che la sua azione sia stimolata da un altro agente creato. Il fuoco scalda da sé, in quanto fuoco. Ma la sua azione, prima che essa inizi, sorge bene da qualche causa esterna, che in ultima analisi è Dio. E in tal senso il fuoco è mosso da agire. Insomma che il fuoco non è acceso da un accendino, non si accende da sé (n.d.C.).

⁶⁰ Ma infatti Dio vuole che la causa seconda sia vera causa, per cui l'azione che essa compie, emana da quella causa. Il che non toglie che Egli resti la causa prima creatrice della causa e della sua azione (n.d.C.).

⁶¹ Probabilmente Molina teme che così l'atto non sarebbe più libero (n.d.C.).

⁶² L'uomo non deve essere geloso della sua libertà davanti a Dio. Dio infatti benefica e non guasta ciò che tocca (n.d.C.).

Inoltre, se il concorso divino, anzichè muovere la volontà umana a determinare liberamente se stessa a tale atto piuttosto che a tal'altro, fosse determinato esso stesso dall'influsso particolare del libero arbitrio a esercitarsi in un senso piuttosto che in un altro, avrebbe luogo un rovesciamento delle parti: Dio nella sua prescienza e nella sua causalità, anziché essere determinante, sarebbe determinato.

La scienza media, prevedendo che⁶³ quest'uomo avrà scelto, se posto in tali determinate condizioni, non solo non è causa della determinazione prevista, ma è piuttosto a sua volta determinata e perfezionata da tale determinazione che, come tale, non viene per nulla da Dio. Nulla è più inammissibile che la passività o la dipendenza nell'atto puro, sovranamente indipendente e per nulla suscettibile di ricevere un qualsivoglia perfezionamento.

3. La tesi della mozione indifferente

Secondo questa tesi, la mozione divina sarebbe soltanto una premozione indifferente, per mezzo della quale Dio ci determinerebbe ad un atto indeliberato in modo tale che il libero arbitrio, da se stesso e per se stesso, si determinerebbe e determinerebbe pure la mozione divina a produrre tale o tal'altro atto libero in particolare. (Cf. ad es. P.PIGNATARO, *De Deo creatore*).

I Tomisti (N.DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, t.III, 1907, p. 162) rispondono: la teoria in questione è legata ancora alla scienza media e ai suoi inconvenienti. Qualcosa continua a sfuggire alla causalità divina, poiché vi sarebbe una determinazione indipendente dalla determinazione sovrana dell'atto puro. Il meglio dell'atto salutare non verrebbe dall'Autore della salvezza.

La dottrina tomista insegna perciò che persino rispetto ai nostri atti liberi salutari, i decreti divini sono per sé infallibilmente efficaci o predeterminanti. Per conseguenza la mozione divina che ne assicura infallibilmente l'esecuzione non è indifferente ed indeterminata, ma infallibilmente ci porta a tale atto salutare efficacemente voluto da Dio in quanto produce in noi e con noi tutto l'atto fino alla modalità libera dell'atto stesso. (Cf. I,14,5 e 8;19,4 e 6,1m e 8c; 83,1,3m; I-II,10,4,3m; 79,2; *De Veritate*, 22,8 e 9).

4. La tesi dell'assistenza estrinseca

La mozione divina sarebbe una guida esterna, sarebbe lo stesso atto increato di Dio, senza però che un'entità viabile creata gli corrisponda nelle cause seconde (così i cardinali Pecci e Satolli sotto il pontificato di Leone XIII e al loro seguito Mons. Paquet e Mons. Jansens OSB).

L'influsso divino è infallibilmente e per se efficace, ma non predeterminante né causante una mozione creata ricevuta nella facoltà operativa della creatura per farla passare all'atto. Vi è solo l'assistenza esterna di Dio⁶⁴.

Di fatto invece non vi è via di mezzo. La conoscenza divina dei futuri contingenti (condizionati) o suppone un decreto divino o no. Se lo suppone (e quindi non v'è luogo per la scienza media), tale decreto è predeterminante, giacché altrimenti non farebbe conoscere il futuribile infallibilmente.

La determinazione intrinseca tramite la mozione creata che insegnano i tomisti, non sopprime per nulla il mistero, come obietta il card. Satolli. Infatti, il decreto predeterminante si estende a ciò che è più oscuro per noi, al modo libero dei nostri atti e all'atto fisico del peccato senza giungere al disordine stesso che costituisce il peccato in quanto peccato⁶⁵.

L'azione di Dio *ad extra* è formalmente immanente e virtualmente transitiva (I, 25,1,3m; CG II, 23,§ 4; 21,§ 3), né vi è relazione reale di Dio a noi ma solo di noi a Dio (dipendenza unilaterale della creatura dal Creatore) (I,13,12).

La mozione increata di Dio assomiglia analogicamente soltanto a quella dell'agente creato incapace di muovere interiormente ed infallibilmente la volontà all'atto di scelta (I,19,8;105,4; I-II,9,4 e 10,4).

La maggior parte delle obiezioni contro la premozione fisica parte da una concezione dell'azione divina che la rende univocamente simile a quella degli agenti creati che causano l'azione e l'effetto ma non il loro modo.

Quanto alla distinzione tra mozione increata (formalmente immanente) e creata (virtualmente transitiva), S.Tommaso dice nel *De Potentia* 3,7,c.: "Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis ... Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale es-

⁶³ Ciò che avrà scelto (n.d.C.).

⁶⁴ L'azione divina non può fermarsi ad un' "assistenza esterna", come farebbe un segretario nei riguardi del capoufficio. E' vero che la volontà umana fa passare se stessa dalla potenza all'atto; ma siccome abbiamo qui una perfezione entitativa e Dio è causa prima di ogni perfezione, bisogna ammettere che Dio come causa prima causi quello stesso passaggio, ossia attui la sua presenza nell'intimo del volere umano creando in esso quell'entità viabile per la quale appunto la volontà passa dalla potenza all'atto (n.d.C.).

⁶⁵ Ammettere la premozione fisica non sopprime per nulla il mistero della scelta divina di salvare e della scelta umana di peccare. Getta solo una luce sul rapporto fra l'atto salvifico divino e la risposta umana positiva. Spiega solo perché e come, se Dio muove il volere umano, questo non può liberamente non acconsentire (n.d.C.).

sendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina."

Similmente, parlando della grazia attuale, S.Tommaso la distingue e da Dio e dai nostri atti cognitivi e volitivi. Essa è "effectus gratuita Dei voluntatis , ... in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum vel agendum" (I-II, 110, 2). "Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo." (CG III, 66,§ 4; cf.150,§ 1).

Obiezioni del card.Satolli:

(1) la mozione divina ricevuta diminuirebbe l'ampiezza della divina causalità;

(2) è contraddittorio dire che la causa seconda è determinata all'agire da un'ultima formalità e che, ciononostante, essa determina se stessa.

Risposta del Padre Del Prado:

(1) non è la causa prima che ha bisogno della determinazione ricevuta, ma la stessa causa seconda che la riceve e che ne abbisogna per essere mossa ed applicata. L'ampiezza della divina causalità non ne è diminuita perché Dio realizza quella mozione che Egli stesso vuole⁶⁶.

(2) La contraddizione vi sarebbe se la causa seconda ricevesse il suo atto e si determinasse ad esso, ma di fatto essa riceve dalla causa prima non il suo atto, bensì la mozione che la applica all'atto⁶⁷. Inoltre, la premozione non è predeterminazione formale, ma causale.

LEZIONE IX LA NATURA DELLA PREMOZIONE FISICA

1. E' una mozione passiva.

Si tratta d'una mozione passivamente ricevuta nella causa seconda per portarla ad agire vitalmente e liberamente.

Nell'ordine soprannaturale essa si chiama grazia attuale ed è realmente distinta dall'azione increata di Dio da una parte e dall'azione della causa seconda dall'altra parte.

Le facoltà dell'anima, create e conservate da Dio, hanno bisogno di essere premosse per ricevere il *complementum causalitatis*⁶⁸ necessario per la loro azione. La stessa grazia, attuale o abituale che sia, non è creata dal nulla, ma tratta dalla potenza obbedienziale dell'anima da cui dipende a modo d'un accidente (cf. I-II,113,9 c.).⁶⁹

La mozione dunque non è creazione, eppure essa non può derivare che dalla causa creatrice, so la capace di produrre tutto l'essere d'un effetto con tutte le sue modalità di necessità, contingenza o libertà.

S.Tommaso, nel commento al *Perihermeneias* I,1.14 scrive: "Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens,velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias: sunt enim differentiae entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus" (Cf. In Met. VI,1.3 e 1,19,8 c.).

Vi è dunque un'analogia tra la creazione e la mozione: come l'essere della creatura dipende realmente dall'azione creatrice di Dio, così l'azione della creatura dipende altrettanto realmente dall'azione divina detta "mozione".

Occorre distinguere:

(1) la mozione attiva che è lo stesso atto increato di Dio, formalmente immanente e virtualmente transitivo;

(2) la mozione passiva per mezzo della quale la creatura, in potenza all'agire, è mossa passivamente da Dio per divenire agente in atto;

(3) l'azione stessa della creatura che, nell'uomo, è in particolare l'atto vitale e libero della volontà.

La volontà riceve da Dio non il suo atto ma la sua applicazione a produrre l'atto vitalmente e liberamente. Tale applicazione può essere data solo da Dio⁷⁰, Autore della natura e della sua inclinazione al bene universale.

⁶⁶ Gli effetti della causalità divina non la diminuiscono. Ma la mozione divina è un effetto della causalità divina. Ergo (n.d.C.).

⁶⁷ Ciò non toglie che l'atto sia creato da Dio. Resta tuttavia che Dio non lo crea immediatamente donandolo alla volontà, come crea l'anima del figlio e la dona, col figlio, ai genitori, ma pone nella volontà la forza di produrlo (n.d.C.).

⁶⁸ Perché l'agente creato possa effettivamente agire, deve ricevere da Dio la mozione ad agire. Questo è il cosiddetto *complementum causalitatis* (n.d.C.).

⁶⁹ La grazia non è creata in quanto è attuazione della potenza obbedienziale ; tuttavia si deve dire che è creata, in quanto non è Dio, ma un dono di Dio. Infatti evidentemente la potenza obbedienziale è creata. Non è la vita divina sic et simpliciter, ma un partecipazione alla vita divina (n.d.C.).

⁷⁰ Certo la volontà ha per sua natura la forza sufficiente per applicare se stessa all'atto; ma trattandosi di un atto derivante da una causa seconda – la volontà – occorre ammettere che tale atto a sua volta sia mosso originariamente dalla causa prima (n.d.C.).

Definizione della mozione divina: *Motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur ad actum volendi* (Card.Zigliara).

Non è l'operazione stessa, ma un impulso all'agire; nell'ordine soprannaturale è la grazia attuale efficace sotto l'influsso della quale la volontà produce il suo atto primo vitale, ma non ancora deliberato o seguente che termina una vera e propria deliberazione.

2. Si tratta di una mozione previa

Non si tratta di una priorità secondo il tempo, perché la mozione attiva e quella passiva sono simultanee.

Si tratta perciò di una priorità di causalità: "Motio moventis praecedit motum mobilis, ratione et causalitate"(CG III,150,§ 1).

E' una mozione ricevuta nella volontà creata nel momento stesso in cui si produce l'atto volontario.

La premozione fisica e l'atto libero che la segue nello stesso istante non dipendono infallibilmente da ciò che li precede nel tempo, ma solo da ciò che li precede nel presente immutabile, nel *nunc stans* dell'eternità ch'è la misura dei decreti divini.

Molina definisce la libertà "facultas quae, praesuppositis omnibus ad agendum praerequisitis, adhuc potest agere vel non agere". Se i presupposti richiesti per l'azione consistono in ciò che precede solo temporalmente, la definizione è vera, ma non lo sarebbe più, se si intendesse per tali presupposti ciò che è richiesto come previo in virtù della priorità causale (mozione divina e l'ultimo giudizio pratico che precede la scelta), a meno che non si distingua ulteriormente: sotto la mozione divina efficace che si estende fino al modo libero dei nostri atti ponendo l'atto efficacemente voluto da Dio mantiene, a causa della sua illimitata ampiezza, la *reale potenza* di non porlo o di porre l'atto contrario (remanet potentia ad oppositum); ma non è possibile che, sottomessa all'efficace mozione di Dio, la volontà *di fatto ometta* l'atto da Dio efficacemente voluto o ponga addirittura l'atto contrario.

Dice l'Aquinate: I-II, 10,4,3m: "Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile⁷¹ simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur."

Non vi è più l'*indifferenza potenziale* che la facoltà possedeva prima di produrre il suo atto, ma l'*indifferenza attuale* dell'atto stesso già determinato, che domina i beni particolari sussunti nell'ampiezza del bene universale specificante la volontà.

L'indifferenza potenziale non appartiene all'essenza della libertà e non si trova nella libertà divina nella quale vi è solo indifferenza attuale dell'Atto puro rispetto ad ogni bene finito.

4. La premozione si dice giustamente fisica

Ciò non per opposizione a "metafisica" o "spirituale", ma per opposizione ad una mozione "morale" (intenzionale) che si esercita tramite l'attrattiva dalla parte d'un oggetto proposto.

S.Tommaso distingue molto chiaramente (cf. ad es. I-II,10,2,c e 1,105,4,c) tra la mozione *quoad specificationem* (morale) e *quoad exercitium actus* (fisica)⁷².

Solo Dio visto chiaramente nella Sua Essenza può attirare invincibilmente la nostra volontà, perché Lui solo è adeguato alla capacità di amore della stessa nostra volontà (I-II,10,2). La mozione *quoad exercitium* invece può derivare alla volontà solo da essa stessa, da un suo atto antecedente e da Dio che solo ha potuto creare la volontà come facoltà spirituale e ordinarla al bene universale, perché l'ordine degli agenti deve corrispondere all'ordine dei fini (I-II, 9,6).

Dio, muovendo la volontà "interius eam inclinando", attualizza in essa la sua tendenza globale al bene universale e soavemente la porta a restringere se stessa con perfetta indifferenza attiva e dominante a tale bene particolare voluto in tal modo liberamente in vista della beatitudine che l'uomo naturalmente desidera.

I nostri atti non sarebbero né liberi né meritori, se Dio movesse la volontà ad essi senza che essa stessa si movesse: "Per hoc quod voluntas movetur ab alio (Deo), non excluditur quin moveatur ex se ... et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti." (I, 105,4,3m).

La volontà che vuole il fine si muove a volere i mezzi (I-II, 9,3).

Se essa fosse solo mossa da Dio senza mai muovere se stessa, mai essa non potrebbe mai peccare⁷³ (I-II, 9,6,3m): "Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum

⁷¹ E' impossibile in senso diviso, è impossibile in senso composto. Vedi nota 51(n.d.C.).

⁷² Per essere precisi, la specie della mozione e l'esercizio della mozione non coincidono esattamente con la distinzione fra mozione morale e mozione fisica, se non per mezzo di un certo adattamento convenzionale. Infatti anche la mozione morale esercita un certo influsso, ma senza determinare il soggetto sul quale si esercita. L'educatore esercita una mozione morale sull'educando, ma non ne determina l'azione libera. D'altra parte la specie della mozione è la mozione considerata semplicemente nella sua specie, la quale, come tale, non esercita ancora nessun influsso. Inoltre la mozione può esercitarsi sì nel senso di determinare, ma anche solo nel senso morale (n.d.C.).

voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud⁷⁴, quod est vere bonum vel apparens bonum, ... sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos *ad aliquid determinate volendum*, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ... "

I modi principali secondo i quali Dio ci muove sono:

(1) *prima della deliberazione* a volere il bene (la beatitudine) in genere⁷⁵;

(2) *dopo la deliberazione* a volere tale bene particolare⁷⁶ sul quale abbiamo deliberato e se tale atto è soprannaturale, si tratta della grazia cooperante,

(3) *al di sopra della deliberazione*, per ispirazione speciale dello Spirito Santo abbiamo la *grazia operante*⁷⁷ (tali sono gli atti dei doni dello Spirito Santo).

I Molinisti dicono che in quest'ultimo caso vi è, sì, premozione predeterminante, ma l'atto non è più né libero né meritorio. S. Tommaso al contrario sostiene che gli atti dei doni dello Spirito Santo sono liberi e meritori⁷⁸ (cf. I-II, 68, 3 c. et 2m).

Così la Beata Vergine Maria, all'annuncio dell'angelo, fu portata *fortiter et suaviter* dallo Spirito Santo a dire infallibilmente il suo *fiat* in vista dell'Incarnazione redentrice, che immancabilmente doveva verificarsi.

4. E' una mozione predeterminante

La predeterminazione però non significa costrizione. Essa infatti non è formale, ma causale⁷⁹.

I Molinisti obiettano che, se Dio tramite la sua mozione determina la volontà a volere questo piuttosto che quest'altro, essa non può più determinare a ciò se stessa.

Altri ammettono la premozione, ma non la predeterminazione (così il Padre Pignataro SJ, *De Dea creatore*, 1899, p.519). A ciò replica lo Zigliara dicendo che premozione significa rispetto all'onnipotenza esattamente ciò che predeterminazione significa rispetto al decreto predeterminante della volontà divina.

Dio determinando la volontà umana causalmente, la determina a determinare se stessa formalmente, come dice S. AGOSTINO: "Quoniam ipse" (Deus) "ut velimus, operatur⁸⁰ incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens" (*De gratia et libero arbitrio*, c.17).

In CG III, 89 S. Tommaso afferma che da Dio riceviamo non solo il poter agire, bensì lo stesso agire attuale: "Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem."

Le nostre scelte sono sottomesse alla determinazione della Provvidenza, "sed non quasi ab ea necessitatem accipientia". Infatti, lo stesso modo della libertà, appartenendo all'essere, è causato da Colui che tutto causa tramite lo stesso essere (cf. *De Veritate*, 5,5,1m).

Citazioni da Tommaso. "Cedit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium vero necessario" (CG III 94, §9).

Ibid., § 13: "Sic omnia sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant ... Ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet."

De Veritate, 22,8 c.: "Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut natura: unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Dea ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus."

La volontà umana, quale causa seconda, si determina a tale atto libero; perciò ben di più ancora Dio, Causa prima "quae vehementius imprimit", la porta infallibilmente ad autodeterminarsi al suo atto libero determinato.

⁷³ Nella concezione rahneriana della grazia avviene precisamente questo: l'uomo non pecca mai, perché egli è strutturalmente e permanentemente in grazia, senza che le oscillazioni del libero arbitrio incidano in alcuno modo sulla prospettiva comune di beatitudine dell'autotrascendenza umana (n.d.C.).

⁷⁴ Questa è la funzione del libero arbitrio, per la quale la volontà passa dall'appetizione *del* bene all'appetizione di *questo* bene, che può essere o Dio o la creatura (n.d.C.).

⁷⁵ Rahner identifica questa tendenza naturale e spontanea alla beatitudine, precedente alla scelta del libero arbitrio, e non ancora salvifica, con una supposta autotrascendenza soprannaturale dell'uomo, di ogni uomo, verso Dio, inamissibile e comunque salvifica (n.d.C.).

⁷⁶ Per effetto della mozione della grazia attuale operante propria delle virtù (n.d.C.).

⁷⁷ Propria dei doni dello Spirito Santo. E' la sorgente dell'esperienza mistica (n.d.C.).

⁷⁸ Quindi i molinisti confondono l'esperienza mistica con una specie di entusiasmo emotivo istintivo. Viceversa per i tomisti – e per la realtà delle cose – nell'esperienza libera l'atto umano è sommamente libero e meritorio proprio perché mosso in modo migliore dalla causa prima (n.d.C.).

⁷⁹ Cioè non dà forma o essenza all'atto. Se così fosse, l'atto sarebbe ad un tempo libero e necessario: il che è contraddittorio. L'atto è necessitato, ma non è necessario. Ora è tipico della causa necessitare l'effetto, altrimenti non sarebbe più causa necessaria ossia esplicativa dell'effetto. La causa propria causa necessariamente l'effetto proprio, ma non è detto che l'effetto sia necessario, come avviene nei processi deterministici della natura fisica. Ora la causalità divina causa rispettando ed anzi creando il modo d'essere dell'effetto (l'atto della volontà), che in tal caso è un modo d'essere libero (n.d.C.).

⁸⁰ Grazia preveniente operante (n.d.C.).

5. La premozione fisica attua la stessa umana libertà

"Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult" (I, 19,8,2m).

L'efficacia intrinseca ed infallibile dei decreti e della mozione divini, lungi dal distruggere la libertà dei nostri atti, la produce ponendola in atto.

"Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem" (I, 83,1,3m).

In CG III, 90 S.Tommaso spiega le parole di S.Giovanni Damasceno "praecognoscit Deus ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminat ea": "Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit: Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem⁸¹. Unde praedestinatio non excluditur."

I-II,10,4 c.: "Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat."

Ibid., 3m: "Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur."

Nella volontà sottoposta all'influsso della grazia efficace rimane la potenza (possibilità) reale a porre l'atto contrario, ma tale atto contrario, pur realmente possibile, non esiste mai realmente⁸², perché altrimenti la grazia efficace non sarebbe più efficace.

I, 23,6,3m: "Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute. Ita dicendum est de praedestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non praedestinare, quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo."

I-II, 112,3c.: "Intentio Dei deficere non potest ... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur."

La premozione fisica è predeterminante, ma non necessitante, perché porta infallibilmente la volontà a determinare se stessa a tale atto piuttosto che a tal'altro ed è causa in noi e con noi di tutto ciò che di buono e di reale si trova nell'atto umano.

La mozione divina non è attivamente modificata dalla nostra volontà che la riceve, perché la volontà, in quanto la riceve, è passiva. Dio stesso adatta la mozione alla natura delle cause seconde; il che equivale a dire che le muove secondo la loro natura.

La premozione fisica si dice concorso simultaneo, quando la volontà creata è già agente in atto. Non c'è tuttavia concorso simultaneo che non sia stato prima concorso previo. Sottoposta a tale concorso, la causa seconda diventa causa strumentale di ciò che c'è di più universale nell'effetto prodotto, cioè dell'ente in quanto è ente, mentre è causa propria dell'effetto in quanto è tale effetto particolare ed individuale.

-51- LEZIONE X

LA DOTTRINA DI S.TOMMASO SULLA PREMOZIONE

1. Predeterminazione non necessitante

"Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius." (I,19,4).

Si tratta del decreto eterno predeterminante, scelta divina seguita dal comando del divino intelletto. La mozione divina garantisce l'esecuzione di tale decreto nel tempo ed è in questo senso che si dice predeterminante.

Il decreto predeterminante tuttavia, ben lontano dal distruggere la libertà della nostra scelta per la sua infinita efficacia, la produce piuttosto in noi per quella stessa efficacia trascendente che solo a Lui appartiene e che si estende fino al modo libero della nostra scelta.

A proposito dell'infallibile efficacia dei decreti predeterminanti e della mozione divina S.Tommaso scrive: "Operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem (nostram); operatio autem Dei est sicut perficiens. Non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit; semper tamen hoc

⁸¹ Dio causa il nostro atto buono, ma senza costringerci e senza coartarci nel compiere il bene. Al contrario, la sua causalità in noi ci libera e ci rende liberi. Non ci muove come delle macchine, ma come delle persone. Non però semplicemente come una persona umana ne muove un'altra con la persuasione o l'esortazione, ossia in senso morale, ma proprio in senso fisico, e qui si ha una somiglianza col causare materiale; eppure l'atto che Dio causa non è necessario, ma libero (n.d.C.).

⁸² Nel momento in cui la grazia agisce (n.d.C.).

homo eligit quod Deus operatur in eius voluntate ... Unde custodia angelorum interdum cessatur ... divina vero providentia semper est firma" (CG III, 92).

"Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis ... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis." (CG I,68). Si noti che Dio conosce gli atti della nostra mente tramite la sua causalità di tali atti.

"Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est." (CG III, 91).

"Quod est in veritate causae alicuius, non potest cognosci nisi a causa quae nata est movere illam; voluntatem autem movet solus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit." (*Quodlibetum* XII, q.5,a.2).

2. Non ogni determinazione è necessitante

"Damascenus dicit in lib.II *De orthodoxa fide*, c.30, quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat; haec verba exponenda sunt, ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia" (CG III,90).

S.Tommaso ammette dunque una *determinazione divina non necessitante*. La volontà e la scelta dell'uomo sono sottomesse all'azione della divina provvidenza, senza che tale determinazione imponga a loro una qualche necessità⁸³.

Non è vero che il "necessitare" sia implicito nel significato di "determinare" e il "non ex necessitate determinare" non è equivalente di "non determinare".

E' esclusa nella libertà la determinazione *ad unum*, ma non la determinazione *sic et simpliciter*. A S.Giovanni Damasceno che afferma "quae in nobis sunt, non praedeterminantur a Deo, sed sunt nostri liberi arbitrii", S.Tommaso risponde "verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent." (*De Veritate*, 5,5,1m).

Da tutto ciò risulta che la determinazione *ad unum* degli atti liberi non avviene allo stesso modo in cui si verifica la determinazione *ad unum* degli atti non liberi. Ora, è ovvio che il modo in cui si realizza la determinazione *ad unum* degli atti non liberi è necessitante. Perciò quella degli atti liberi sarà vera determinazione, ma non necessitante.

Occorre dunque distinguere una duplice determinazione *ad unum*: una non necessitante, propria degli atti liberi ed un'altra necessitante, che si addice ad atti non liberi.

3. La determinazione all'esercizio della libertà

"Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus eam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur" (I-II, 10,4,c.).

La negazione riguarda non già il determinare, ma il "ex necessitate": Dio determina la volontà, ma senza necessitarla. I nostri atti liberi sono predeterminati da Dio a procedere dalla volontà a modo proprio della volontà, cioè liberamente e senza costrizione.

"Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae" (Ibid., ad 1m).

Dio produce allora in noi e con noi e la stessa scelta come atto volontario e il modo libero della scelta, movendoci infallibilmente a tale atto salutare piuttosto che a talaltro e tutto ciò in virtù dell'efficacia intrinseca alla mozione divina stessa alla quale l'uomo non resiste mai di fatto, ma che nel contempo produce in lui la reale (seppure mai attuale) possibilità di resistere.

"Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur (alioquin operatio Dei esset inefficax). Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur." (Ibid., ad 3m).

La mozione divina perciò rimane sempre intrinsecamente efficace; eppure, sotto l'influsso di tale mozione, cui l'uomo mai di fatto resiste, egli sempre mantiene la capacità di resistere. Potrebbe resistere, se volesse⁸⁴, ma sotto la guida soavissima della mozione in questione di fatto non resiste.

⁸³ L'effetto esce necessariamente in senso logico dalla propria causa, nel senso che se la causa non è necessariamente quella causa, non spiega l'effetto. Questo vale anche per gli atti volontari causati dalla mozione divina. La loro causa non può che essere la mozione divina. Tuttavia essi in se stessi non sono necessari, quindi non sono necessitati in senso ontologico, perché sono liberi (n.d.C.).

⁸⁴ In linea di principio (n.d.C.).

4. La determinazione al bene e la permissione del male

Il decreto divino è predeterminante, ma non necessitante e la mozione divina sommamente efficace (infallibile) e infinitamente soave (rispettosa della natura della causa seconda libera premessa in vista dell'esercizio in atto della sua libertà), ne garantisce l'esecuzione. Ciò avviene tuttavia diversamente per gli atti buoni e per quelli cattivi. Dio non causa altro che l'essere e ciò che è suscettibile di esistere. Per conseguenza la mozione divina produce il bene e il bene soltanto, perché tutto ciò che è, in quanto è, è buono. Il male, in particolare il disordine morale, non solo non è causato, ma essendo una privazione, non è nemmeno causabile.

Per conseguenza il peccato è permesso, ma per nulla causato né direttamente per positivo influsso né indirettamente per mancanza di aiuti realmente sufficienti in vista del suo superamento. Il disordine deriva allora interamente dalla causa seconda, che nel venir meno (deficere), si pone come causa prima. Il male, privazione dell'essere dovuto, esula dall'oggetto proprio della causa prima efficiente come il suono esula dall'oggetto proprio della vista.

5. Spiegazione di alcuni testi tomistici che sembrano contrari alla mozione predeterminante

(1) Il Padre ANTONIO GOUDIN, OP⁸⁵ ha dimostrato che ogni volta che S. Tommaso nega la predeterminazione, dal contesto risulta che si tratta d'una predeterminazione necessitante, che viene perciò scartata, sì, ma non in quanto è predeterminazione, bensì in quanto si presenta precisamente come necessitante nel senso dell'autorità (sopra citata) del Damasceno. Così in CG 111,90 e *De Veritate*, 22,6 (in quest'ultimo testo si parla esplicitamente di una predeterminazione "ad unum naturali inclinatione" o "per modum naturae", la quale, essendo ovviamente necessitante, è da escludersi dall'agire libero dell'uomo).

(2) Dicendo che la volontà si determina da sé, S. Tommaso si riferisce alle cause seconde ed è chiaro che la deliberazione è ordinata a questa autodeterminazione che avviene tramite una scelta volontaria libera.

"Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ... " (I-II, 9,6,3m).

La mozione divina "ad aliquid determinate volendum" non è necessitante, perché il suo influsso infallibilmente efficace si estende fino al modo libero della nostra scelta. "Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Dea ex necessitate moveatur." (I-II, 10,4,3m).

(3) Quando S. Tommaso dice (cf. *De Potentia*, 3,7 e *De Veritate*, 22,8) che Dio talvolta muove la volontà senza imprimere qualcosa in essa, non vuole escludere l'entità viale della premozione e della grazia attuale, bensì l'impressione di abiti infusi.

(4) In I-II, 109,1 S. Tommaso distingue una mozione generale richiesta per ogni atto di volontà e una mozione speciale per tale atto speciale come, per esempio, per la contrizione. Sempre rimane però che "quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo."

LEZIONE XI DIVERSI MODI DELLA PREMOZIONE FISICA

1. Distinzione dei modi in genere

In *De Potentia*, 3,7, c. vengono distinti quattro modi nei quali Dio influisce sull'agente secondo:

(1) "In ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit ostendendum est. Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res aliqua potest dici causa multipliciter. *Uno modo* quia tribuit ei virtutem operandi ... Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia *dedit rebus naturalibus virtutes*, per quas agere possunt."

(2) "*Alio modo* conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum faciunt videre ... Est (Deus) causa virtutis collatae non solum quantum ad *fieri*, sicut generans, sed etiam quantum ad *esse*, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum *causat et conservat virtutem naturalem in esse*."

(3) "*Tertio modo* dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum. In qua non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum ... Deus est causa actionis cuiuslibet rei naturalis, ut *movens et applicans* virtutem ad agendum."

⁸⁵ Corso di filosofia, *Metaphysica*, disp.II, q.3,a.7.

(4) "*Sed ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse set propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae prima e per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus.*

Instrumentum enim est quodammodo causa effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius; sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a qua movetur, et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut *principale agens est causa actionis instrumenti*. Et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundior ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum."

Conclusion

_____ "Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum *dat* virtutem agendi, et in quantum *conservat* eam, et in quantum *applicat* actioni, et in quantum *eius virtute* omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae" (Ibid.).

Vi è un *concorso immediato rispetto alla virtù attiva delle cause seconde*, che però è *mediato* rispetto alle azioni stesse, in quanto influisce sull'azione solo tramite le forze causali della loro produzione, in quanto crea e conserva queste stesse facoltà operative. Tale è l'indole del primo e secondo tipo di mozione.

Il terzo e il quarto tipo consiste invece nel concorso *immediato rispetto alla stessa azione* in quanto per mezzo di esso la facoltà attiva viene attualmente applicata al suo agire e agisce come strumento partecipe della virtù dell'agente principale.

Vi è *l'influsso previo* che precede, almeno secondo la priorità di natura e di causalità, l'azione della causa in cui si esercita e conseguentemente viene ricevuto nella virtù ovvero nella potenzialità o nella facoltà della stessa causa e la conduce dalla potenza all'atto.

Nel Molinismo si ipotizza un influsso esclusivamente simultaneo ossia indipendente dall'influsso previo. Esso è collaterale e parallelo, del tutto estrinseco all'agente e alla facoltà dell'agente cui viene offerto e che aiuta a condizione che l'agente lo accetti. Se infatti non fosse accettato, non sortirebbe nessun effetto⁸⁶. L'influsso simultaneo così concepito in nessun modo viene ricevuto nella facoltà della causa seconda agente, ma solo nel suo effetto.

Perciò l'effetto si attribuisce solo parzialmente a entrambi gli agenti come la mozione del carro si attribuisce in parte all'uno e in parte all'altro dei due cavalli che lo trainano. Entrambe le cause producono l'effetto, ma ciascuna in parte soltanto ed inoltre una causa non influisce sull'altra nel produrre l'effetto comune. L'esempio ci viene dallo stesso Molina, il quale è fautore e difensore d'un concorso esclusivamente simultaneo.

Di fatto il concorso simultaneo non esclude mai quello previo, ma, anzi, dipendendo da esso, merita il nome di un vero e proprio *concorso previo-simultaneo*. E' da notare infatti che il vero concorso simultaneo è *una continuazione del concorso previo*. E' così che S. Tommaso descrive il quarto tipo di influsso divino sull'agire della creatura come un artefice che applica lo strumento per esempio ad incidere e non desiste dall'agire, ma continua la sua azione previa ed originaria assieme allo strumento ormai applicato in atto. E come lo strumento, tramite la sua azione propria, raggiunge il suo effetto proprio che è incidere, così l'artefice parimenti raggiunge l'effetto suo proprio servendosi dell'azione dello strumento ovvero raggiunge il fatto non solo di incidere ma di incidere secondo arte. Così artefice e strumento sono causa dell'unico e medesimo effetto ma in un ordine diverso.

La mozione simultanea si distingue, *passive sumpta*, da quella previa, perché l'essere partecipato all'effetto non è l'essere partecipato all'agente in vista della sua costituzione come agente in atto secondo di agire. Ma nel contempo, come l'effetto procede dalla causa e continua al di fuori di essa il suo stesso operare, così la partecipazione dell'essere all'effetto deriva dalla previa partecipazione dell'essere alla causa per costituirla causa e, si noti bene, anche per costituirla causa di tale determinato effetto e per far dipendere l'effetto da essa.

⁸⁶ La grazia in Molina viene vista come una proposta da parte di Dio, che sta all'uomo accettare o respingere. Se accetta, riceve la grazia e si salva; se non accetta, resta privo della grazia e si dannava. L'errore di Molina sta nel mettere sullo stesso piano l'azione umana dell'accettare e del respingere, come avverrebbe nel caso di uno che si pone davanti ad un'offerta commerciale: dipende da lui sia che accetti o che rifiuti. La dottrina di Molina non è priva di efficacia dal punto di vista pastorale e non è senza rapporto con un certo linguaggio biblico. Si pensi solo alla teologia biblica dell'Alleanza e a certe frasi dello stesso Gesù. Tuttavia, al vaglio di una rigorosa analisi teologica, si rivela troppo e quindi pericolosamente antropomorfa, abbassando Dio alla pari di una specie di contraente umano, magari solo più potente, così come potrebbe avvenire in un contratto commerciale tra due persone umane, quando invece in realtà il "sì" dell'uomo dipende dalla premozione fisica. E' chiaro che le espressioni bibliche ed evangeliche vanno interpretate in questo sfondo teologico (n.d.C.).

Così Dio muove l'intelligenza e la volontà in tre modi: *prima* della loro mozione, *dopo* la loro mozione e *al di sopra* della loro mozione. Prima con il concorso previo, dopo con il concorso simultaneo, sopra con il concorso soprannaturale che partecipa non l'essere fisico ma l'essere divino e alla causa e al suo effetto. Già sul piano naturale appare dunque la continuazione del moto previo in quello simultaneo, ma ben superiore e perfetta è l'unità della grazia che muove l'agente umano all'agire prima del suo agire (grazia operante) e che continua in esso il suo agire quando anch'esso ormai agisce (grazia cooperante), poiché lo stesso essere divino partecipato è comunicato alla causa per agire e alla causa già agente, mentre diverso è l'essere fisico dato alla causa per essere causa e dato all'effetto per esserci *sic et simpliciter*, seppure anche in questo caso il secondo deriva dal primo e lo continua.

La mozione divina previa (premozione, grazia operante) causa nell'uomo un atto che è *umano* e quindi procede dall'uomo in quanto è uomo, ma senza che esso proceda da altri atti umani previ. E' dunque una scelta che non segue una deliberazione, ma che implica in sé una virtuale deliberazione. Diverso infatti è il procedere dell'atto esterno di scelta da un altro atto previo ed esterno, ch'è il consigliarsi e diverso è il procedere immediato d'un solo atto esterno già perfetto (scelta) preceduto dalla deliberazione non fisicamente ma intenzionalmente implicitamente. Infatti non si vede come la volontà possa scegliere se non ha presente, almeno intenzionalmente, l'alternativa presentata nei rispettivi giudizi pratici che sono frutto d'una deliberazione e d'un consenso. Parlare di atti liberi ed indeliberati è perciò fuorviante se non si precisa concedendo che siano indeliberati fisicamente, ma non intenzionalmente⁸⁷.

2. Nell'ordine naturale Dio muove la nostra volontà

(1) a volere la beatitudine in genere (a voler essere beati);

(2) a determinare se stessa a tale bene particolare tramite una deliberazione discorsiva;

(3) tramite un'ispirazione superiore ad ogni deliberazione come accade in uomini geniali ed eroici secondo quanto fa notare Aristotele (*Eth.Nic.* VII,1; *Eth.Eud.* VII,14) e lo stesso S.Tommaso I-II, 68,1, c.: "Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina sicut dicitur (Is.50,5): 'Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii'; et Philosophus etiam dicit (*Magn.Moral.* VII,8) ... quod 'his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio' quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt homines ad altiores actus quam sint actus virtutum."

3. Nell'ordine della grazia

Anche qui, proporzionalmente, Dio muove la volontà

(1) a convertirsi al suo fine ultimo soprannaturale;

(2) a determinarsi all'uso delle virtù infuse tramite una deliberazione discorsiva;

(3) tramite un modo superiore ad ogni deliberazione ovvero per un'ispirazione speciale in vista della quale i doni dello Spirito Santo ci dispongono abitualmente ad assecondarlo con docilità.

4. L'analogia dei due ordini

In entrambi gli ordini la prima mozione avviene *antecedentemente* alla deliberazione umana riguardo ai mezzi.

"Electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio ... Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione"(I-II,13,3 c.).

"Liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate ... Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis ... Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio."(II-II, 24,1,3m).

Il secondo modo è seguente alla deliberazione o comunque la accompagna.

Il terzo modo infine è superiore alla deliberazione.

Operatio ... alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectum in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum

⁸⁷ Si potrebbe dire che l'atto del libero arbitrio sotto la mozione della grazia operante non è una scelta neppure implicita tra varie possibilità, appunto perché non è preceduto il confronto, ma è causato direttamente dalla grazia. non per questo non resta un atto del libero arbitrio, a somiglianza del libero arbitrio divino, per cui Dio non si decide dopo aver vagliato varie possibilità, ma decide *ex abrupto* in un senso, pur avendo potuto scegliere diversamente (n.d.C.).

hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur gratia cooperans." (I-II, 111,2 c.).

"In ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliquantulum et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti ... "(I-II, 68,2c.).

5. Esposizione di un testo di S.Tommaso (I-II,9,6,3m)

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam."

Dal testo risulta con chiarezza che Dio previene la volizione e la rende possibile, la segue applicando la volontà a determinare se stessa discendendo dal volere il fine a scegliere i mezzi e infine talvolta con una mozione speciale muove e al fine e al mezzo particolare ben determinato, sempre però senza imporre alla volontà una necessità o costrizione.

LEZIONE XII NECESSITA' DELLA PREMOZIONE

1. La sovranità causale di Dio

Dio è il primo movente e la prima causa efficiente, alla quale sono subordinate, nel loro stesso agire, le cause seconde. Senza la premozione fisica è impossibile salvaguardare in Dio il primato della causalità, né la dovuta subordinazione delle cause seconde.

Dio infatti è l'Essere supremo dal quale immediatamente dipendono tutti gli enti ed è ugualmente certo che Dio è causa efficiente suprema, cui si sottomettono nell'agire tutte le cause seconde. Come l'azione segue l'essere, così la sottomissione nell'agire segue quella nell'essere.

A sua volta la subordinazione delle cause seconde nella loro azione consiste nel fatto che la Causa prima muove ed applica le cause seconde al loro agire e che le cause seconde non agiscono se non mosse ed applicate dalla Causa prima.

Tommaso: "Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis: nam primum agens movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius" (I, 105,5c).

Ed è esattamente questa la definizione della premozione fisica, che ha una priorità di causalità, non di tempo, sull'azione dell'agente creato.

2. L'indigenza causale delle creature

Ogni causa che non è in virtù di sé stessa in atto di agire, ma solo in potenza di agire, ha per conseguenza bisogno di essere fisicamente premossa per agire in atto.

Orbene, questo è il caso di ogni causa creata, anche della causa libera.

Perciò, ogni causa creata, anche libera, dev'essere fisicamente premossa in vista del suo agire in atto secondo.

Chi respinge la maggiore nega implicitamente il principio di causalità, perché allora il più dovrebbe derivare dal meno, il più perfetto dal meno perfetto, perché è certo che agire attualmente costituisce una perfezione superiore rispetto al puro poter agire. Cf S.Tommaso: "Omne agens quod quandoque est agens et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente ... "(I-II,9.4, c).

La minore è pure evidente: se una causa creata fosse *per se stessa* in atto di agire, essa sarebbe sempre in atto e mai in potenza.

Inoltre, tale causa creata, anziché essere mossa ad agire, sarebbe la sua stessa azione, ma per questo occorrerebbe che essa fosse il suo stesso essere, che esistesse in virtù di sé stessa, perché l'agire segue l'essere e il modo di agire il modo di essere.

La causa libera non fa nessuna eccezione perché la sua azione, quanto al suo essere, dipende dal primo Essere e, come azione, dal primo Agente, mentre, come libera, dal primo Libero (cf. I-II,79,2).

Anzi, la causa libera è in sé particolarmente indifferente ed indeterminata a agire e a non agire, a volere questo o quello e, a questo titolo, essa ha particolarmente bisogno della mozione divina che la porta a determinare se stessa (cf. I,19,3,5m).

Gli astri ubbidiscono e Dio senza saperlo e senza poter disubbidire, la volontà umana, per poter ubbidirgli liberamente, ha bisogno d'una mozione divina speciale o d'una grazia che attualizzi in essa la scelta libera senza farle violenza.

3. Insufficienza di altre spiegazioni

(a) Il *concorso simultaneo* non muove la causa seconda all'agire, non influisce su di essa affinché agisca, ma influisce solamente assieme ad essa e contemporaneamente ad essa sul suo effetto come due uomini che traggono una nave.

In virtù del concorso simultaneo Dio è solo *comprincipio* dei nostri atti, ma non *causa prima*. Vi sarebbero là due cause parziali *coordinate* (*partialitate causae si non effectus*⁸⁸) e non due cause totali subordinate.

(b) La *mozione morale* può costituire una subordinazione causale nell'ordine delle cause finali perché il fine muove moralmente e oggettivamente⁸⁹, a modo di un'attrattiva, ma non nell'ordine fisico della causalità efficiente.

Questo tipo di causalità si esercita poi sugli agenti dotati di conoscenza, soli capaci di essere mossi moralmente dalla proposizione di un oggetto che li attira.

(c) Non basta come spiegazione la tesi di Durando (In II *Sent*, d.I, q.5) che Dio ha dato alle cause seconde le facoltà di agire e le conserva in esse. E' una dottrina esclusa da S.Tommaso (CG III,88); era accettata da Pelagio e non era valsa a mantenerlo nell'ortodossia. Essa infatti non costituisce una subordinazione delle cause in agendo, ma solamente in essendo.

(d) Suárez sostiene (*Disp.met.* XXIX, sect.1, n.7) che la nostra volontà in se stessa è, se non formalmente nell'atto di volere, almeno in atto virtuale, così da poter passare da sé all'atto senza la mozione divina.

Ma l'atto virtuale resta sempre distinto dall'azione che da esso deriva. Questa è un qualcosa di nuovamente prodotto nel tempo, un che di divenuto, il cui *fieri* suppone una potenza attiva che non è la propria attività e che nemmeno agisce, ma al massimo potrebbe agire.

L'atto virtuale è perciò comunque ridotto all'atto secondo tramite un motore esterno che in ultima analisi dev'essere la propria sua attività e dev'essere eterno e sottratto ad ogni divenire.

La volontà creata, prima di agire, contiene il suo atto non *virtualmente eminentemente*, come Dio contiene le creature e come l'intuizione divina contiene il raziocinio umano, ma *virtualmente potenzialmente*; il che significa che essa può produrlo come una causa seconda sotto l'influsso della causa prima.

(e) Non basta che Dio muova l'uomo a voler essere felice e a volere il bene in generale, perché quando poi la nostra volontà vuole tale bene particolare, vi è in essa un'*attualità nuova* che come essere (nuovo) deve dipendere dal Primo essere, come azione dal Primo agente e come atto libero dal Primo Libero e come attualità ultima dall'Attualità suprema ch'è l'Atto puro. Se tale atto è buono e salutare, esso deve dipendere anche non solo in virtù del suo oggetto specificante, ma anche in virtù del suo esercizio, dalla Sorgente di ogni bene e dall'Autore della Salvezza.

4. Premozione fisica e decreti predeterminanti

La premozione suppone i decreti e ne assicura l'esecuzione infallibile. Tali decreti sono ammessi da quasi tutti i teologi che non accettano la tesi molinista della scienza media ovvero dai tomisti, agostiniani e scotisti.

In genere questi teologi si accordano sul dilemma - *Dio o è determinante o è determinato* e non vi è una possibilità intermedia. In altre parole, se Dio non ha determinato da tutta l'eternità i nostri atti liberi salutari, Egli è *passivo e dipendente* nella sua prescienza riguardante la determinazione libera alla quale si deciderebbe quest'uomo concreto se fosse posto in certe circostanze (né spetta allora a Dio altro che metterlo in esse o no).

Alcuni testi della S.Scrittura

Est 4,17c (preghiera di Mardocheo): "Tu sei il Signore di tutte le cose e nessuno può resistere a Te, Signore."

Ibid., 5,1e: "Dio volse a dolcezza lo spirito del re ..." e S.Agostino (*I ad Bonifatium* c.20) commenta: "Cor regis occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem."

Sal 115/113 8/,3: "Il nostro Dio è nei cieli, egli opera tutto ciò che vuole."

Is 14,27: "Poiché il Signore degli eserciti lo ha deciso; chi potrà renderlo vano? La sua mano è tesa, chi gliela farà ritirare?"

Ez 11,19: "Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne."

Gv 15,5: "... senza di me non potete fare nulla."

Gv 10,27-30: "Le mie pecore ascoltano la mia voce e io le conosco ed esse mi seguono. Io do loro la vita eterna e non andranno mai perdute e nessuno le rapirà dalla mia mano. Il Padre mio che me le ha date è più grande di tutti e nessuno può rapirle dalla mano del Padre mio". L'infalibile efficacia del decreto divino è spiegata non per la previsione del consenso umano, ma per l'onnipotenza divina.

⁸⁸ L'effetto è uno e intero, ma le cause sono due cause parziali (n.d.C.).

⁸⁹ Non nel senso di "realmente", ma nel senso scolastico di "oggetto formale" secondo l'*esse obiectivum* (n.d.C.).

Dio è padrone delle volontà umane fino al punto che esse non possono peccare che all'ora che da tutta l'eternità Dio ha permesso e nel genere del peccato che Dio ha permesso senza esserne in un modo qualsiasi la causa. Cf. Gv 7,30: "Allora cercarono di arrestarlo, ma nessuno riuscì a mettergli le mani addosso, perché non era ancora giunta la sua ora."

L'ora del più grande atto libero di Cristo e del più grande peccato, quello del deicidio, è l'ora che non deriva da una cieca necessità, ma che è predeterminata dalla provvidenza.

Atti 2,23 (discorso di S.Pietro): "Dopo che secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso". Nel testo precede il disegno prestabilito (*te orismène bulè*) e segue la prescienza (*kai proghnòsei tu Theù*). S.Tommaso commenta: "Deus sua aeterna voluntate praedordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem"(III 47,3).

Atti 13,48: " ... abbracciarono la fede tutti quelli che erano destinati alla vita eterna."

Atti 17,26: "(Per le nazioni Dio) ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio."

Atti 22,14: "(Anania disse a S.Paolo): Il Dio dei nostri Padri ti ha predestinato a conoscere la sua volontà, a vedere il Giusto e ad ascoltare una parola della sua stessa bocca ... "

Rm 8,29: " ... quelli che Egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ... "

Rm 9,11-12: " ... perché rimanesse fermo il disegno di Dio fondato sull'elezione non in base alle opere, ma alla volontà di Colui che chiama, le" (=a Rebecca) "fu dichiarato: 'il maggiore sarà sottomesso al minore' ... "

Ciò che distingue il giusto e l'empio, anzi, ciò che comincia a distinguerli, quando il giusto si converte, è un qualcosa che il giusto ha ricevuto da Dio (cf. 1 Co 4,7). Ciò suppone il principio di predilezione⁹⁰ e l'efficacia intrinseca, indipendente dal nostro consenso, dell'amore di Dio. Infatti, la causa prima della bontà dello stesso consenso è la Sorgente di ogni bene, ossia Dio.

Argomento teologico. I,19,6,lm: "Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecederet vult, non fiat". San Tommaso fornisce qui il principio di distinzione tra la grazia *intrinsecamente efficace* che assicura infallibilmente l'esecuzione della volontà divina conseguente per gli atti salutari tutti, indipendentemente dalla loro difficoltà, e la grazia sufficiente, che corrisponde alla volontà divina antecedente tramite la quale Dio vuole rendere il compimento dei precetti e la stessa salvezza realmente possibili per tutti.

L'infallibilità con cui si compie tutto ciò che Dio vuole con volontà conseguente si spiega non con la previsione del consenso umano, ma perché "non potest fieri aliquid extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur ... ".

Insegnamenti del Magistero: "Nemo ex eo, quod videtur habere, gloriatur tamquam non acceperit ... " (Concilio di Orange II, can.16, *Denzinger* 386).

"Deus enim, nisi ipsi" (homines) "illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere (cf. Fil. 2,13)" (Concilio di Trento, sess.VI, *De iustif.*, cap.13; *Denzinger* 1541).

Vi è nel molinismo un'aperta ammissione della dipendenza di Dio dalla concreta determinazione dell'uomo. Dice Molina: "(Scientia media) nulla ratione est dicenda libera, tunc quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae⁹¹, tum etiam quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum eius quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eandem scientiam, non autem quod reipsa scit".

In altre parole, la prescienza divina dipende dalla scelta che la libertà creata *farebbe*, se fosse posta in tali circostanze, e che *farà* se di fatto vi è posta. La grazia attuale seguita dall'atto salutare non è perciò intrinsecamente efficace e con grazia uguale, e persino minore, tale peccatore si converte mentre tal'altro, più aiutato dalla grazia, non si converte affatto.

Se si accettano invece i decreti divini intrinsecamente ed infallibilmente efficaci, che si estendono fino al modo libero del nostro agire, ne segue che anche la grazia attuale di fatto seguita dall'atto salutare, dev'essere *intrinsecamente efficace* per garantire l'esecuzione infallibile del decreto che essa suppone. Ciò significa che la grazia attuale consiste in una premozione fisica soprannaturale predeterminante.

⁹⁰ Dio ama ugualmente tutti gli uomini in quanto sue creature e destinatari della sua proposta di salvezza, alla quale tutti hanno la facoltà di acconsentire. In tal senso Dio non ha predilezione per nessuno. Senonchè si dice che Dio presceglie e predilige chi si salva, in quanto c'è chi volontariamente rifiuta la sua proposta. Di fatto Dio dà a chi si salva una grazia che chi si dannava non riceve; ma non la riceve solo per colpa sua (n.d.C.).

⁹¹ Cioè Dio decide non prima ma dopo aver saputo che cosa l'uomo decide. La scienza media dipende da ciò che decide l'uomo: se l'uomo sceglie il bene, essa prevede il bene; se sceglie il male, prevede il male. E' il contrario della predestinazione: in questa Dio decide a chi dare la grazia non perché sa che sceglierà il bene, ma sa chi sceglierà il bene perché ha deciso di dargli la grazia(n.d.C.).

3. Premozione fisica predeterminante e efficacia della grazia

E' verità di fatto che Dio ci dona delle grazie efficaci non solo seguite da un consenso libero, ma produttrici di esso: *gratia efficax seu effectrix facit ut faciamus*.

La grazia che produce in noi e con noi l'azione non è efficace solo con l'efficacia di virtù (atto primo) ma di operazione (atto secondo stesso): "Quoties ... bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur." (Concilio di Orange II, *Denzinger* 379).

Il tomismo difende perciò la dottrina della grazia efficace di per sé, infallibilmente, in virtù dell'onnipotente volontà di Dio, indipendentemente dal consenso della creatura e della scienza media come una tesi teologica strettamente connessa con i principi della fede stessa e quindi prossima al dogma definito (*proxime definibile*).

Tramite una mozione che sia soltanto morale⁹² o oggettiva⁹³ Dio non può muovere alla scelta salutare infallibilmente, poiché tale mozione è nella volontà mediante l'intelletto che propone l'oggetto. Data poi l'infallibilità della grazia efficace, non c'è dubbio che essa non è riducibile alla sola mozione morale ed oggettiva.

Non è sufficiente nemmeno una mozione morale accompagnata da un diletto vittorioso celeste (*delectatio victrix*)⁹⁴. Infatti tale diletto non garantisce l'infallibilità, la quale a sua volta non è sempre accompagnata dal diletto. Vi sono dei santi che compiono atti eroici nella più completa aridità spirituale⁹⁵. Nella scelta non sempre si segue il più grande diletto indeliberato, ma talvolta ciò che è meno dilettevole è più doveroso (il diletto del dovere è generalmente minore⁹⁶ del diletto causato dal piacere).

Le grazie che sollecitano la volontà sono dei movimenti buoni ma inefficaci, incapaci di produrre infallibilmente l'atto salutare. Infatti, esse non attuano la scelta libera e spesso devono lottare contro tentazioni e contro l'instabilità del nostro libero arbitrio.

Similmente la mozione fisica indeterminata che porta solo a volere la beatitudine, lascia ancora la scelta libera non attuata e perciò anch'essa è insufficiente⁹⁷.

La grazia intrinsecamente efficace è applicazione della volontà all'esercizio dell'atto e perciò non è morale, ma fisica⁹⁸, è immediata ed intrinseca alla volontà, escludendo la mediazione intellettuale⁹⁹. Essa domina causalmente l'atto libero e lo precede portando infallibilmente la volontà a tale atto salutare piuttosto che a tal 'altro ed estendendosi fino al modo della sua libertà¹⁰⁰.

I Giansenisti ammettono anche loro una grazia efficace infallibile, ma ciò *titulo infirmitatis* e non già *titulo dependentiae a Deo*¹⁰¹. Infatti, secondo loro, la grazia non era necessaria nello stato d'innocenza¹⁰², ma solo nello stato di natura decaduta, che ci lascia la *libertas a coactione* (spontaneità) e non la *libertas a necessitate* (libero arbitrio). Essi negano inoltre la libertà, la grazia sufficiente e la responsabilità del peccatore¹⁰³. E' facile intuire l'abissale differenza tra questa eresia e il tomismo.

⁹² Un stimolo sulla volontà che però non determina l'atto salvifico della stessa volontà, ma essa decide per tale atto indipendentemente dall'efficacia dello stimolo: come avviene semplicemente nei rapporti umani (n.d.C.).

⁹³ Oggetto proposto alla conoscenza (n.d.C.).

⁹⁴ Dio certo infonde nell'anima un'attrattiva per la salvezza, per cui l'anima si sente attirata; ma l'anima resta pur sempre libera di acconsentire o meno. Per questo occorre la causa per questo consenso. Ora se esso dipende dall'uomo, nella sua radice prima dipende da Dio. E' vero che il profeta dice a Dio: "Mi hai sedotto" (Ger 20,7); ma evidentemente si tratta qui di una metafora, giacché la grazia efficace trionfa sulla malizia della volontà non come una passione animale che prevale sulla volontà, ma al contrario come una forza che ne determina l'atto libero (n.d.C.). La *delectatio victrix* dei giansenisti assomiglia anche all'autotrascendenza soprannaturale di Rahner, per la quale l'uomo è "trascendentalmente" orientato a Dio indipendentemente dalle scelte buone o cattive del libero arbitrio (n.d.C.).

⁹⁵ Il che non vuol dire che non si sentano attratti dall'ideale da raggiungere, anzi è tanto forte l'attrattiva dell'ideale, che essi riescono a vincere la ripugnanza proveniente o dalla sensibilità o da pensieri contrari suggeriti dal mondo o dal demonio (n.d.C.).

⁹⁶ E' minore dal punto di vista emotivo, ma è maggiore dal punto di vista spirituale, altrimenti la volontà non preferirebbe questo a quello, non preferirebbe il dovere all'attrattiva del peccato (n.d.C.).

⁹⁷ L'etica rahneriana, che risolve tutto il cammino dell'uomo nell'attuazione "trascendentale" di questa propensione indeterminata o, come egli la chiama, "atematica" e "preconscia", per la beatitudine, è del tutto insufficiente a produrre effettivamente la virtù, perché non tiene conto della successiva e necessaria presa di posizione positiva del libero arbitrio e in generale del complesso e diversificato rapporto fra grazia e libero arbitrio, creando così illusioni di santità laddove non c'è che una vaga, infondata e presuntuosa sensazione ed autoconvinzione di salvezza (n.d.C.).

⁹⁸ Non è applicazione all'esercizio dell'atto per una corrispondenza della volontà alla grazia, come si corrisponderebbe volentieri ed autonomamente ad un'esortazione persuasiva di un convincente predicatore, ma è applicazione della volontà *causata* dalla grazia efficace (n.d.C.).

⁹⁹ Cioè non si tratta di un'applicazione semplicemente *conseguente* al fatto che l'intelletto *sa* che è bene corrispondere alla grazia, come avviene nella attività morale naturale, ma si tratta di un'applicazione che è causata *immediatamente* dalla grazia (n.d.C.).

¹⁰⁰ Ossia causa l'atto libero *in quanto libero* (n.d.C.).

¹⁰¹ I giansenisti non ammettevano una grazia che perfeziona la natura umana (*titulo dependentiae a Deo*), com'era quella del paradiso terrestre, ma solo una grazia medicinale (*titulo infirmitatis*), la quale peraltro non guariva un bel niente, perché comunque per loro (come per Lutero) il libero arbitrio, corrotto dal peccato, non poteva concorrere all'opera della salvezza.

¹⁰² Lo stesso errore di Baio, già condannato da S. Pio V nel sec. XVI (n.d.C.).

¹⁰³ Per loro l'uomo non merita né se va in paradiso, né se va all'inferno, perché ci pensa solo Dio a mandare in paradiso i giusti e all'inferno gli empì. Il libero arbitrio non c'entra per niente: sarebbe come la pretesa di aggiungere qualcosa a ciò che dio fa (n.d.C.).

LEZIONE XIII LIBERTA' DEGLI ATTI SALVIFICI PREMOSSI DA DIO

1. La libertà implica capacità di resistere

Si è obiettato contro la tesi tomista che essa distrugge la libertà alla pari del calvinismo, perché conduce a sostenere che il libero arbitrio, mosso e sollecitato da Dio, non può resistere.

Tale tesi dei riformatori fu condannata al Concilio di Trento: "Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti ... neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit." (sess. VI, can.4; *Denzinger* 1554).

Lo J.SCHNEEMANN S.J., nella sua opera *Controversia de gratia*, 1881, p.291, rifacendosi alla Congregazione *De auxiliis*, presieduta da Paolo V nel 1607: "Sententia Patrum praedicatorum plurimum differt a Calvino: dicunt enim Praedicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur iuxta modum suum, id est libere. Jesuitae autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium."

Il testo citato del Concilio di Trento parla con ogni probabilità proprio di una mozione intrinsecamente efficace (è infatti di essa che Lutero affermava che togliesse di mezzo la libertà), sicché la dottrina del Concilio è che proprio la mozione per sé efficace non distrugge il libero arbitrio, perché, anche se l'uomo non le resiste di fatto, egli tuttavia conserva la capacità di resistere: *remanet potentia ad oppositum*.

Anzi, si può ritorcere l'accusa dicendo che proprio la dottrina della scienza media distrugge la libertà in quanto suppone che Dio, prima di ogni Suo decreto, *vede* infallibilmente *ciò che avrebbe scelto* il libero arbitrio posto in tali circostanze. Dove può infatti Dio scorgere una determinazione infallibile del libero arbitrio creato se non nelle circostanze, le quali allora sono determinanti rispetto al libero arbitrio stesso? Così rifiutando la forte e soave predeterminazione divina si cade nel determinismo creaturale delle circostanze.

2. Attuazione della libertà con il modo della libertà.

L'obiezione sollevata in base al testo sopra citato del Concilio di Trento non è nuova. S.Tommaso stesso infatti se la pone già esplicitamente: "Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest, unde dicitur Rm IX: "voluntati eius quis resistit? Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem." (I-II, 10,1)

La risposta si trova nell'ad 1m: "Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius; et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suae naturae non competit), quam si moveretur libere, prout competit suae naturae ... "

Che cosa rimane allora del principio "omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet"? S.Tommaso distingue. Esso rimane valido se l'agente in questione causa il moto senza causarne il modo; è invece da rigettare nel caso di un agente che, come appunto accade nella mozione divina, con la mozione stessa ne produce anche il modo, in questo caso il modo connaturalmente libero.

Così, sotto l'influsso della grazia efficace, l'uomo rimane libero, anche se di fatto non gli resiste mai, poiché esso produce nella volontà umana e con essa tutto l'atto fino al modo libero dell'atto, così da attuare la libertà umana nell'ordine del bene e, se è vero che viene tolta l'indifferenza potenziale o passiva, sempre rimane l'indifferenza attuale, attiva e dominatrice rispetto al bene particolare da scegliere.

Il bene particolare¹⁰⁴ non può necessitare, dalla parte dell'oggetto proposto, la volontà umana, che perciò si porta ad esso liberamente e Dio pone in atto proprio questo movimento libero il cui modo libero, essendo un ente, cade sotto l'oggetto adeguato dell'onnipotenza divina (oggetto che è, appunto, tutta la "ratio entis").

3. Indifferenza attiva e passiva

Il modo libero non è solo "salvato" nei nostri atti, ma prodotto da Dio in noi e con noi. La mozione divina non fa violenza alla volontà, perché la mozione si esercita in conformità alla volontà e alla sua inclinazione naturale. Il modo libero porta la volontà prima verso il suo oggetto adeguato che è il bene universale e solo in seguito verso l'oggetto inadeguato che è tale bene particolare.

¹⁰⁴ E neppure il bene divino, il quale nella vita presente si presenta come un bene particolare tra gli altri, benchè in se stesso sia il sommo bene. Per questo anche Dio può essere nella vita presente oggetto di scelta. Il peccato sta appunto nel rifiutare Dio (n.d.C.).

Sotto il primo aspetto la mozione divina costituisce il modo libero dell'atto, si esercita interiormente sul fondo stesso della volontà presa in tutta la sua ampiezza e la porta verso tutto il bene gerarchizzato prima di inclinarla a portarsi verso un bene particolare.

Dio muove così la nostra volontà *fortiter et suaviter*. Se la mozione divina perdesse di forza, perderebbe anche di soavità perché allora non potrebbe più raggiungere ciò che in noi c'è di più delicato e di più intimo, ma rimarrebbe come esteriore, come applicata dal di fuori alla nostra attività creata, il che è indegno dell'attività creatrice, conservatrice e motrice più intima a noi di noi a noi stessi.

Quando poniamo l'atto libero, al termine della deliberazione, manteniamo, in virtù dell'ampiezza universale della nostra volontà e dell'indifferenza del giudizio non necessitato dall'oggetto, la possibilità di non porlo (cf. I-II,10,4,1m).

Se la nostra libertà non avesse bisogno di premozione, essa sarebbe uguale a quella divina e non solo proporzionalmente simile. Di fatto invece tra la libertà nostra e quella divina vi è somiglianza e differenza. Prendendo in considerazione la somiglianza, bisogna dire: come l'atto divino libero non è inconciliabile con la divina immutabilità, così la libertà creata non è inconciliabile con la mozione divina intrinsecamente efficace.

L'atto libero in Dio non ha l'indifferenza dominatrice potenziale di una facoltà suscettibile di agire o di non agire, ma ha l'indifferenza dominatrice dell'Atto puro rispetto a tutto ciò che è finito e creato (cf. I, 19,3,4m; CG I,82). Similmente, osservando le dovute proporzioni, sotto la mozione divina efficace la nostra libertà non ha più l'indifferenza potenziale della facoltà, ma l'indifferenza attuale che certo non è distrutta dalla sua attuazione entitativa.

4.La costituzione dell'atto libero

Secondo il principio della specificazione della facoltà, degli abiti e degli atti dalla parte dell'oggetto formale, occorre anche nel caso del libero arbitrio tenere conto di tale suo oggetto: "Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum."¹⁰⁵ L'essenza della libertà consiste nell'indifferenza dominatrice della volontà rispetto ad ogni oggetto proposto dalla ragione come buono *hic et nunc*, sotto un aspetto, e non buono sotto un altro, secondo la formula di S.Tommaso(I-II,10,2c.): "Si proponatur voluntati aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud."

Vi è perciò l'indifferenza a volere tale oggetto e a non volerlo, che è l'*indifferenza potenziale* nella facoltà. Ma vi è anche l'*indifferenza attuale* nell'atto stesso che si porta a tale oggetto non necessariamente.

Persino quando la volontà è già *determinata* a volere tale oggetto, essa si porta ancora liberamente ad esso con un'indifferenza di dominio non più potenziale, ma attuale. Similmente la libertà divina, già determinata, ci conserva nell'essere.

Contro Suárez i tomisti sostengono che nemmeno *de potentia absoluta* Dio con la sua efficace mozione potrebbe costringere la nostra volontà a volere tale oggetto, *stante indifferentia iudicii*, finché cioè noi giudichiamo che l'oggetto è buono da un lato ma anche non buono da un altro (ovvero limitato nella sua bontà). Implica infatti contraddizione che la volontà voglia necessariamente quell'oggetto che l'intelligenza le propone come indifferente o come assolutamente sproporzionato alla sua ampiezza (cf. *De Veritate* 22,5 c.).

Per comprendere meglio come la mozione divina è causa del nostro atto libero, occorre tenere presente che quest'ultimo risulta da tre causalità finite che si influenzano a vicenda: (1) l'attrattiva obiettiva del bene particolare; (2) l'indirizzo dell'intelligenza pratica mediante il giudizio pratico; (3) la produzione efficiente della scelta libera per opera della volontà.

La mozione divina trascende tutte e tre le causalità finite e le attualizza (pone in atto di essere) senza far violenza al libero arbitrio.

5.La posizione di BOSSUET.

La pretesa di conciliare la premozione divina con la libertà umana costituisce un quesito mal posto BOSSUET. Egli disse giustamente: "Cosa c'è di più assurdo che affermare che l'esercizio del libero arbitrio non c'è perché Dio vuole efficacemente che sia?"

Il mistero non è tanto quello della conciliazione della prescienza e dei decreti divini con la libertà creata perché la volontà infinitamente efficace di Dio indubbiamente si estende fino al modo libero degli atti umani.

Il mistero consiste piuttosto nella permissione divina del male morale (peccato) di tale uomo e di tale angelo piuttosto che di tal'altro.

¹⁰⁵ Nella vita presente Dio appare in tal modo, benchè sia il *bonum ex omni parte bonum*. Per questo non siamo determinati a possederlo, ma anch'egli si presenta come possibile oggetto di scelta, come appare dalla frase condizionale di Cristo: "Se vuoi la vita eterna..."(n.d.C.).

Se la grazia della perseveranza finale viene concessa, ciò avviene per misericordia, se non lo è, ciò accade per giusta punizione di colpe ripetute e di un'ultima resistenza ad un estremo richiamo, resistenza che Dio permette più in questo che in quest'altro soggetto umano o angelico.

LEZIONE XIV MOZIONE DIVINA ALL'ATTO FISICO DEL PECCATO

1. Il principio della soluzione

E' certo che *Dio in nessun modo è causa del peccato*. Non lo è direttamente, perché non inclina la volontà creata a quell'atto che consiste propriamente in una deviazione dall'ordine a Dio. Non lo è nemmeno indirettamente omettendo di proteggerci dal peccato come Egli può e deve, perché, se accade che Dio sottrae qualche aiuto che preserverebbe l'uomo dal peccato, ciò avviene in conformità all'ordine della Sua saggezza e della Sua giustizia.

Dio *non è tenuto* (ovvero *non deve a se stesso*) a preservare da ogni colpa delle creature naturalmente defettibili ed Egli può permettere la loro mancanza, il loro venire meno, in vista di un bene superiore.

Dice Tommaso: "Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum" (I, 22,2,2m).

La *permessione divina* del peccato non è in nessun modo causa di esso; ne è solo la condizione necessaria, perché se Dio non lasciasse accadere il peccato, il peccato non accadrebbe mai.

Tale *permessione*, soprattutto del primo peccato con il quale il giusto si allontana da Dio, non è una pena come lo sarà invece la sottrazione della grazia. Infatti la pena suppone la colpa e questa non c'è se non c'è già la permessione divina di essa.

La permessione implica una *non-conservazione della libertà creata nel bene*; il che non è un bene, ma non è nemmeno un male, perché non ci priva di un bene *dovuto*, è solo la *negazione* di un bene *non dovuto*.

Contro Calvino è da notare che la sottrazione della divina grazia significa ben più della semplice permessione del peccato, in quanto ogni sottrazione di grazia è pena per un peccato precedente, anche se la permessione di un peccato seguente può avere una connotazione di pena per il peccato precedente.

Tommaso: " ... excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte vivendum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum; et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis ... Deus enim proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus qui suo iudicio gratiam non apponit" (I-II- 79,3,c).

2. La premozione all'atto fisico del peccato

Rispetto alla causalità divina, premozione fisica dell'atto *fisico* del peccato, S.Tommaso afferma "Omne ... ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quae est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu; defectus autem ille est qui est ex causa creata, scilicet liberi arbitri in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu (I-II,79,2c).

Dio è causa dell'atto del peccato in quanto è precisamente un'azione e perciò a modo di vera premozione fisica che influisce sulla causa efficiente dell'azione medesima.

E si tratta di premozione predeterminante che suppone in Dio un decreto eterno, *positivo ed effettivo* quanto all'entità fisica dell'atto, e *permessivo* quanto alla deficienza che viene interamente dalla causa seconda defettibile e deficiente. Senza tale duplice decreto eterno il peccato sarebbe soltanto possibile, ma non futuro né condizionatamente né assolutamente.

La mozione divina, quanto all'esercizio dell'atto, suppone la mozione oggettiva che consiste nella proposizione dell'oggetto.

Posta la mozione oggettiva difettosa, interviene una certa *inconsiderazione* del dovere morale dalla parte di chi peccherà, la quale è permessa ma per nulla causata da Dio e che almeno virtualmente

è volontaria perché presente in un soggetto che *può e deve* considerare la legge divina, se non sempre, almeno quando si accinge ad agire.

Solo in seguito, secondo una posteriorità almeno di natura, giunge l'influsso divino che porta la volontà all'atto fisico del peccato, influsso che, come nel caso dell'atto buono, si estende fino al modo libero della nostra scelta senza farle violenza alcuna.

3. Precedenza dell'autodeterminazione della volontà al formale del peccato rispetto alla privazione divina al materiale di esso.

La tesi comune dei tomisti è che Dio non determina all'atto materiale o fisico del peccato prima che la volontà creata non si sia, per il suo difetto, determinata da sé in qualche modo alla parte formale del peccato.

Secondo priorità di natura infatti la mozione oggettiva precede quella efficiente; non è possibile volere a vuoto, ma solo rispetto ad un oggetto proposto.

Nel peccato, la mozione oggettiva difettosa, accompagnata dall'inconsiderazione del dovere, precede la mozione divina efficiente che porta all'atto fisico del peccato. Dio muove perciò all'atto fisico del peccato solo una volontà da sé mal disposta a causa del proprio difetto. Così Gesù dice a Giuda che si dispone al peccato e se ne compiace: "Ciò che fai, fallo presto"(Gv 13,27).

L'inconsiderazione del dovere è volontaria e colpevole perché, anche se non è sempre necessario considerare in atto la legge di Dio, la colpa comincia là dove noi ci accingiamo a volere o a fare qualcosa senza considerare la legge alla quale allora potremmo e dovremmo fare attenzione.

Dato poi che per la sua stessa natura la volontà è orientata al bene, essa certo non si porterebbe al male, se almeno virtualmente non fosse stata deviata dal vero bene per il fatto che essa non si applica a considerarlo quando è necessario. Si tratta allora di una resistenza alla grazia sufficiente nella quale la grazia efficace ci era virtualmente offerta e, a causa di questa resistenza, Dio potrà liberamente privarci della grazia efficace. La privazione avrà allora il carattere di *pena* che *seguirà* secondo l'ordine di natura l'inconsiderazione volontaria, inizio del peccato, mentre la semplice permissione divina la precede. (Cf. *De Veritate*, 24,14,2m).

3. Alcune obiezioni

(1) Chi efficacemente e determinatamente muove all'atto del peccato è causa del peccato.

Risposta: La mozione efficace rende ragione dell'essere dell'azione senza causarne la malizia che è privazione dell'essere (morale) dovuto: *motio divina praescindit a malitia*.

(2) L'atto del peccato, così come procede dalla volontà, e quindi così come è causato da Dio, è cattivo, né prescinde dunque dalla malizia.

Risposta: Dio muove all'atto così come procede dalla volontà *effettivamente* non come procede difettivamente, perché la deficienza deriva unicamente da una causa defettibile e deficiente.

Non importa che la realtà fisica dell'atto peccaminoso e il disordine morale siano di fatto inseparabili, perché la malizia non può comunque cadere sotto l'oggetto adeguato dell'onnipotenza divina. Persino se per assurdo lo volesse, Dio non potrebbe essere causa del peccato perché non è possibile che Egli produca un "non-essere" (difetto)¹⁰⁶.

(3) Nel tomismo il peccatore non è responsabile della sua colpa, perché la grazia sufficiente gli conferisce solo il *poter* osservare i precetti senza che egli li osservi di fatto¹⁰⁷.

Risposta: La grazia è realmente sufficiente nel suo ordine (ad esempio, il pane basta per nutrirsi, ma è ancora necessario digerirlo). Essa virtualmente contiene la grazia efficace e ce la offre: *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo nobis offert auxilium efficax*. La resistenza che deriva esclusivamente da noi può rendere la grazia sufficiente *solo* sufficiente ma inefficace. La grazia efficace è in nostro potere; non però come una realtà che noi possiamo produrre, ma solo come un dono che ci è accordato, se non opponiamo resistenza alla grazia sufficiente¹⁰⁸ (Cf. Concilio di Trento, Sess.II, can.13; *Denzinger*

¹⁰⁶ Dio, se volesse, potrebbe annullare il creato, perché Egli non è obbligato o necessitato ad infondere l'essere alle creature. Un atto del genere non contraddirebbe sostanzialmente alla bontà divina, benchè ad essa non sia conveniente, per cui Dio di fatto non annulla il creato. Ma l'atto del peccato è un'altra cosa: non si tratta di un semplice annullamento, ma di un atto patentemente incompatibile con la divina bontà, in quanto se Dio non pecca nell'annullare qualcosa che non è tenuto a conservare, ossia il creato, Egli peccerebbe se privasse il creato di ciò che gli spetta o attentasse a privare se stesso dell'onore che Egli deve a se stesso; e questo appunto è il peccato (n.d.C.).

¹⁰⁷ Infatti è la grazia efficace che fa sì che li osservi di fatto. Ma se il peccatore riceve solo la grazia sufficiente, che colpa ha del suo peccato? (n.d.C.).

¹⁰⁸ In questo senso possiamo dire che dipende da noi rendere efficace la grazia, non nel senso che causiamo la sua efficacia – questo spetta solo a Dio – ma nel senso che poniamo le condizioni della sua possibilità. Qui emerge con chiarezza la collaborazione determinante ed indispensabile che diamo all'opera della nostra salvezza. Dio non attende che diciamo di sì, come credeva Molina, - il sì lo causa Lui in noi -, però attende che non diciamo di no - il non ostacolare la grazia dipende da noi - (n.d.C.).

1541: "Deus, nisi ipsi homines illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere ... "

(4) Per non resistere alla grazia sufficiente occorre già avere la grazia efficace, sicché, se l'uomo di fatto non resiste, ciò vuol dire che non aveva quella grazia efficace di cui avrebbe avuto bisogno.

Risposta: Tale principio si applica nel caso di una causa presente o assente, non nel caso di due cause di cui una è indefettibile¹⁰⁹, l'altra defettibile¹¹⁰. Così il conferimento della grazia efficace è causa dell'atto salutare, persino della stessa non-resistenza, la quale, essendo un bene, deve derivare dall'Autore di ogni bene, mentre il non-conferimento della grazia non è causa dell'omissione dell'atto salutare. Tale omissione costituisce un difetto che procede unicamente dalla nostra defettibilità e non da Dio. Indirettamente essa procederebbe da Lui, solo se Egli fosse tenuto a non permettere mai che una creatura defettibile venga meno¹¹¹.

E' giusto allora dire che l'uomo è *privato* della grazia efficace *perché* ha resistito alla grazia sufficiente, mentre non è vero dire che l'uomo resiste o pecca perché è privo della grazia efficace: "Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum"(Os 13).

(5) Come è possibile ammettere che nel primo peccato la grazia venga rifiutata a causa del peccato o comunque di una resistenza concomitante?¹¹²

Risposta: Non è necessario che il difetto umano iniziale preceda il rifiuto divino della grazia efficace secondo una priorità di tempo, ma basta interamente una priorità di grazia¹¹³.

Nella giustificazione la remissione del peccato segue l'infusione della grazia nell'ordine della causalità formale ed efficiente, mentre la liberazione dal peccato precede la ricezione della grazia santificante nell'ordine della causalità materiale.

Siccome *eadem est ratio oppositorum*, qualcosa di simile dovrà accadere anche nel processo inverso del peccato (allontanamento da Dio)¹¹⁴. Nel momento del peccato e della perdita della grazia santificante il difetto dell'uomo nell'ordine della causalità materiale precede il rifiuto di Dio di conferirgli la grazia efficace e ne è il motivo. Dall'altro punto di vista invece il difetto, anche iniziale, suppone il permesso divino del peccato, né avrebbe luogo senza di esso.

Al contrario della giustificazione, tuttavia, il peccato è opera della creatura deficiente e non di Dio, sicché *simpliciter* il peccato precede il rifiuto divino della grazia efficace (cf. Giovanni di S.Tommaso, *Cursus Theologicus*, in Iam, q.XIX, disp.V, a.6,n.61)¹¹⁵.

E' bene far notare, contro Calvino, che la *subtractio gratiae* di cui parla S.Tommaso (I-II, 79,3) è ben più che il semplice permesso del peccato, in quanto tale sottrazione è una pena che suppone una colpa previa, la quale colpa tuttavia non avrebbe mai luogo senza il permesso divino che non ne è, certo, la causa, ma la *conditio sine qua non*.

4. Il mistero

- E' chiaro*
1. che Dio non può volere il male né può causarlo¹¹⁶ direttamente o indirettamente;
 2. che Dio non comanda mai l'impossibile perché ciò sarebbe contrario alla giustizia e alla sua bontà;
 3. che Dio è Autore di tutto il bene che c'è nella creatura e
 4. che nessuno sarebbe migliore di un altro se non fosse stato più amato da Dio.

Rimane oscuro come si concilia il principio della salvezza possibile a tutti con quello della divina predilezione. Si tratta d'una oscurità per eccesso di luminosità (intelligibilità) dell'essenza divina,

¹⁰⁹ La grazia efficace (n.d.C.).

¹¹⁰ La volontà umana (n.d.C.).

¹¹¹ Nella visione di Rahner è inconcepibile che Dio non doni la grazia efficace a tutti (n.d.C.).

¹¹² Se mi viene rifiutata la grazia perché pecco, non si può poi dire che pecco perché mi viene rifiutata la grazia (n.d.C.).

¹¹³ Sia che il peccato preceda, sia che segua, la cosa che comunque avviene è la sottrazione della grazia (n.d.C.).

¹¹⁴ Nel rapporto grazia-peccato esiste un momento che pone la condizione (causa materiale) ed un momento che causa l'effetto (causa efficiente-formale); solo che nella realtà dei fatti il processo della giustificazione è l'inverso della perdita della grazia causata dal peccato: mentre nella giustificazione la liberazione dal peccato è condizione per l'infusione della grazia santificante, la quale è causa della giustificazione, nell'atto del peccato il peccato è la causa della mancanza della grazia efficace, la cui mancanza è condizione della pena del peccato.

¹¹⁵ La risposta allora al dilemma dell'obiettante è che è vera l'una e l'altra cosa: la prima, in quanto ci si riferisce alla *causa* della mancanza della grazia efficace, la seconda, in quanto ci si riferisce alla *condizione* dell'assenza della grazia. Il peccato è la causa della mancanza della grazia efficace; Dio, dal canto suo, sottrae la grazia efficace non per indurre al peccato, ma in seguito al peccato o in quanto tale assenza è condizione di possibilità del peccato come rifiuto volontario della grazia (n.d.C.).

¹¹⁶ Dio non può causare il male, ma può porre la condizione della sua esistenza o della sua possibilità. E' molto importante pertanto ricordare la differenza tra la *condizione* e la *causa*: la causa *produce effettivamente* l'effetto e ne rende ragione sufficiente; la condizione semplicemente *rende possibile* l'esistenza, ma non lo produce. Quindi mentre dalla causa esce necessariamente l'effetto, con la condizione, per quanto essa sia indispensabile, il condizionato può anche non verificarsi. Qui c'è il gioco la distinzione fra il *possibile* (condizione) e il *reale* (causa) (n.d.C.).

nella quale tale conciliazione appunto ha luogo. Di questo la stessa grazia che ci è data ci dà sicurezza e tranquillità¹¹⁷.

S.AGOSTINO: "Nullun autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus ... Qui hunc fecit ex semine David hominem justum, qui nunquam esset injustus, sine ullo merito praecedentis voluntatis eius: ipse ex injustis facit justos, sine ullo merito praecedentis voluntatis ipsorum, ut ille caput, hi membra sint eius ... " (*De dono perseverantiae*, c.24).

LEZIONE XV TENTATIVI TEOLOGICI RECENTI

1. Grazia sufficiente-premozione all'atto, ma fallibile

Mentre la maggior parte dei tomisti asserisce che la grazia sufficiente dà solo la *possibilità* di agire bene, una teoria nuova sostiene invece che essa dà anche un impulso all'atto buono, anzi, esso sarebbe già una *premozione fisica predeterminante*, ma *fallibile*, perché non supererebbe infallibilmente, come fa invece la grazia efficace, gli ostacoli provenienti o da tentazioni esterne o dallo stesso libero arbitrio.

La nuova dottrina dice di non voler allontanarsi dal tomismo comune se non per meglio spiegare la responsabilità del peccatore mettendo in risalto il suo potere reale di fare il bene e di evitare il male.

Si può così, nella linea del male, vedere in pienezza la colpevolezza del reo, ma, nella linea del bene, sorgono serie difficoltà, se si vuole applicare la dottrina in questione anche agli atti salutari facili¹¹⁸.

La tesi nuova fu presentata come quella del Card. Zefirino González e difesa come tale dal Padre Guillermin (*Revue Thomiste* 1902, p.654; 1903, p.20).

Si propone, contro il tomismo radicale di Lemos e Álvarez, di ricorrere al pensiero più mitigato di González, Massoulié, Bancel, Réginald ed altri secondo i quali la grazia sufficiente, al di là del potere prossimo di agire, darebbe anche un impulso che attivamente inclina all'atto buono.

Si tratta di una *premozione fisica predeterminante* fallibile che porta all'atto buono, ma differisce dalla grazia infallibilmente efficace nel senso che non supera *gli ostacoli* che possono presentarsi.

Si vorrebbe che tale grazia *sufficiente impellente* possa arrivare a porre degli atti salutari facili come attrizione o preghiera imperfetta. Per conseguenza la grazia efficace non sarebbe più necessaria per tali atti salutari facili, ma solo per quelli difficili (come la contrizione per esempio).

Gli atti salutari facili suppongono una mozione divina fallibile ed un decreto divino altrettanto fallibile. Ma ecco che sorge una domanda: come può Dio conoscere infallibilmente da tutta l'eternità l'atto libero di attrizione tramite un decreto che invece è soltanto fallibile? L'atto libero è presente nell'eternità più che il suo opposto solo grazie ad un decreto divino; se non fosse così, esso vi sarebbe allo stesso titolo delle verità necessarie, ineluttabili, e si cadrebbe nel fatalismo¹¹⁹.

Nella prospettiva della nuova teoria potrebbe inoltre accadere che *con la stessa grazia sufficiente impellente* un peccatore faccia e l'altro non faccia l'atto di attrizione, sicché l'uno è migliore dell'altro senza essere stato più aiutato dell'altro. L'uomo allora si discerne da sé medesimo. Né si vede perché non potrebbe, alle stesse condizioni, elicitare anche un atto di contrizione dato che *plus et minus non diversificant speciem*.

La dottrina proposta ha, per gli atti salutari facili, tutte le difficoltà del molinismo e, per quelli difficili, tutte le oscurità del tomismo.

Si dice che la grazia infallibilmente efficace non è necessaria per evitare per un po' di tempo di resistere alla grazia sufficiente che porta agli atti salutari facili. Ma non opporre resistenza nel momento in cui l'attrizione è doverosa è porre tale atto senza grazia efficace.

Resta poi sempre l'obiezione riguardante la prescienza: come può Dio in un decreto fallibile prevedere infallibilmente che tale uomo non porrà ostacolo alla grazia senza essere più aiutato di tal'altro che invece lo porrà? Nel caso della resistenza bisogna pensare che ci sia stato un decreto permissivo del difetto, ma allora, nel secondo caso, nel quale non v'è resistenza, il decreto divino decide di accordare la premozione fisica all'atto secondo buono senza permettere difetto alcuno, sicché la grazia, corrispondente a tale decreto, non può che essere a sua volta infallibilmente efficace e si torna alla dottrina comune dei tomisti.

¹¹⁷ Un segno che siamo in grazia è l'accettazione serena e riverente del mistero senza creare false contrapposizioni fra la giustizia e la misericordia. Bisogna evitare gli estremi della teologia della liberazione (sola giustizia per mezzo della lotta di classe) e del fideismo-perdonismo-buonismo protestante (*sola gratia*) (n.d.C.).

¹¹⁸ La grazia efficace rende meritori tutti gli atti umani, non solo quelli difficili, ma anche quelli facili. Il credere che negli atti facili la grazia sia fallibile insinua un dubbio l'onnipotenza di Dio e esagera quella che è la forza della volontà umana. La grazia non si ferma davanti a nessun ostacolo. Se l'atto umano è cattivo, non è che la grazia sia fallibile, ma è l'uomo che ha cattiva volontà (n.d.C.).

¹¹⁹ Dio dall'eternità ha predestinato alcuni alla salvezza concedendo loro la grazia efficace, ma sapendo nel contempo che costoro avrebbero anche potuto dannarsi; diversamente, dice l'Autore, avremmo una concezione fatalistica della Provvidenza divina, la quale non terrebbe conto delle scelte del libero arbitrio (n.d.C.)

2. La vera opinione del tomista Card. González (tomismo moderato)

Card. González: "Necessaria est gratia efficax ut verificetur quod in re ponitur noster consensus; non vero necessaria est ut voluntas nostra habeat potestatem liberam et expeditam ad illum elicendum si velit ..." (disputa 58, sect. 3).

Ebbene, il consenso libero si trova tanto in atti difficili quanto anche in quelli facili, sicché in entrambi sarà necessaria la grazia efficace.

La grazia sufficiente rispetto ad un atto superiore (contrizione) può essere efficace anche rispetto ad uno inferiore (attrizione). Confronta Gonet: "... Auxilium sufficiens movet tantum et applicat ad actus imperfectos, qui animam disponunt et praeparant ad perfectiores; auxilium vero efficax movet et applicat ad actus perfectos contritionis et charitatis, qui animam ultimo praeparant et disponunt ad gratiam sanctificantem, quae est ultima et perfectissima forma ordinis supernaturalis ..." (*De voluntate Dei*, disputa 4, n.147).

La stessa tesi è difesa da Massoulié là dove spiega l'accordo tra González e Álvarez (*Divus Thomas sui interpretes*, t.II, p. 206 a).

Secondo S.Tommaso (I,19,6,1m), se di due uomini uno a differenza dell'altro giunge *hic et nunc* all'atto di attrizione, ciò è dovuto al fatto che Dio da tutta eternità l'ha voluto di *volontà conseguente* ed infallibilmente efficace. Questo è un principio metafisico che, come tale, non ammette deroghe o eccezioni; dire che esso non si applica agli atti facili equivale a distruggerlo come principio.

3. L'opinione del Card. Padre Luigi Billot, SJ

La mozione divina sarebbe una *premozione indifferente* per mezzo della quale Dio ci determinerebbe soltanto all'atto indeliberato, dimodoché il libero arbitrio, da se stesso, si determinerebbe e determinerebbe a sua volta la mozione divina a tale atto particolare.

E' ovvio che la dottrina in questione deve sempre far ricorso alla scienza media e che implica il grave inconveniente, quello cioè di lasciare estromessa dalla mozione divina proprio la determinazione più intima e più decisiva del nostro atto salutare, la quale dunque non deriverebbe dall'Autore della Salvezza.

I decreti divini sono ipotetici e la mozione rispetto ai futuribili non è predeterminante. Nel suo *De Deo uno et trino* (1910) il Billot scrive: "Non excludimus decreta hypothetica quae haberet Deus movendi voluntatem creatam, et praestandi omnia quae ex parte sua requiruntur." E ancora: "Ergo illas (res futuribiles) videt Deus sub conditione hypotheticae motionis suae, quae tamen praedeterminans nequaquam esse potest, quia sic destrueretur proprius et specificus modus qua actus liberi divinam essentiam participant."

4. Risposte ad alcune obiezioni

Difficoltà: in che modo si esercita la libertà sotto l'influsso della divina mozione, se da una parte *tale mozione è richiesta per agire* e dall'altra *non è nel potere della volontà averla o non averla?*

Risposta: La mozione non è, certo, nel potere della volontà, eppure ciò non contrasta per nulla con la libertà. Per la libertà basta che nel potere della volontà ci sia *l'atto*, non *il principio dell'atto*. E' assurdo che il costitutivo del principio dipenda dal principio stesso e perciò come è assurdo che il costitutivo della volontà in atto dipenda dalla volontà stessa, così è altrettanto assurdo che il costitutivo della volontà in atto di agire dipenda dall'agire stesso della volontà. Ora, ciò che costituisce la volontà in atto secondo di agire, conferendole l'indifferenza dominatrice in atto, è la mozione. E' perciò assurdo che la mozione dipenda dalla volontà e sia nel potere della volontà.

Considerata senza la mozione, la volontà non ha indifferenza attiva in atto, ma solo in potenza. E' perciò errato pensare che prima della mozione essa possa esercitare la sua indifferenza attiva ad esempio accettando o rifiutando la mozione stessa.

La libertà attuale si trova solo nella volontà in atto e la volontà è in atto solo tramite la mozione. Perciò solo *sotto* la mozione (e mai senza di essa) la volontà è indifferente attivamente ed attualmente ed ha il potere sul proprio atto.

Difficoltà: La mozione stessa è determinata *ad unum*.

Risposta: Lo è, sì, ma come ente incompleto, come *ciò per mezzo di cui (id quo)* la volontà si determina da sé e non già come ente completo e come un *qualcosa (quod)*¹²⁰. Così la volontà, sotto la mozione, determina sempre se stessa. La volontà, certo, non potrebbe ricevere dal di fuori quell'atto che deve procedere da essa, ma può ricevere un atto *per mezzo del quale (quo)* essa si autodetermina. La volontà è dunque padrona del suo atto, ma non di ciò che la rende padrona del suo atto.

¹²⁰ La volontà è determinata *ad unum* non come ente completo, come sarebbe per esempio l'istinto degli animali o la legge del mondo fisico, ma come ente incompleto nel senso che essa diventa ente completo quando si attua secondo una determinazione *ad unum* sotto la mozione divina (n.d.C.).

5. Autenticità tomistica dei decreti predeterminanti

H.Schwamm, nella sua opera *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus, etc*¹²¹, asserisce che la dottrina dei decreti predeterminanti non è di origine tomistica, ma scotistica. Scoto infatti avrebbe gettato le basi della tesi suddetta tramite la sua asserzione della radicale contingenza della volontà divina. Così Scoto avrebbe fatto dipendere il conoscere divino dal suo volere.

Per quanto concerne S.Tommaso, egli non solo non avrebbe insegnato questa dottrina, ma l'avrebbe positivamente esclusa. Cf. I *Sent.* d.38, q.1,a.5: "... causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris. Sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae; non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu. Et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire, ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito."

Ora, S.Tommaso non nega che la scienza divina in quanto divina sia causa delle cose, ma considerando la scienza come scienza (e astraendo dal suo essere divina) dice che è comunque conoscenza *certa* (a prescindere dal suo essere causa delle cose, proprietà che le compete solo in quanto divina).

Per comprendere bene la *mens Sancti Thomae* si consultino i testi seguenti: *De Veritate* 2,12, 4 e 6; CG I,68; I,14,8; *In Perihermeneias* I,c.9,1.14.

¹²¹ Innsbruck 1934.