

**Prima parte, Questione 21**

**Proemio**

Dopo aver considerato l'amore divino, passiamo a trattare della giustizia e della misericordia di Dio. In proposito si fanno quattro quesiti:

1. Se in Dio vi sia la giustizia;
2. Se la sua giustizia possa chiamarsi verità;
3. Se in Dio ci sia la misericordia;
4. Se in ogni opera di Dio vi si trovino la giustizia e la misericordia.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR che in Dio non vi sia la giustizia.**

**I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, arg. 1**

Infatti: La giustizia fa parte (delle virtù cardinali) con la temperanza. Ora, la temperanza non si trova in Dio. Dunque neppure la giustizia.

**I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, arg. 2**

Chiunque opera ogni cosa secondo l'**arbitrio della sua volontà**, non opera secondo **giustizia**. Ora, al dire dell'**Apostolo, Efesini 1, 11** Dio "tutto opera secondo il consiglio della propria volontà". Dunque non si deve attribuire a Dio la giustizia.

**I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, arg. 3**

L'atto della giustizia consiste nel **dare ciò che è dovuto**. Ora, **Dio non è debitore di nessuno**. Dunque a Dio non si addice la giustizia.

**I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, arg. 4**

Tutto ciò che è in Dio è la sua stessa essenza. Ora, (tale identificazione) non conviene alla giustizia: **Boezio** infatti afferma che "**mentre il bene dice rapporto all'essenza, il giusto riguarda l'operazione**". Dunque la giustizia non conviene a Dio.

**I<sup>a</sup> q. 21 a. 1. SED CONTRA:**

È detto nei **Salmi 10, 8**: "**Giusto è il Signore, e ama la giustizia**".

**I<sup>a</sup> q. 21 a. 1. RESPONDEO:**

**Vi sono due specie di giustizia:**

- La prima, consiste nel mutuo dare e ricevere: quella, p. es., che si ha nella compra e vendita, e negli altri scambi o commutazioni del genere. E questa dal Filosofo è chiamata **giustizia commutativa**, cioè regolatrice degli scambi o commutazioni. Ed essa non si può attribuire a Dio; perché, come dice l'Apostolo, Rom. 11, 35: "Chi diede a lui per primo, da averne il contraccambio?".

- L'altra (specie di giustizia) consiste nel distribuire (o amministrare); e si chiama **giustizia distributiva**, e a norma di essa chi governa o amministra dà a ciascuno secondo il merito. Ora, come il buon ordine che regna in una famiglia o in qualsiasi moltitudine organizzata dimostra che in chi governa c'è *[ci dovrebbe essere]* tale specie di giustizia; così l'ordine dell'universo, che appare tanto nella natura, quanto negli esseri dotati di volontà, dimostra la giustizia di Dio. Perciò Dionigi dice: "In questo bisogna scorgere la vera giustizia di Dio, che dà a tutti quel che loro conviene secondo il grado di ciascuno degli esseri esistenti, e che conserva la natura di ogni essere nel proprio ordine e nel proprio valore".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, ad 1 argumentum

Alcune tra le virtù morali hanno per oggetto le **passioni**; così la temperanza ha per oggetto la concupiscenza; la fortezza il timore e l'audacia, la mansuetudine l'ira. E tali virtù non si possono attribuire a Dio altro che per metafora, perché in Dio non vi sono né **passioni**, come si è detto sopra, né vi è l'appetito sensitivo, nel quale risiedono tali virtù come dice il Filosofo. Vi sono invece altre virtù morali come la **giustizia**, la **liberalità** e la magnificenza: che hanno per oggetto le **operazioni**, e cioè le donazioni, le spese e simili: ed esse non risiedono nella parte sensitiva, ma nella **volontà**. Quindi niente impedisce che tali virtù si attribuiscono a Dio, non certo per delle azioni di carattere sociale, ma per azioni confacenti a Dio. Sarebbe, infatti, ridicolo, come osserva il Filosofo, lodare Dio per le sue virtù politiche.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, ad 2 argumentum

Oggetto della volontà è il bene appreso dall'intelletto, perciò Dio non può volere altro che quello che è **conforme alla sua sapienza**. Ora, questa è per lui come una legge di giustizia, in forza della quale la sua volontà è retta e giusta. **Perciò quello che fa secondo la sua volontà, lo fa con giustizia**: come anche noi compiamo opere di giustizia ogni volta che osserviamo la legge. Con questa differenza però, che noi operiamo secondo la legge d'un superiore; Dio invece è legge a se stesso.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, ad 3 argumentum

A ciascuno è dovuto il suo. Ora, una cosa si dice sua, cioè di qualcuno, quando è alle dipendenze di lui: così il servo è del padrone, e non viceversa, perché libero è colui che non ha altra dipendenza che da se stesso. Nella parola debito vi è, dunque, inclusa una certa relazione di esigenza o di necessità rispetto a colui da cui un essere dipende. Pertanto nelle cose va considerata una duplice relazione. Una è quella che intercorre tra un essere creato e gli altri esseri creati: p. es., le parti dicono relazione al tutto, gli accidenti alla sostanza, e ciascuna cosa al proprio fine. L'altra è quella per cui gli esseri creati sono ordinati a Dio. Così, dunque, (l'idea di) **debito** può trovarsi in due maniere anche **nell'operazione divina**:

o secondo che una qualche cosa è dovuta a Dio, o in quanto è dovuta alla creatura; e nell'uno e nell'altro modo Dio rende quel che è dovuto.

- **A Dio è dovuto** che nel creato si attui quello che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e ciò che manifesta la sua bontà. E, sotto questo aspetto, la giustizia di Dio riguarda il proprio decoro per cui egli rende a se stesso quello che a lui si deve.

- **È dovuto anche alla creatura** che abbia ciò che le è destinato; all'uomo, p. es., che abbia le mani e che a lui servano gli altri animali. Ed anche in questo caso Dio compie la giustizia, quando a ciascun essere dà quello che gli è dovuto secondo le esigenze della sua natura e della sua condizione. Ma questo debito dipende dal primo, perché **a ciascun essere è dovuto quello che gli è stabilito dall'ordinamento della divina sapienza.** E sebbene Dio in tal maniera dia ad uno quello che gli è dovuto, non per questo egli è suo debitore, perché non lui è ordinato agli altri esseri, ma piuttosto gli altri esseri sono ordinati a lui. E perciò la giustizia in Dio talvolta si chiama ornamento della sua bontà, e tal altra retribuzione del merito. **A questi due modi accenna S. Anselmo** quando scrive: "**Se tu punisci i malvagi, è giustizia, perché ciò è dovuto al loro merito; se poi perdoni loro, è giustizia, perché ciò conviene alla tua bontà**".

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 1, ad 4 argumentum

Sebbene la giustizia riguardi l'operazione, non per questo, tuttavia, si esclude che si identifichi con l'essenza di Dio, perché anche ciò che appartiene all'essenza di una cosa può essere principio di azione. Ma **il bene non riguarda soltanto l'atto, perché una cosa si dice che è buona non solo in quanto agisce, ma anche in quanto nella sua essenza è perfetta.** E per questo motivo nel luogo citato si dice che il concetto di bene sta al concetto di giusto, come il genere alla specie.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR che la giustizia di Dio non sia verità.**

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 2, arg. 1

Infatti: **La giustizia è nella volontà; poiché, come afferma S. Anselmo, essa è la rettitudine della volontà.** La verità, invece, secondo **il Filosofo**, risiede nell'intelligenza. Dunque la giustizia non ha a che fare con la verità.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 2, arg. 2

La verità, **secondo il Filosofo**, è una virtù distinta dalla giustizia. Dunque la verità non rientra nella nozione di giustizia.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 2. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 84, 11** si legge: "**La misericordia e la verità si sono incontrate**": e qui verità sta in luogo di giustizia.

## I<sup>a</sup> q. 21 a. 2. RESPONDEO:

**La verità**, come già abbiamo detto [q.16, a.1], **consiste nell'adeguazione tra l'intelletto e le cose**. Ora, quell'intelletto, che è causa delle cose, è per esse regola e misura: avviene il contrario invece per l'intelletto che trae la conoscenza dalle cose. **Quando, dunque, le cose sono misura e regola dell'intelletto, la verità consiste nel fatto, che l'intelletto si adegua alle cose, come accade in noi: perché a seconda che la cosa è o non è, le nostre opinioni e le nostre parole sono vere o false.** **Ma quando l'intelletto è regola e misura delle cose, allora la verità consiste nel fatto, che le cose si adeguano all'intelletto**; come di un artista si dice che fa un'opera vera, quando essa concorda con l'arte. Ora, come le opere artistiche stanno all'arte, così le **opere giuste** stanno alla legge alla quale si uniformano. **Dunque la giustizia di Dio, la quale costituisce nelle cose un ordine conforme al piano della sua sapienza, che è la sua legge, a ragione si chiama verità.** Così, anche per gli uomini si usa parlare di verità della giustizia.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 2, ad 1 argumentum

**La giustizia è nella ragione o nell'intelletto, se si guarda alla legge che la regola; mentre, se si guarda alla risoluzione che regola le opere in conformità alla legge, è nella volontà.**

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 2, ad 2 argumentum

La verità, della quale parla il Filosofo, è quella virtù particolare per cui un uomo si mostra nelle parole e nei fatti tale quale è effettivamente. **Si tratta quindi di concordanza tra la manifestazione e la cosa manifestata,** non d'una conformità tra l'effetto e la causa o regola, come si è detto della verità della giustizia.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che la misericordia non si addica a Dio.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 3, arg. 1

Infatti: **La misericordia è una specie di tristezza,** come dice il **Damasceno**. **Ma la tristezza non c'è in Dio.** Dunque la misericordia non si addice a Dio.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 3, arg. 2

La misericordia è un rilassamento della giustizia. Ora, Dio non può tralasciare ciò che appartiene alla sua giustizia. **Scrivendo, infatti, l'Apostolo, 2Timoteo 2, 13: "Se noi non siamo fedeli, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso":** ma **rinnegherebbe se stesso,** come osserva la **Glossa,** **se smentisse le sue parole.** Dunque la misericordia non si addice a Dio.

## I<sup>a</sup> q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 110, 4** sta scritto: "**Clemente e misericordioso è il Signore**".

## I<sup>a</sup> q. 21 a. 3. RESPONDEO:

La misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo; non per quanto ha di sentimento o passione, ma per gli effetti (che produce). A chiarimento di questo **si osservi che misericordioso si dice chi ha un cuore pieno di commiserazione**, perché alla vista delle altrui miserie è preso da **tristezza**, come se si trattasse della sua propria miseria. E da ciò proviene che egli si adopera a rimuovere l'altrui miseria come la sua propria miseria. E questo è l'effetto della misericordia. **Rattristarsi**, dunque, della miseria altrui **non si addice a Dio, ma** ben gli conviene, in grado sommo, di **liberare dalla miseria**, intendendo per miseria qualsiasi difetto. Ora, i difetti non si tolgono se non con qualche perfezione o qualche bene: ma la prima fonte di ogni bontà è Dio, come sopra fu dimostrato.

Però bisogna considerare che comunicare le perfezioni alle cose appartiene e alla bontà, e alla giustizia, e alla liberalità, e alla misericordia di Dio; ma per ragioni diverse. **Il fatto di comunicare le perfezioni, considerato in modo assoluto, appartiene alla bontà**, come sopra si è dimostrato [q.6, aa. 1,4]. Ma se si vuole notare che Dio comunica alle cose **delle perfezioni ad esse proporzionate**, allora appartiene alla **giustizia**, come si è dimostrato [a.1]. E se si vuole mettere in evidenza che egli concede delle perfezioni alle cose **non per proprio vantaggio**, ma unicamente spinto dalla sua bontà, **abbiamo la liberalità**. Se poi consideriamo che **le perfezioni concesse da Dio eliminano delle deficienze**, abbiamo la **misericordia**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 3, ad 1 argumentum

L'obiezione considera la **misericordia** (soltanto) come sentimento o **passione**.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 3, ad 2 argumentum

Quando Dio opera con misericordia, non agisce contro la sua giustizia, ma compie qualche **cosa oltre i limiti della giustizia**: precisamente come se uno ad un tale a cui sono dovuti cento denari, dà del suo duecento denari; costui non agisce contro giustizia, ma opera con liberalità, o con misericordia. Così pure se uno perdona l'offesa commessa contro di lui. Perché **chi perdona, in qualche maniera dà**: tant'è vero che **l'Apostolo, Efesini 5, 32** chiama **il perdono una donazione**: "**Donatevi vicendevolmente, come Dio ha donato a voi in Cristo**". Da ciò appare chiaro che la misericordia non toglie via la giustizia; ma è in qualche modo coronamento della giustizia. **Per questo dice S. Giacomo 2,13** che "**la misericordia trionfa sul giudizio**".

## ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che non in tutte le opere di Dio ci sia **misericordia e giustizia**.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, arg. 1

Infatti: Alcune opere di Dio sono attribuite alla **misericordia**, come la giustificazione del peccatore; ed altre sono attribuite alla **giustizia**, come la dannazione degli empi. Per cui dice **S. Giacomo 2,13**: "Il giudizio sarà senza misericordia per chi non avrà usato misericordia". Dunque non in ogni opera di Dio si manifesta la giustizia e la misericordia.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, arg. 2

L'Apostolo attribuisce la conversione dei **Giudei alla giustizia ed alla verità**, quella, invece, dei **Gentili alla misericordia**. Dunque non in tutte le opere di Dio si trova la misericordia e la giustizia.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, arg. 3

**Molti giusti in questo mondo sono tribolati**; ora, questa è una cosa ingiusta. Non è dunque vero che in tutte le opere di Dio c'è giustizia e misericordia.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, arg. 4

Proprio della giustizia è rendere quello che è dovuto, e proprio della misericordia sollevare (l'altrui) miseria; e così tanto la giustizia, quanto la misericordia nella loro opera presuppongono un qualche cosa. Ora, la creazione non presuppone niente. Dunque **nell'opera della creazione non c'è né misericordia, né giustizia**.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi 24,10** sta scritto: "Le vie tutte del Signore sono misericordia e verità".

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4. RESPONDEO:

È necessario affermare che in ogni opera di Dio si trovano la **misericordia e la verità [giustizia]**; purché si intenda la misericordia come eliminazione di una deficienza qualsiasi, per quanto non ogni deficienza propriamente possa dirsi miseria, ma soltanto le deficienze della creatura ragionevole, alla quale spetta essere felice: infatti, la miseria è il contrario della felicità.

La ragione poi di tale necessità sta in questo, che il debito soddisfatto dalla divina giustizia, o è cosa dovuta a Dio (stesso), oppure alla creatura: e nessuna delle due cose può mancare in qualsiasi opera di Dio. Infatti Dio non può fare cosa alcuna che non sia conforme alla sua sapienza [giustizia] e bontà [misericordia]; e in tal senso, come abbiamo detto, le cose sono a Dio dovute. Così pure, qualunque cosa Dio faccia nel creato, la fa secondo l'ordine e la proporzione convenienti, e in ciò consiste appunto la nozione di giustizia. E così è necessario che in ogni opera di Dio ci sia la giustizia.

Ogni opera della **divina giustizia**, poi, presuppone sempre l'opera della **misericordia**, ed in essa si fonda. Infatti niente è dovuto a una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un'altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'infinito, bisogna arrivare ad un qualche cosa che dipenda unicamente dalla bontà divina che

è l'ultimo fine (di tutte le cose). Come se dicessimo che avere le mani è dovuto all'uomo a motivo dell'anima ragionevole; e che gli è dovuta un'anima ragionevole perché uomo, e che è uomo a causa della divina bontà. E così in ogni opera di Dio appare la misericordia, come sua prima radice. E l'influsso di essa permane in tutte le cose che vengono dopo, e vi opera con tanta maggiore efficacia perché le cause primarie hanno influssi più notevoli delle cause seconde. E per questo stesso motivo, anche quello che è dovuto ad una creatura, Dio, per l'abbondanza della sua bontà, lo dispensa con maggiore larghezza che non lo richieda la proporzione della cosa. Ed invero, quel che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di quello che conferisce la divina bontà, la quale supera ogni esigenza della creatura.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, ad 1 argumentum

Alcune opere si attribuiscono alla giustizia e altre alla misericordia, perché in alcune appare più evidente la giustizia e in altre la misericordia. Perfino nella dannazione dei reprobis appare la misericordia, non già sotto forma di indulgenza, ma per una certa clemenza, perché punisce meno di quanto sarebbe dovuto. E così nella giustificazione del peccatore si manifesta la giustizia, perché Dio perdona le colpe in vista dell'amore, che pure egli stesso infonde misericordiosamente, come si legge della Maddalena (Luca 7,47): "Le sono rimessi i suoi molti peccati, perché molto ha amato".

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, ad 2 argumentum

La giustizia e la misericordia appaiono nella conversione dei Giudei e in quella dei Gentili; solo che nella conversione dei Giudei figura un aspetto di giustizia che non figura nella conversione dei Gentili, come, p. es., l'essere stati salvati a motivo delle promesse fatte ai loro Padri.

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, ad 3 argumentum

Anche nel fatto che i giusti sono puniti in questo mondo appare la giustizia e la misericordia, in quanto che per mezzo di tali afflizioni si purificano di certi difetti, e distaccandosi dall'affetto delle cose terrene si innalzano di più a Dio, secondo il detto di S. Gregorio: "I mali che ci opprimono in questo mondo, ci spingono ad andare a Dio".

### I<sup>a</sup> q. 21 a. 4, ad 4 argumentum

Sebbene la creazione non presupponga niente da parte del creato, presuppone però qualche cosa nel pensiero di Dio. E nel fatto che le cose vengono all'esistenza conformi alla sapienza e alla bontà divina troviamo anche in esse la ragione di giustizia. E in senso meno rigoroso vi troviamo la ragione di misericordia in quanto le cose passano dal non essere all'essere.

## Prima parte, **Questione 22**

### Proemio

Dopo aver considerato ciò che appartiene alla volontà in modo assoluto, **bisogna procedere allo studio di quel che riguarda insieme intelletto e volontà.** Tale è la provvidenza rispetto a tutte le creature; e in modo speciale, relativamente agli uomini, la predestinazione, la riprovazione, e quanto ad esse è connesso in ordine alla salvezza eterna. Ed invero, anche nell'etica, dopo le virtù morali, si tratta della prudenza, alla quale appartiene la provvidenza. Circa, poi, la provvidenza di Dio si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio possa esserci provvidenza;
2. Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza;
3. Se la divina provvidenza si occupi immediatamente di tutte le cose;
4. Se la provvidenza divina renda necessario tutto quello cui provvede.

### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che in Dio non possa esserci provvidenza.

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 1, arg. 1

Infatti: La provvidenza, secondo **Cicerone**, è una parte della prudenza. La prudenza, poi, essendo, al dire del **Filosofo**, la virtù del ben consigliarsi, non può appartenere a Dio, il quale, siccome non è soggetto a dubbi, non ha bisogno di consigliarsi. Dunque in Dio non può esserci provvidenza.

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 1, arg. 2

Tutto ciò che è in Dio, è eterno. Ora, **la provvidenza non è qualcosa di eterno, perché riguarda cose esistenti che**, secondo **S. Giovanni Damasceno**, **non sono eterne**. Dunque la provvidenza non compete a Dio.

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 1, arg. 3

In Dio non vi può essere niente di composto. Ora, la provvidenza sembra che sia qualche cosa di **composto**, giacché include in sé **volontà e intelligenza**. Dunque non si dà provvidenza in Dio.

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 1. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza 143, 3** sta scritto: "**La tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose**".

## I<sup>a</sup> q. 22 a. 1. RESPONDEO:

È necessario porre in Dio la provvidenza. Infatti, tutto il bene che si trova nelle cose, è creato da Dio, come abbiamo dimostrato altrove [q.6 a.4]. Ora, nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, particolarmente verso il fine ultimo, che è, come si è visto sopra [q.21, a.4], la divina bontà. Quindi quest'ordine esistente nelle cose create è causato da Dio. Siccome, poi, Dio è causa delle cose mediante l'intelletto, e quindi la ragione di ogni sua opera preesiste necessariamente in lui, come appare evidente dal già detto, ne viene di necessità che l'ordinamento delle cose al loro fine preesiste nella mente divina. Ora, la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre gli esseri al loro fine. Difatti essa è la parte principale della prudenza, a cui sono subordinate le altre due parti, cioè la memoria del passato e l'intelligenza del presente; perché dal ricordo del passato e dalla conoscenza del presente noi congetturiamo quel che dobbiamo provvedere per il futuro. Ora, è proprio della prudenza, a detta del Filosofo, ordinare tutte le cose al loro fine; sia rispetto a se stessi, e così diciamo prudente un uomo quando indirizza bene tutti i suoi atti al fine della sua vita; sia riguardo ai sottoposti, tanto nella famiglia che nella città o nel regno. In questo senso il Vangelo, Matteo 24, 45 parla del "servo fedele e prudente, che il padrone ha messo capo dei suoi familiari". Ora, (soltanto) secondo, quest'ultima accezione la prudenza o provvidenza può convenire a Dio; infatti in Dio stesso nulla vi è che possa essere indirizzato verso un fine, essendo egli stesso l'ultimo fine. E proprio questa preordinazione delle cose al loro fine, in Dio si chiama provvidenza. Per tal motivo Boezio afferma che "la provvidenza è quella stessa divina ragione, la quale, riposta nel sommo principio dell'universo, dispone tutte le cose". E si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 1, ad 1 argumentum

La prudenza, secondo il Filosofo, ha come atto suo proprio decidere (o comandare) quelle cose circa le quali rettamente l'eubulia consiglia e la sinesi giudica. Perciò, sebbene a Dio non convenga il consigliarsi, in quanto il consiglio dice indagine su cose dubbie; nondimeno a Dio compete di comandare l'ordinamento di quelle cose, delle quali possiede un giusto concetto, secondo il detto del Salmo 148, 6: "Pose una legge, che non passerà". E in questo senso la prudenza e la provvidenza convengono a Dio. - Sebbene si possa anche dire che il piano stesso delle cose da farsi, in Dio si chiama consiglio, non a motivo di una ricerca, ma per la certezza della conoscenza, alla quale arrivano dopo le indagini coloro che deliberano. Infatti sta scritto: "Colui che tutto opera secondo il consiglio della propria volontà" (Efesini 1, 44).

*[L'eubulia e la sinesi sono due parti potenziali della virtù della prudenza; parti cioè che dispongono il soggetto circa alcuni atti secondari della virtù stessa. Il perfetto prudente sa consigliarsi e consigliare bene; cioè sa trovare i mezzi adatti al buon fine prescelto. E questo è detto eubulia. E sa anche giudicare in concreto delle cose su cui deve operare e degli atti convenienti da porre. E questo l'ha dalla sinesi, ossia dal buon senso, come diremmo noi. L'esercizio affina queste attitudini; ma l'atto ultimo del perfetto prudente è quello di decidere. La prudenza in senso proprio, come distinta dalle due attitudini precedenti, è la virtù che decide la scelta del mezzo più adatto al fine nelle concrete circostanze]*

## I<sup>a</sup> q. 22 a. 1, ad 2 argumentum

Il provvedere (all'universo) comprende due cose, cioè: **l'idea o il piano**, che si chiama **provvidenza** o anche disposizione, e **l'esecuzione del piano**, che si chiama **governo**. La prima è eterna, la seconda legata al tempo.

## I<sup>a</sup> q. 22 a. 1, ad 3 argumentum

La provvidenza è atto dell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine, perché nessuno decide di compiere delle azioni per un fine, se prima non vuole il fine. Tanto è vero che la prudenza presuppone le virtù morali, le quali, come dice Aristotele, hanno il compito di indirizzare l'appetito verso il bene. E nondimeno, anche se la provvidenza riguardasse ugualmente volontà e intelligenza divina, non ne scapiterebbe la divina semplicità, perché, come sopra fu detto [q.19, a.1 e 4 ad 2], volontà e intelligenza in Dio sono identica cosa.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che non tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è predisposto non è fortuito. Se dunque tutte le cose sono state predisposte da Dio, niente vi sarà di fortuito; e così scompaiono il caso e la fortuna. Ciò che è contro l'opinione comune.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, arg. 2

Ogni saggio provveditore elimina, più che può, dalle cose di cui ha la cura, le deficienze ed i mali. Ora, vediamo che nelle cose ci sono tanti mali. Dunque, o Dio non può impedirli; e allora non è onnipotente; o non ha cura di tutte le cose.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, arg. 3

Quello che accade per necessità non richiede provvidenza o prudenza. Di qui l'affermazione del Filosofo, che la prudenza "è la saggia disposizione delle cose contingenti, per le quali vi è deliberazione e scelta". Ma siccome molte cose avvengono per necessità, non tutto è soggetto alla divina provvidenza.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, arg. 4

Chi è abbandonato a se stesso, non soggiace alla provvidenza di alcun governante. Ora, gli uomini sono da Dio abbandonati a se stessi, secondo il detto dell'Ecclesiastico, **Siracide, 15, 14**: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano del suo arbitrio"; e in modo speciale i malvagi, **Salmo 80, 13** "li abbandonò alla durezza del loro cuore". Dunque non tutte le cose soggiacciono alla divina provvidenza.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, arg. 5

**L'Apostolo, 1Corinti 9, 9** scrive che "Dio non si dà pensiero dei buoi": e per lo stesso motivo neppure di tutte le altre creature irragionevoli. Dunque non tutte le cose sono soggette alla provvidenza di Dio.

**I<sup>a</sup> q. 22 a. 2. SED CONTRA:**

Nella Sacra Scrittura, **Sapienza 8, 1** leggiamo a proposito della divina sapienza: "si estende con potenza da un'estremità all'altra (del mondo), e tutto governa con bontà".

**I<sup>a</sup> q. 22 a. 2. RESPONDEO:**

- Alcuni hanno negato totalmente la provvidenza, come **Democrito** e gli **Epicurei**, i quali affermarono che il mondo è produzione del **caso**.

- Altri hanno detto che soltanto gli esseri incorruttibili dipendono dalla provvidenza; quelli corruttibili, invece, (ne dipendono) non quanto agli individui, ma quanto alle specie, perché sotto questo aspetto sono incorruttibili. In persona di costoro così parlano gli amici di **Giobbe 22, 14**: "La nube è per lui un nascondiglio, e attorno ai cardini dei cieli egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre".

- Ma da questa condizione degli esseri corruttibili Rabbi Mosè eccettuò gli uomini, per lo splendore dell'intelligenza, che essi partecipano: quanto agli altri individui corruttibili, seguì l'opinione degli altri filosofi.

**Ma è necessario dire che tutte le cose, non solo considerate in generale, ma anche individualmente, sottostanno alla divina provvidenza.** Eccone la dimostrazione.

Siccome ogni agente opera per un fine, tanto si estende l'ordinamento degli effetti al fine, quanto si estende la causalità dell'agente primo. Se, infatti, nell'operare di qualche agente accade che qualche cosa avvenga all'infuori dell'ordinamento al fine, il motivo ne è che tale effetto deriva da qualche altra causa estranea all'intenzione dell'agente. Ora, la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani 13, 1**: "Ciò che è da Dio, è ordinato". Siccome, dunque, la provvidenza di Dio non è altro che l'ordinamento delle cose verso il loro fine, come già è stato detto, è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza nella misura della loro partecipazione all'essere.

Bisogna anche notare, come sopra si è dimostrato, che Dio conosce tutti gli esseri, universali e particolari. E poiché la sua conoscenza sta in rapporto alle cose come le norme di un'arte stanno alle opere della medesima, come fu detto sopra, **è necessario che tutte le cose siano sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte.**

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, ad 1 argumentum**

Una cosa è (parlare) della causa universale e altra cosa (parlare) della causa particolare. Si può infatti sfuggire all'ordinamento della causa particolare, ma non a quello della causa universale. Poiché niente può essere sottratto all'ordinamento di una causa particolare se non a motivo di una qualche altra causa particolare che la ostacola: p. es., la combustione del legno può essere impedita dall'azione dell'acqua. Ora, siccome tutte le cause particolari sono abbracciate dalla causa universale, è impossibile che qualsiasi effetto sfugga all'ordinamento della causa universale. Quindi, un effetto si dirà casuale e fortuito relativamente a una **causa particolare**, in quanto si sottrae all'ordinamento di essa; ma rispetto alla **causa universale**, dal cui ordinamento non può sottrarsi, bisogna dire che è previsto. Così, p. es., l'incontro di due servi, sebbene sia per loro casuale, è previsto dal loro padrone, il quale intenzionalmente li ha mandati in un medesimo posto, l'uno all'insaputa dell'altro.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, ad 2 argumentum

Altro è il caso di chi ha la gestione di un **bene particolare** e altro quello del **provveditore universale**. Il primo elimina, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure, mentre il provveditore universale, per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in **casi particolari**. Perciò la distruzione e le deficienze delle cose create si possono dire contro la natura particolare di esse; ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una ridonda al bene di un'altra, o anche al bene di tutto l'universo; infatti, la distruzione di una cosa segna la generazione di un'altra, e così si conserva la specie. Essendo, dunque, Dio il provveditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo; p. es., non vi sarebbe la vita del leone se non vi fosse la morte di altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni. Perciò **S. Agostino** può dire: "L'onnipotente Iddio non lascerebbe trascorrere alcun male nelle sue opere se non fosse tanto potente e buono da trarre del bene anche dal male". - Quelli che sottrassero alla divina provvidenza gli esseri corruttibili, nei quali si riscontrano il caso e il male, pare siano stati spinti a questo dalle due difficoltà, ora risolte.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, ad 3 argumentum

L'uomo non è l'autore della natura; ma si serve, a suo uso, delle cose naturali per la sua attività materiale e morale. Quindi la provvidenza umana non si estende alle cose necessarie, che provengono dalla natura; ad esse, invece, si estende la provvidenza di Dio, autore della natura. - Da questa difficoltà pare che siano stati mossi coloro che, come Democrito e gli altri antichi (filosofi) naturalisti, hanno sottratto alla divina provvidenza il corso delle cose naturali, attribuendolo alla necessità della materia.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, ad 4 argumentum

Quando si legge che Dio abbandona l'uomo a se stesso non si intende escludere l'uomo dalla divina provvidenza; solo si vuole mostrare che non gli è stata prefissa una capacità operativa, determinata ad un solo modo di agire, come alle cose naturali, le quali non agiscono che sotto l'impulso di un altro, senza dirigersi da sé verso il loro fine, come fanno le creature ragionevoli mediante il libero arbitrio, in virtù del quale deliberano e scelgono. Perciò la Scrittura usa l'espressione "in mano del suo arbitrio". Ma poiché lo stesso atto del libero arbitrio si riconduce

a Dio come alla sua causa, è necessario che anche ciò che si fa con libero arbitrio sia sottomesso alla divina provvidenza, perché la provvidenza dell'uomo è contenuta sotto la provvidenza di Dio, come una causa particolare sotto la causa universale. - Agli uomini giusti poi Dio provvede in maniera più speciale che agli empi, in quanto non permette che ad essi accada qualche cosa che ostacoli definitivamente la loro salvezza: perché, come afferma l'Apostolo, Romani 8, 28, "tutto coopera a bene per chi ama Dio". Degli empi, invece, si dice che li abbandona per il fatto che non li ritrae dal male morale. Ma non in modo tale che siano del tutto esclusi dalla sua provvidenza: perché se non fossero conservati dalla sua provvidenza, allora ricadrebbero nel nulla. - Pare che proprio da questa difficoltà sia stato mosso Cicerone a sottrarre alla divina provvidenza le cose umane, intorno alle quali noi ci consultiamo.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 2, ad 5 argumentum

Poiché la creatura ragionevole, per il libero arbitrio, ha il dominio dei propri atti, come già si disse, è soggetta alla divina provvidenza in un modo tutto speciale; cioè le viene imputato a colpa o a merito quello che fa, e in cambio ne riceve pena o premio. Ora, l'Apostolo nega a Dio la cura dei buoi soltanto sotto questo aspetto, ma non nel senso che gli individui delle creature irragionevoli non siano sottoposti alla provvidenza di Dio, come credeva Rabbi Mosè.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che Dio non provveda direttamente a tutte le cose.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3, arg. 1

Infatti: A Dio bisogna attribuire tutto ciò che conferisce onore e dignità. Ora, è proprio della dignità di un re avere dei ministri per mezzo dei quali provvedere ai propri sudditi. Dunque con maggior ragione Dio non provvede direttamente a tutti gli esseri.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3, arg. 2

Alla provvidenza spetta ordinare le cose al loro fine. Ma il fine di ciascuna cosa non è che la sua perfezione ed il suo bene. D'altra parte ogni causa è capace di portare il suo effetto al bene. Perciò ogni causa agente viene a compiere gli (stessi) effetti della provvidenza. Se dunque Dio provvedesse immediatamente a tutti gli esseri, sarebbero eliminate tutte le cause seconde.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3, arg. 3

S. Agostino, come anche il Filosofo, parlando di cose vili afferma che "è meglio ignorarle, che conoscerle". Ma, a Dio bisogna attribuire tutto ciò che è meglio. Dunque Dio non ha l'immediata provvidenza delle cose vili e malvagie.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe 34,13**: "Ha forse costituito un altro a capo della terra? ovvero ha affidato a un altro la orbe ch'ei fabbricò?". E **S. Gregorio** commenta: "Da se stesso governa il mondo che da se stesso ha creato".

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3. RESPONDEO:

La provvidenza comprende due cose: cioè il **piano**, l'ordinamento degli esseri verso il loro fine, e l'esecuzione di questo piano, la quale si chiama **governo**. Per quanto riguarda la prima cosa, Dio provvede immediatamente a tutto. Perché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli: e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti, ha dato capacità di produrre quei dati effetti. Perciò è necessario che abbia avuto in precedenza nella sua mente (tutto) l'ordine di tali effetti. - Per quanto riguarda la seconda cosa, (cioè il governo) vi sono alcuni **intermediari della divina provvidenza**. Perché essa governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori, non già per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, perché vuole comunicare anche alle creature la dignità di cause.

Con ciò viene scartata l'opinione di Platone, il quale, come racconta S. Gregorio di Nissa, poneva una triplice provvidenza. La prima sarebbe stata propria del Dio supremo, che di preferenza e in modo speciale avrebbe provveduto alle cose spirituali, e secondariamente a tutto il mondo, interessandosi dei generi, delle specie e delle cause universali. La seconda provvidenza avrebbe riguardato gli individui delle cose (corporee) soggette alla generazione e alla corruzione: e questa (Platone) l'attribuiva agli dei che percorrono i cieli, cioè alle sostanze separate, le quali muovono con moto circolare i corpi celesti. La terza, poi, sarebbe stata la provvidenza delle cose umane, che egli attribuiva ai demoni, che i Platonici ponevano di mezzo tra noi e gli dei, come narra S. Agostino.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3, ad 1 argumentum

Avere dei ministri come esecutori della propria provvidenza, fa parte della dignità di un re; ma che egli non abbia in sé la nozione esatta di ciò che i suoi ministri debbono eseguire, è un **indice di impotenza**. Infatti, ogni scienza operativa è tanto più perfetta, quanto più scende ai particolari, in cui si produce l'azione.

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3, ad 2 argumentum

Per il fatto che Dio ha immediatamente cura di tutte le cose, **non si eliminano le cause seconde, le quali sono le esecutrici del piano divino**, come appare chiaro da ciò che si è detto sopra.

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 3, ad 3 argumentum

Per noi è meglio ignorare certe cose cattive e basse, in quanto ci **impediscono** di considerare le cose migliori, giacché non ci è possibile pensare molte cose insieme, e anche perché il pensiero delle cose malvagie **talora porta al male** la nostra volontà. Ma non è così per Dio, il quale con un solo sguardo vede insieme tutte le cose, e la cui volontà non può volgersi al male.

## ARTICOLO 4:

**VIDETUR che la divina provvidenza renda necessarie le cose governate.**

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 4, arg. 1

Infatti: Ogni effetto che abbia una sua causa immediata determinante, la quale attualmente esiste o è esistita e dalla quale deriva per necessità, è un effetto necessario, come dimostra il Filosofo. Ora, la provvidenza di Dio, essendo eterna, preesiste; e i suoi effetti ne derivano necessariamente; perché la provvidenza divina non può essere frustrata. Dunque la divina provvidenza rende necessarie le cose governate.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 4, arg. 2

Ogni provveditore cerca di consolidare l'opera sua, più che può, perché essa non venga meno. Ora, Dio è potente al sommo. Dunque alle cose che egli governa impone la stabilità di ciò che è necessario.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 4, arg. 3

Boezio dice che il fato, "movendo dai principi dell'immutabile provvidenza, tiene stretti gli atti e le fortune degli uomini nell'indissolubile concatenazione delle cause". Sembra, dunque, che la provvidenza renda necessarie le cose.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 4. SED CONTRA:

Dionigi dice che "non è proprio della provvidenza distruggere la natura". Ora, alcune cose sono contingenti per natura. Dunque la divina provvidenza non può dare alle cose la necessità, privandole della loro contingenza.

### I<sup>a</sup> q. 22 a. 4. RESPONDEO:

La divina provvidenza rende necessarie alcune cose, ma non tutte, come alcuni hanno creduto. Alla provvidenza, infatti, appartiene indirizzare le cose al loro fine. Ora, dopo la bontà divina, la quale è il fine trascendente delle cose, il bene principale in esse immanente è la perfezione dell'universo, la quale non esisterebbe affatto se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutte le gradazioni dell'ente. Perciò ad alcuni effetti ha prestabilito cause necessarie, affinché avvenissero necessariamente; ad altri, invece, ha prefisso cause contingenti, perché potessero avvenire in modo contingente, secondo la condizione delle loro cause immediate.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 22 a. 4, ad 1 argumentum

Effetto della divina provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e

necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo **contingente**.

#### **I<sup>a</sup> q. 22 a. 4, ad 2 argumentum**

La stabilità e la certezza dell'ordine della divina provvidenza consistono proprio in questo, che le cose che Dio governa avvengano tutte nel modo da lui prefisso, cioè in modo **necessario o contingente**.

#### **I<sup>a</sup> q. 22 a. 4, ad 3 argumentum**

Quell'immutabilità e indissolubilità, a cui accenna Boezio, si riferisce alla sicurezza della provvidenza, la quale **non può fallire nei suoi effetti**, e neppure nel modo di accadere da essa stabilito: **ma non si riferisce alla necessità degli effetti**. Dobbiamo anche considerare che necessario e contingente sono attributi propri dell'ente, in quanto ente. Quindi la contingenza e la necessità cadono sotto la provvidenza di Dio, il quale è il datore universale di tutto l'essere; e non sotto quella di cause particolari.

Se gli uomini siano predestinati da Dio

Prima parte, Questione 23

Proemio

Dopo lo studio della provvidenza divina, bisogna trattare della predestinazione e del libro della vita.

Intorno alla predestinazione si pongono otto quesiti:

1. Se spetti a Dio la predestinazione;
2. Che cosa sia la predestinazione e se ponga qualche cosa nel predestinato;
3. Se a Dio competa la riprovazione di alcuni uomini;
4. Confronto tra predestinazione ed elezione; se, cioè, i predestinati siano (anche) eletti;
5. Se i meriti siano la causa o il motivo della predestinazione, della riprovazione, o dell'elezione;
6. Certezza della predestinazione; se, cioè, i predestinati si salvino infallibilmente;
7. Se il numero dei predestinati sia certo;
8. Se giovino alla predestinazione le preghiere dei santi.

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che gli uomini **non siano predestinati da Dio.**

I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, arg. 1

Infatti: **Scriva il Damasceno:** "Bisogna ammettere che Dio **conosce in precedenza** tutte le cose **[prescienza]**, **ma non** tutte le **predestina**. Ed infatti conosce in precedenza tutto quello che è in noi, **ma non lo predetermina**". Ora, esistono in noi meriti e demeriti in quanto siamo, per il libero arbitrio, padroni dei nostri atti. Per conseguenza **ciò che riguarda il merito ed il demerito non è predestinato da Dio**. E così si esclude la predestinazione degli uomini.

*[prescienza=conoscere in precedenza il futuro*

*predestinazione=aiutare l'uomo a raggiungere la vita eterna*

*predeterminazione=destinare a priori qualcuno necessariamente a una meta precisa]*

I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, arg. 2

Tutte le creature, abbiamo detto sopra **[q.22, aa.1,2]**, sono dirette dalla divina provvidenza al loro fine. Ora, delle altre creature non si dice che sono predestinate da Dio. Dunque neppure degli uomini.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, arg. 3

Gli angeli sono capaci di beatitudine, come gli uomini. Ora, gli angeli non hanno bisogno di predestinazione non avendo mai conosciuto miseria; mentre la predestinazione, secondo **S. Agostino**, è "il proposito di prestare soccorso". Dunque gli uomini non sono predestinati.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, arg. 4

I benefici conferiti da Dio agli uomini son rivelati ai santi dallo Spirito Santo, secondo quel detto dell'**Apostolo, 1Corinti 2, 12**: "Noi non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose da Dio a noi donate". Se dunque gli uomini fossero predestinati da Dio, la predestinazione, essendo un beneficio di Dio, sarebbe conosciuta dai predestinati. E questo è evidentemente falso.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **Romani 8, 30** dice: "quelli che ha predestinati li ha anche chiamati".

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 1. RESPONDEO:

A Dio spetta predestinare gli uomini. Tutto, infatti, è sottoposto alla divina provvidenza come si è dimostrato [q.22, a.1]. **Appartiene poi alla provvidenza, come si è visto, indirizzare le cose al fine. E il fine**, a cui le cose sono ordinate da Dio, è **duplice**.

- Uno, che **sorpassa i limiti** e la capacità di ogni natura creata, e tale fine è la vita eterna consistente nella visione di Dio, che trascende la natura di ogni essere creato, come fu già dimostrato [q.12, a.4].

- L'altro fine, invece, è **proporzionato agli esseri creati**; e cioè ogni cosa creata lo può raggiungere con le sue capacità naturali.

Ora, quando (si tratta di un fine) che un essere non può raggiungere con le forze naturali, è necessario che un altro ve lo porti, come la freccia è lanciata verso il bersaglio dall'arciere. Per tal motivo la creatura ragionevole, capace della vita eterna, è, strettamente parlando, condotta e come trasferita in essa da Dio. E il disegno di questo trasferimento preesiste in Dio, come in lui preesiste il piano che dispone tutti gli esseri verso il loro fine, piano che abbiamo detto essere la provvidenza. D'altra parte, l'idea di una cosa da farsi, esistente nella mente del suo autore, è una certa preesistenza in lui della cosa stessa. Perciò **il disegno della predetta trasmissione o trasferimento della creatura ragionevole al fine della vita eterna, si chiama predestinazione**: infatti destinare vuol dire mandare. E così è chiaro che **la predestinazione**, quanto al suo oggetto, è **una parte della provvidenza**.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, ad 1 argumentum

Il **Damasceno** chiama **predeterminazione** il **render necessaria una cosa**; alla maniera degli esseri corporei che son determinati a un solo effetto. Come appare chiaro da quello che aggiunge: **"(Dio) non vuole il male, né costringe alla virtù"**. **Quindi non viene negata la predestinazione.**

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, ad 2 argumentum**

**Le creature irragionevoli** non son capaci di quel fine che oltrepassa le (stesse) capacità della natura umana. Quindi, in linguaggio proprio, **non si possono dire predestinate**, ancorché talora si adoperi abusivamente il termine predestinazione a proposito di qualsiasi altro fine.

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, ad 3 argumentum**

**Gli angeli abbisognano di predestinazione, come gli uomini**, sebbene non si siano mai trovati in una condizione di miseria. Difatti il movimento non si specifica dal punto di partenza, ma dal punto d'arrivo: così poco importa, rispetto all'imbiancatura, che l'oggetto imbiancato prima fosse nero, o giallo o rosso. Ugualmente, poco importa, rispetto alla predestinazione, che uno sia predestinato alla vita eterna dallo stato di miseria o da un altro stato. - Si potrebbe anche rispondere che il conferimento di un bene che supera le facoltà di colui al quale viene concesso, è (sempre) effetto della misericordia, come già vedemmo.

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 1, ad 4 argumentum**

Anche se ad alcuni, per speciale privilegio, viene rivelata la propria predestinazione, non è tuttavia conveniente che sia rivelata a tutti, perché altrimenti quelli che **non sono predestinati (?)**, si darebbero alla **disperazione**; e la **sicurezza dei predestinati [?]** finirebbe col degenerare in **negligenza**.

## **ARTICOLO 2:**

**VIDETUR** che la predestinazione risieda nei predestinati.

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, arg. 1**

Infatti: **L'attività (di un agente) implica la passività (di un paziente)**. Se, dunque, la predestinazione in Dio è all'attivo, bisogna che si trovi al passivo nei predestinati.

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, arg. 2**

**Origene**, commentando le parole di **S. Paolo, Romani 1,4**: **"Colui che è stato predestinato, ecc."**, dice: **"La predestinazione riguarda un soggetto inesistente e la destinazione un soggetto esistente"**. Ma (giustamente) osserva **S. Agostino**: **"Che cos'è la predestinazione se non la destinazione di qualcuno"**. Dunque la predestinazione riguarda soltanto dei soggetti esistenti. E così presuppone qualche cosa nel predestinato.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, arg. 3

**La preparazione** è qualche cosa nel soggetto che viene preparato. Ora, la predestinazione, secondo **S. Agostino**, è "la preparazione dei benefici di Dio". Dunque la predestinazione è qualche cosa nei predestinati.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, arg. 4

Ciò che è temporale non entra nella definizione dell'eterno. Ora, la grazia, che è qualche cosa di temporale, si pone nella definizione della predestinazione, giacché si dice che la predestinazione "è una preparazione della grazia nel presente, e della gloria nel futuro". Dunque la predestinazione non è qualche cosa di eterno. E così non può essere in Dio, ma nei predestinati, perché tutto ciò che è in Dio, è eterno.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice che la predestinazione è "la prescienza dei benefici di Dio". Ora, la prescienza non è nelle cose conosciute, ma in colui che conosce. Dunque neppure la predestinazione è nei predestinati, ma in colui che predestina.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2. RESPONDEO:

La predestinazione non si trova nei predestinati, ma solo in colui che predestina. Si è detto [a.1], infatti, che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, la provvidenza non risiede nelle cose ad essa soggette; ma è **un piano** che si trova nella mente di colui che provvede, come abbiamo visto [q.22, a.1]. L'esecuzione della provvidenza, che si chiama governo, presa in senso passivo, si trova nelle cose governate, e presa in senso attivo, si trova in colui che governa. **È chiaro, dunque che la predestinazione è (soltanto) il disegno concepito dalla mente divina che mira a indirizzare alcuni (?) alla salvezza eterna.** L'esecuzione poi di questo disegno si trova al passivo nei predestinati; ma all'attivo si trova in Dio. E tale esecuzione della predestinazione si ha nella vocazione e nella glorificazione, secondo le parole dell'**Apostolo, Romani 8, 30**: "Quelli che ha predestinati li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati li ha anche glorificati".

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, ad 1 argumentum

**Le azioni materiali e transitive** implicano di suo la passività, come riscaldare e segare; non però **le azioni (immanenti)** che restano nell'operante, come l'**intendere** ed il **volere**, come già dicemmo [q.14, a.2; q.18, a.3, ad 1]. E la predestinazione è una di tali azioni. Quindi essa non risiede nei predestinati. Ma (soltanto) la sua esecuzione, che si riversa sulle creature, pone in esse un qualche effetto.

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, ad 2 argumentum

Destinazione, talora significa il trasferimento concreto di un soggetto verso un termine, e in questo caso la destinazione non riguarda se non quello che esiste. Altre volte destinazione si prende per indicare il trasferimento ideato dalla mente, come quando si dice che noi destiniamo

quello che con la mente fermamente proponiamo. In questo secondo senso si dice nei **Maccabei (66,20)** che "Eleazaro destinò (cioè risolse) di non ammettere mai cose illecite per amore della vita". Intesa così, destinazione può riguardare ciò che non esiste. Tuttavia la predestinazione, in ragione dell'antiorità che implica, può (sempre) riguardare ciò che non esiste in qualsiasi senso si prenda la parola destinazione.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, ad 3 argumentum

Vi è una duplice preparazione. L'una del paziente per ricevere l'azione; e tale preparazione si trova in colui che è preparato. L'altra è la preparazione dell'agente, perché possa agire: questa è nell'agente. Ora, la predestinazione è una preparazione di questa seconda specie, nel senso che un agente di natura intellettuale si dice che si prepara ad agire in quanto concepisce innanzi l'opera che deve essere compiuta. In questo senso Dio si è preparato da tutta l'eternità a predestinare, ideando il disegno di indirizzare alcuni (?) alla salvezza.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 2, ad 4 argumentum

La grazia non entra nella definizione della predestinazione come se ne fosse elemento essenziale: ma perché la predestinazione importa una relazione alla grazia, come di causa all'effetto e di atto all'oggetto. Quindi non ne segue che la predestinazione sia qualche cosa di temporale.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che Dio non riprovi nessuno.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 3, arg. 1

Infatti: Non si può riprovare colui che si ama. Ora, Dio ama tutti gli uomini, come dice la Sacra Scrittura, **Sapienza, 11, 25**: "Ami invero gli esseri tutti e nulla abomini di quanto hai creato". Dunque Dio non riprova nessun uomo.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 3, arg. 2

Se Dio riprovasse qualcuno bisognerebbe (concedere) che tra la riprovazione ed i reprobati ci fosse la stessa relazione che passa tra la predestinazione ed i predestinati. Ora, la predestinazione è causa della salvezza dei predestinati. Dunque la riprovazione sarà la causa della perdizione dei reprobati. Ma questo è falso, poiché, come dice la Scrittura, **Osea 13, 9**: "La tua perdizione viene da te, o Israele; da me viene soltanto il tuo aiuto". Dunque Dio non riprova alcuno.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 3, arg. 3

A nessuno si può imputare ciò che non può evitare. Ma se Dio riprovasse qualcuno, questi non potrebbe evitare la perdizione; perché sta scritto **Siracide 7,14**: "Considera le opere di Dio: come niuno possa raddrizzare ciò che egli disprezzò". Non si potrebbe dunque imputare agli uomini se vanno perduti. E questo è falso. Dunque Dio non riprova alcuno.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 3. SED CONTRA:

Dice la Sacra Scrittura (**Malachia 1, 2, 3**): "Io ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù".

*[2 Vi ho amati, dice il Signore. E voi dite: «Come ci hai amati?». Non era forse Esaù fratello di Giacobbe? - oracolo del Signore - Eppure ho amato Giacobbe 3 e ho odiato Esaù. Ho fatto dei suoi monti un deserto e ho dato la sua eredità agli sciacalli del deserto. 4 Se Edom dicesse: «Siamo stati distrutti, ma ci rialzeremo dalle nostre rovine!», il Signore degli eserciti dichiara: Essi ricostruiranno: ma io demolirò. Saranno chiamati Regione **empia** e Popolo contro cui il Signore è adirato per sempre].*

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 3. RESPONDEO:

Dio riprova alcuni. Infatti abbiamo già detto che la predestinazione è una parte della provvidenza. Si è anche dimostrato che la provvidenza può ragionevolmente permettere qualche deficienza nelle cose ad essa sottoposte. Dunque, siccome gli uomini vengono indirizzati alla vita eterna dalla provvidenza divina, appartiene ad essa il **permettere che alcuni manchino [?] di raggiungere questo fine.** E ciò si dice **riprovare.**

Quindi come la predestinazione è parte della provvidenza relativamente a coloro che da Dio vengono ordinati alla salvezza eterna; così la riprovazione è parte della divina provvidenza rispetto a coloro che non raggiungono tale fine. Quindi la riprovazione non dice soltanto prescienza: ma vi aggiunge concettualmente qualche cosa, come abbiamo già visto per la provvidenza. Difatti, come la **predestinazione include la volontà di conferire la grazia e la gloria,** così la **riprovazione include la volontà di permettere che qualcuno cada nella colpa,** e (la volontà) di **infliggere la pena** della dannazione per il peccato.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 3, ad 1 argumentum

Dio ama tutti gli uomini, anzi ama tutte le creature, in quanto **a tutti gli esseri vuole del bene: non a tutti però vuole ogni bene.** Perciò quando ad alcuni non vuole il bene della vita eterna, si dice che li ha in odio, o che li riprova.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 3, ad 2 argumentum

Quanto al modo di causare, **la riprovazione si comporta altrimenti dalla predestinazione.** La **predestinazione**, infatti, è causa tanto di ciò che è atteso dai predestinati nella vita futura, cioè della **gloria**, quanto di ciò che da essi è percepito nel presente, cioè della **grazia.** La **riprovazione** invece non è causa di ciò che si verifica nella vita presente, cioè della **colpa**; ma solo causa dell'**abbandono da parte di Dio.** È però causa di quel che sarà inflitto nel futuro, cioè della **pena eterna.** Ma la colpa proviene dal libero arbitrio di colui che è riprovato ed abbandonato dalla grazia. E così si avvera il detto del profeta: "La tua perdizione proviene da te, o Israele".

*[Predestinazione >> CAUSA >> Grazia (vita presente)]*

CAUSA >> Vita eterna (vita futura)  
Riprovazione >> PERMETTERE La colpa (vita presente) Ne è causa il libero arbitrio  
CAUSA >> Perdizione futura (vita futura)]

[Possiamo mettere in rilievo il concetto esatto di riprovazione servendoci degli elementi che San Tommaso indica: “Permettere, ossia non impedire, che alcuni manchino di raggiungere la vita eterna”. Tutta l’umanità è elevata all’ordine soprannaturale; ma non tutti gli uomini raggiungono lo scopo di questa elevazione, che è la vita eterna. Dio, di volontà conseguente, non vuole a tutti gli uomini questo bene, ma solo a una parte di essi. E ciò perché si manifesti la defettibilità delle creature, la gratuità assoluta della predestinazione e ci sia una somma maggiore di bene nell’universo, come spesso ripete Tommaso per spiegare l’esistenza del male. Il primo elemento presupposto nella riprovazione, è negativo: non esser eletti alla vita eterna. Questo elemento è incluso nell’elemento positivo: voler permettere che il non eletto cada nella colpa. **Permettere vuol dire non impedire, non significa influire positivamente nella colpa in qualsiasi modo.** La colpa è soltanto la deficienza volontaria di chi la commette **pur potendo non commetterla**; Dio, riprovando, non è causa della colpa. A questa volontà permissiva si aggiunge la volontà di non dare di fatto la grazia efficace della conversione e della perseveranza ai non eletti, per loro colpa caduti nel peccato. Supposto quindi la non elezione e il peccato liberamente commesso e non perdonato perché **il peccatore ama liberamente il suo peccato** e vuol rimanere in esso, la riprovazione include la volontà, non permissiva soltanto, ma formale, di condannare alla pena eterna il **prevaricatore ostinato**. quindi la riprovazione è la provvidenza divina in quanto, a riguardo dei non eletti, riconoscendo il corso della loro vita, vuole non impedire che cadano nella colpa e vi si ostinino, e vuole conseguentemente, per tale colpa, infliggere la pena eterna.]

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 3, ad 3 argumentum

La riprovazione di Dio non riduce affatto le capacità dei reprobati. Quindi, quando si dice che i reprobati non possono ottenere la grazia, si deve intendere non di una impossibilità assoluta, ma di una impossibilità ipotetica. In questo stesso senso abbiamo detto sopra che è necessario che il predestinato si salvi, cioè di necessità ipotetica, la quale non toglie il libero arbitrio. Perciò, **sebbene uno che è riprovato da Dio non possa ottenere la grazia, tuttavia dipende dal suo libero arbitrio che cada in questo o in quel peccato.** Giustamente dunque gli viene imputato a colpa.

### ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che i predestinati non siano eletti da Dio.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dionigi** dice che **Dio diffonde la sua bontà, come il sole spande la sua luce su tutti i corpi, senza scelta.** Ora, la bontà di Dio viene comunicata in modo speciale ad alcuni con la partecipazione della grazia e della gloria. **Dunque Dio senza scelta (o elezione) dà la grazia e la gloria.** E questo è il compito della predestinazione.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 4, arg. 2

L'elezione riguarda cose esistenti. Mentre la predestinazione, che risale all'eternità, concerne anche esseri che non esistono. Dunque alcuni sono **predestinati senza elezione**.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 4, arg. 3

L'elezione indica una certa discriminazione, mentre Dio, al dire di **S. Paolo, 1Timoteo, 2,4** "vuole che tutti gli uomini siano salvati". Dunque la predestinazione, la quale preordina gli uomini alla salvezza, avviene senza elezione.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 1, 4** afferma: "Ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo".

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 4. RESPONDEO:

La predestinazione concettualmente presuppone l'elezione, la quale presuppone l'amore. La ragione di ciò è che la predestinazione, come è stato detto, è parte della provvidenza. La provvidenza, poi, come anche la prudenza, è il piano esistente nell'intelletto che dispone la destinazione di alcuni esseri al fine, come sopra fu detto. Ora, non si comanda la destinazione di un qualche cosa al fine, se non precede la volizione del fine. Per cui **la predestinazione di alcuni alla salvezza eterna presuppone, logicamente, che Dio voglia la loro salvezza**. Ora, questa volontà comprende l'elezione e l'amore. L'amore, in quanto Dio vuole ad essi il bene che è la salvezza eterna, giacché, come abbiamo detto altrove, amare vuol dire volere un bene a qualcuno; **l'elezione, poi, in quanto (Dio) vuole tale bene ad alcuni a preferenza di altri, giacché alcuni li riprova, come sopra si è detto**.

*[Amore >> Elezione >> Predestinazione (Operazione della Provvidenza) >> Salvezza]*

Però l'elezione e l'amore in Dio hanno una disposizione diversa che in noi; perché in noi la volontà amando non crea il bene; ma dal bene che già esiste siamo incitati ad amare. E perciò scegliamo uno per amarlo, e quindi in noi l'elezione precede l'amore. In Dio è tutto il contrario. Infatti la sua volontà, con la quale amando vuole a qualcuno un bene, è causa che questo bene sia posseduto da costui a preferenza di altri. E così è evidente che l'amore è logicamente presupposto all'elezione, e l'elezione alla predestinazione. Per conseguenza **tutti i predestinati sono amati ed eletti**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 4, ad 1 argumentum

Se si considera genericamente l'effusione della bontà divina, **Dio comunica la sua bontà senza elezione**, perché non vi è un essere che non partecipi un qualche cosa della sua bontà, come si è già detto. Ma se si considera il dono di questo o di quel bene in particolare, allora Dio non distribuisce senza elezione, perché dà a certuni dei beni che non dà ad altri. E così nel conferimento della **grazia** e della **gloria** interviene l'**elezione**.[?]

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 4, ad 2 argumentum

Quando la volontà di colui che sceglie è portata a eleggere dal bene preesistente nell'oggetto, allora l'elezione verte necessariamente su cose già esistenti; così avviene nella nostra scelta. Ma in Dio è ben altrimenti, come si è detto. E perciò, osserva **S. Agostino**, "Dio elegge cose non ancora esistenti, eppure chi sceglie non c'è pericolo che sbagli".

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 4, ad 3 argumentum

Come già abbiamo spiegato, Dio vuole che tutti gli uomini si salvino con **volontà antecedente**, che non è volontà assoluta, ma **condizionata**; non già con **volontà conseguente**, che è un **volere in modo assoluto**.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 5, arg. 1

Infatti: Dice **l'Apostolo, Romani 8, 29**: "Quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati". E la Glossa di **S. Ambrogio** commentando le parole: "Avrò misericordia di chiavrò misericordia", dice: "Concederò la mia misericordia a colui che io prevedo che tornerà a me con tutto il cuore". Dunque la previsione dei meriti è la causa della predestinazione.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 5, arg. 2

La predestinazione divina essendo, come dice **S. Agostino**, "un proposito di misericordia", include il divino volere, che **non può essere irragionevole**. Ora, non vi può essere altra ragione della predestinazione all'infuori della **previsione dei meriti**. Dunque essa è la causa della predestinazione.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 5, arg. 3

"In Dio", ci assicura **l'Apostolo, Romani 9, 14** "non c'è ingiustizia". Ora sembra cosa ingiusta dare a esseri uguali cose disuguali. E gli uomini sono precisamente tutti uguali, sia quanto alla natura, sia quanto al peccato originale: la loro disuguaglianza è soltanto rispetto al merito o demerito delle proprie azioni. Perciò Dio non prepara agli uomini un trattamento disuguale, predestinando e riprovando, se non a causa della previsione dei differenti meriti.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 5. SED CONTRA:

Dice **l'Apostolo, A Tito 3, 5**: "Egli ci salvò non per opere di giustizia fatte da noi, ma secondo la sua misericordia". Ora, come ci ha salvati, così aveva predestinato di salvarci. Non è dunque la previsione dei meriti la causa della predestinazione.

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 5. RESPONDEO:

La predestinazione include la volontà, come abbiamo visto; perciò bisogna ricercare la ragione della predestinazione come si ricerca quella della volontà divina. Ma abbiamo detto che non si può assegnare una causa alla divina volontà in quanto atto volitivo; ma le si può assegnare (se si considerano) gli oggetti della volizione, perché Dio può volere una cosa a causa di un'altra. Non c'è stato, dunque, nessuno così pazzo da dire che i meriti sono la causa della divina predestinazione cioè dell'atto del predestinante. La questione è un'altra, vale a dire, se la predestinazione, nei suoi effetti, abbia una causa. E questo è come domandarsi se Dio abbia preordinato di dare gli effetti della predestinazione ad uno in vista dei suoi meriti.

**1) Ci furono, dunque, dei teologi i quali sostenevano che gli effetti della predestinazione per alcuni furono prestabiliti a causa di meriti acquistati in un'altra vita anteriore.** Tale fu l'opinione di Origene, il quale riteneva che le anime umane fossero state create tutte (insieme) dappprincipio, e che secondo la diversità delle loro opere avrebbero sortito uno stato diverso in questo mondo, unite che fossero a dei corpi. **Senonché, tale opinione è esclusa dall'Apostolo, Romani 9, 11-13** che (parlando di Esaù e di Giacobbe) dice: "non essendo ancora nati, e non avendo fatto nulla né di bene né di male non dalle opere, ma dal volere di chi chiama fu detto che il maggiore sarà servo del minore".

**2) Ma ci furono altri i quali opinarono che motivo e causa degli effetti della predestinazione sono i meriti acquistati in questa vita.** I Pelagiani, infatti, sostennero che l'inizio dell'agire meritorio proviene da noi, il compimento da Dio. E così accade che gli effetti della predestinazione siano concessi a uno piuttosto che ad un altro, perché il primo vi ha dato inizio preparandosi, e l'altro, no. - **Ma contro questa opinione stanno le parole dell'Apostolo, 2Corinti 3, 5:** "non siamo in grado di pensare alcunché da noi, come fosse da noi". Ora, non è possibile trovare un principio (operativo) anteriore al pensiero. Quindi non si può affermare che in noi esista quell'inizio che sia causa degli effetti della predestinazione.

**3) Vi furono quindi altri i quali insegnarono, che la causa della predestinazione sono i meriti che seguono l'effetto della predestinazione,** intendendo dire che Dio dà la grazia ad alcuno, ed ha preordinato di dargliela, appunto perché ha previsto che se ne servirà bene. È come se un re donasse ad un soldato un cavallo, sapendo che ne userà a dovere. - Ma costoro evidentemente hanno distinto ciò che viene dalla grazia da ciò che proviene dal libero arbitrio, come se un medesimo effetto non potesse derivare da entrambi. È chiaro infatti che **quanto viene dalla grazia è un effetto della predestinazione: e quindi non può considerarsi come causa della predestinazione, essendo incluso nella predestinazione.** Se dunque qualche altra cosa, da parte nostra, fosse la ragione della predestinazione, questo qualche cosa sarebbe estraneo all'effetto della predestinazione. Ora, non si può distinguere ciò che proviene dal libero arbitrio da ciò che proviene dalla predestinazione, come non si può mai distinguere quello che deriva dalla causa seconda da ciò che deriva dalla causa prima: poiché la provvidenza, come è stato già detto, produce i suoi effetti mediante le operazioni delle cause seconde. **Perciò anche le azioni compiute dal libero arbitrio derivano dalla predestinazione.**

**E allora dobbiamo dire, concludendo, che possiamo considerare l'effetto della predestinazione in due maniere.**

1) Primo, **in particolare.** E sotto questo aspetto, niente impedisce che un effetto non sia causa e ragione di un altro: cioè **l'ultimo [effetto] può essere causa del primo come causa finale; il primo può essere causa del secondo come causa meritoria,** la quale corrisponde a (quel

genere di causalità chiamato) disposizione della materia. Come quando diciamo, p. es., che Dio ha stabilito di dare ad alcuno la gloria a causa dei suoi meriti; e che ha decretato di dargli la grazia perché si meritasse la gloria.

*[Negli esseri composti di materia quando una materia è disposta convenientemente, riceve per influsso della causa efficiente e conserva come effetto di essa una forma proporzionata. La forma nuova non deriva dalla materia ma dalla causa efficiente. Similmente quando un'anima, bene operando, ha acquistato merito, è disposta a ricevere il dono ulteriore della grazia che Dio produce in essa. La grazia non deriva efficientemente dal merito ma da Dio. Il merito rende l'anima degna di averla, ossia convenientemente disposta a riceverla. La causa meritoria si riduce, per analogia, alla causalità materiale.]*

*[Chi muove la volontà divina a predestinare, cioè a proporre l'effetto della predestinazione nel suo complesso, è la bontà divina che è fine ultimo di ogni atto di Dio e, come fine ultimo, è da considerarsi quale principio primo in modo assoluto di ogni effetto creato. Ma la bontà e la volontà in Dio sono una stessa realtà. La predestinazione, dunque, è un atto supremo di divina libertà e liberalità.]*

*[Causa efficiente (scalpello) >> Materia disposta a riceverla (marmo) >> Forma (statua)  
Causa materiale/meritoria Causa finale  
Grazia divina/Predestinazione >> Anima ben operante e meritevole >> Bontà divina]  
Bontà Divina > Primo Motore  
Volontà divina*

2) **In un secondo modo** si può considerare l'effetto della predestinazione, cioè **in generale**. E allora è impossibile che tutti gli effetti della predestinazione, considerati in blocco, abbiano una qualche causa da parte nostra; perché qualsiasi cosa è nell'uomo che lo porti verso la salvezza, è compresa totalmente sotto l'effetto della predestinazione, persino la preparazione alla grazia; e difatti ciò non avviene se non mediante l'aiuto divino, secondo le parole della Scrittura, **Lamentazioni 5,21**: "Convertici, a te, Signore, e ci convertiremo". Invece, considerata così nei suoi effetti, **la predestinazione ha come causa la divina bontà**, alla quale l'effetto totale della predestinazione è ordinato come al suo fine, e dalla quale procede come dal suo primo principio motore.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 5, ad 1 argumentum**

**L'uso previsto della grazia non è la causa della concessione di essa**, altro che nell'ordine della causa finale, come abbiamo spiegato.

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 5, ad 2 argumentum**

**La predestinazione**, considerata in generale, nei suoi effetti, **ha per causa la stessa divina bontà**. Se poi si considera in particolare, un effetto è causa dell'altro, come si è spiegato.

**I<sup>a</sup> q. 23 a. 5, ad 3 argumentum**

Dalla stessa bontà divina si può derivare la ragione della **predestinazione di alcuni e della riprovazione di altri (?)**. Si dice, infatti, che Dio ha creato tutte le cose a motivo della sua bontà, affinché la sua bontà fosse rappresentata in tutti gli esseri. È poi necessario che la divina bontà, la quale in sé è una e semplice, sia rappresentata nelle cose sotto varie forme; perché le cose create non possono raggiungere la divina semplicità. E quindi per la perfezione dell'universo si richiedono vari gradi nelle cose: alcune dovranno occupare un posto elevato nell'universo, ed altre un luogo infimo. E perché si conservi questa multiforme varietà di gradi, **Dio permette che avvengano alcuni mali, in modo che non siano impediti molti beni**, come sopra abbiamo visto.

Perciò, consideriamo ora tutto il genere umano alla stregua dell'universo. Dio volle che tra gli uomini alcuni, da lui **predestinati**, rappresentassero la sua bontà sotto l'aspetto della **misericordia**, e usò ad essi misericordia, e che **altri**, da lui **riprovati**, (rappresentassero la sua bontà) sotto l'aspetto della giustizia, e li sottopose alla **punizione**. Questo è il motivo per cui Dio elegge alcuni, ed altri riprova.

*[Questo va inteso nel senso detto più sopra la riprovazione è, anzitutto, in senso negativo, la non elezione. Ma essa non è causa del peccato che il non predestinato liberamente commette; mentre invece la predestinazione è causa del conferimento della grazia e della perseveranza. La punizione eterna suppone la colpa liberamente commessa e l'ostinazione nella colpa che Dio ha deciso di permettere e di non vincere. La ragione di questa diversità è quella indicata da Tommaso e resta un mistero impenetrabile che deve indurre ad umiltà e a preghiera, come Sant'Agostino dice nelle parole citate. L'esercizio nella divina libertà nell'universo degli spiriti deve essere accettato con infinita umiltà dalle creature le quali sanno con certezza assoluta che esse non potranno perdersi senza la loro diretta e formale responsabilità. Perciò invece di agitarsi nel giudicare l'operato di Dio, è più saggio approfittare del tempo offerto da Dio per provvedere alla propria salvezza.]*

*L'aquila dei beati del sesto cielo nel Paradiso di Dante così riproduce questi pensieri in forma poetica:*

*O predestinazion, quanto remota  
è la radice tua da quelli aspetti  
che la prima cagion non veggion tota!*

*E voi, mortali, tenetevi stretti  
a giudicar: ché noi, che Dio vedemo,  
non conosciamo ancor tutti li eletti;*

*Paradiso, XX, 130-135]*

**L'Apostolo, Romani 9, 22-23** stesso assegnò una tale causa con le seguenti parole: "Dio volendo mostrare l'ira sua", cioè la giustizia vendicativa, "e far riconoscere che egli può, tollerò", cioè permise, "con molta longanimità dei vasi d'ira pronti per la perdizione, anche al fine di manifestare la ricchezza della sua gloria verso i vasi della misericordia, già preparati per la gloria". E in un altro luogo egli afferma **2Timoteo 2,20**: "In una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla; gli uni a uso d'onore, gli altri a uso vile".

Ma il fatto che elegge questi alla gloria e riprova quelli, non ha altra causa che la divina volontà. Perciò S. Agostino dice: "Se non vuoi errare, non voler giudicare perché attiri a sé l'uno e non attiri l'altro". Così pure, nella natura si può trovare la ragione perché Dio, pur nell'uniformità della materia prima, ha creato una parte di essa sotto la forma di fuoco, un'altra sotto la forma di terra; perché cioè vi fosse varietà di specie nella natura. Ma che questa parte di materia prima sia sotto la forma di fuoco e l'altra sotto la forma di terra, dipende esclusivamente dalla divina volontà. Come dipende esclusivamente dalla volontà del muratore che una data pietra sia in questa parte della parete e una seconda da un'altra parte: sebbene la regola dell'arte richieda che alcune pietre siano collocate qua ed altre là.

Né per questo, tuttavia, Dio è ingiusto dal momento che riserva cose disuguali ad esseri non disuguali. Sarebbe contro le norme della giustizia, se l'effetto della predestinazione fosse dato per debito e non per grazia. Ma **quando si tratta di cose che si danno per grazia, ciascuno può dare a suo piacimento a chi vuole**, più o meno, senza pregiudizio della giustizia, purché a nessuno sottragga quello che gli è dovuto. È ciò che dice il padre di famiglia (della parabola evangelica) **Matteo 20, 14-15**: "Prendi il tuo, e vattene. Non mi è permesso di fare quel che voglio?".

## ARTICOLO 6:

### VIDETUR che la predestinazione non sia infallibile.

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** nel commentare le parole dell'**Apocalisse 3, 11**, "tieni saldo quello che hai, affinché nessuno prenda la tua corona", dice: "Un altro non la prenderà, se costui non l'avrà perduta". Si può, dunque, acquistare e perdere la corona, che è effetto della predestinazione. La predestinazione dunque non è infallibile.

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6, arg. 2

Fatta l'ipotesi di una cosa possibile, non segue alcun impossibile. Ora, è possibile che un predestinato, Pietro, pecchi, e subito venga ucciso. In questa ipotesi l'effetto della predestinazione sarebbe frustrato. E la cosa non è impossibile. Perciò la predestinazione non è infallibile.

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6, arg. 3

Ciò che Dio poteva, lo può ancora. Ma Dio poteva non predestinare chi ha predestinato. Dunque ora può non predestinarlo. Dunque la predestinazione non è sicura.

#### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6. SED CONTRA:

Su quel testo paolino, "quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati", la Glossa dice: "La predestinazione è la previsione e la preparazione dei benefici di Dio, per cui son certissimamente salvati coloro che si salvano".

## I<sup>a</sup> q. 23 a. 6. RESPONDEO:

La predestinazione **certissimamente** ed infallibilmente ottiene il suo effetto, **né tuttavia, importa necessità**, in modo cioè che il suo effetto provenga necessariamente. Infatti sopra abbiamo dimostrato che **la predestinazione è una parte della provvidenza [a1]**. Ora, non tutto ciò che è soggetto alla provvidenza è reso necessario; **ma alcune cose accadono in modo contingente**, secondo la natura delle cause prossime, che la divina provvidenza ha posto per produrre tali effetti. **Tuttavia l'ordine della provvidenza è infallibile**, come sopra si è dimostrato [q.22, a.4]. Così, è ugualmente sicuro l'ordine della predestinazione; e nondimeno **non è abolito il libero arbitrio** da cui deriva che l'effetto della predestinazione si produca in modo contingente.

**In proposito bisogna richiamare anche quel che si è detto sopra a riguardo della scienza e della volontà divina, che non tolgono alle cose la loro contingenza, pur essendo esse certissime ed infallibili.**

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6, ad 1 argumentum

In due maniere si può dire che la corona appartenga a qualcuno:

- **Primo**, in virtù della divina **predestinazione**: e in tal senso, nessuno perde la sua corona.
- **Secondo**, gli può appartenere per i **meriti (?)** (acquistati in stato) di grazia: giacché una cosa che abbiamo meritato è in qualche modo nostra. E in questo senso uno può perdere la sua corona per un peccato mortale successivo. Si dice poi che un altro riceve la corona perduta, in quanto prende il posto del primo. Dio, infatti, non permette che alcuni cadano, senza che ne risollevi altri, secondo quel detto di **Giobbe 34 24**: "**Egli infrange molti e innumerevoli, e pone degli altri in luogo loro**". Così, infatti, in luogo degli angeli decaduti furono sostituiti gli uomini; e in luogo dei Giudei, i Gentili. Colui che sarà stato sostituito ad un altro nello stato di grazia, riceverà la corona di chi è caduto, anche per questo, perché nella vita eterna, nella quale ciascuno godrà tanto del bene da lui stesso compiuto quanto del bene compiuto da altri, godrà del bene che l'altro aveva fatto.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6, ad 2 argumentum

Considerata la cosa in se stessa, è possibile che un predestinato muoia in peccato mortale; ma **posto** (come di fatto è) **che sia predestinato**, allora è **impossibile**. Non ne segue perciò che la predestinazione possa fallire.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 6 ad 3 argumentum

**La predestinazione implica la volontà divina**. Quindi, come quando Dio vuole qualche cosa creata, questa cosa è necessaria per supposizione, **in ragione dell'immutabilità della volontà divina** e non in senso assoluto, come abbiamo spiegato; così bisogna dire qui riguardo alla predestinazione. Perciò non si potrà dire che Dio può non predestinare chi ha predestinato, se si prende la proposizione in senso composto; sebbene, parlando assolutamente, **Dio possa predestinare o non predestinare**. Ma con ciò non si intacca la certezza della predestinazione.

## ARTICOLO 7:

**VIDETUR** che **il numero dei predestinati non sia determinato.**

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7, arg. 1

Infatti: **Un numero a cui si può fare un'aggiunta non è determinato.** Ora, al numero dei predestinati, come pare, si può fare delle aggiunte: poiché sta scritto: **"Il Signore Dio nostro aggiunga ancora a questo numero molte migliaia" (Deuteronomio, 1, 11);** "cioè", dice la **Glossa,** **"il numero stabilito da Dio, il quale sa chi sono i suoi"**. Dunque il numero dei predestinati non è fisso.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7, arg. 2

**Non si può assegnare un motivo per cui Dio preordini gli uomini alla salvezza in un determinato numero piuttosto che in un altro. Ma Dio non fa niente senza un motivo. Dunque il numero di coloro che debbono essere salvati non è già stato fissato da Dio.**

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7, arg. 3

Le opere di Dio sono più perfette di quelle della natura. Ora, nelle opere della natura il bene si trova nel maggior numero dei casi, i difetti invece ed il male in un minor numero. **Se dunque il numero degli eletti fosse stabilito da Dio, i salvati dovrebbero essere più di quelli che finiranno dannati.** Ora, dal Vangelo, **Matteo, 7, 13-14** sembra il contrario, infatti si legge: **"larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano"**. Dunque il numero di quelli che devono essere salvati non è stato fissato da Dio.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7. SED CONTRA:

**Dice S. Agostino:** **"Il numero dei predestinati è fissato e non può essere accresciuto né diminuito"**.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7. RESPONDEO:

Il numero dei predestinati è determinato. Alcuni, però, hanno detto che è determinato formalmente ma non materialmente: come se dicessimo che è stabilito che se ne salverà cento, o mille, non però (che saranno salvati) questi o quelli. Ma ciò distrugge l'infallibilità della predestinazione, della quale abbiamo parlato sopra. E perciò **è necessario affermare che il numero dei predestinati è fisso per Dio non solo formalmente, ma anche materialmente.** Ma bisogna osservare che **il numero dei predestinati si dice fisso per Dio non solo a motivo della conoscenza,** perché cioè egli sa quanti si salveranno (poiché in questo senso per Dio è certo anche il numero delle gocce d'acqua e dei granellini di arena che sono nel mare); **ma a motivo di un'elezione e di una determinazione.**[?]

Per capir bene ciò, bisogna ricordarsi che ogni agente tende a fare qualche cosa di definito, come si disse quando si parlò dell'infinito. Ora, **chiunque intende dare al suo lavoro una misura**

determinata, fissa un numero nelle parti essenziali di essa, direttamente richieste alla perfezione del tutto. E non stabilisce di proposito un numero determinato per quegli elementi che non si richiedono come principali, ma solo in vista di altri: ne prenderà invece quei tanti che saranno necessari. P. es., un architetto nella sua mente determina le dimensioni di una casa; ne determina il numero degli ambienti che vi vuol fare, come anche le dimensioni delle mura e del tetto: [?] invece non fissa il numero esatto delle pietre, ma ne prende tante quante ne abbisognano per dare alle mura le dimensioni volute.

Ebbene, così bisogna considerare l'azione di Dio rispetto all'universo, che è la sua opera. Dio ha prestabilito quali proporzioni dovesse avere l'universo, e quale fosse il numero conveniente alle parti essenziali del creato, quelle cioè che in qualche modo sono ordinate alla **perpetuità**; cioè quante sfere, quante stelle, quanti elementi, quante specie di cose. Invece gli individui corruttibili non sono ordinati al bene dell'universo come parti principali, ma vi concorrono come parti secondarie, in quanto per mezzo di essi si conserva la specie. Perciò, sebbene Dio conosca il numero di tutti gli individui, non è prestabilito da Dio proprio di proposito il numero dei buoi, delle zanzare e simili; ma la divina provvidenza ne ha prodotti tanti, quanti ne bastano per la conservazione delle specie.

Ora, fra tutte le creature, in modo principale conferiscono al bene dell'universo le creature ragionevoli, che, in quanto tali, sono incorruttibili; ed in modo anche più speciale quelle (tra esse) che conseguono la beatitudine, perché esse più immediatamente raggiungono l'ultimo fine. **Quindi il numero dei predestinati è rigorosamente definito per Dio, non solo perché conosciuto, ma anche perché voluto come una delle cose più importanti da lui prestabilite.** - Ma non può parlarsi proprio allo stesso modo del numero dei reprob, che sono da Dio preordinati per il bene degli eletti, per i quali tutto coopera al bene. **Quanto poi al numero di tutti i predestinati, quale sia, alcuni hanno detto che si salveranno tanti uomini quanti angeli decadde. Altri, invece, dicono che se ne salveranno tanti, quanti sono gli angeli che perseverarono. Altri, infine, che si salveranno tanti, quanti furono gli angeli decaduti, e in più tanti altri, quanti furono gli angeli creati. Ma è meglio dire che "soltanto a Dio è noto il numero degli eletti da collocarsi nella felicità suprema".**

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7, ad 1 argumentum

Questo testo della Scrittura va inteso di coloro che Dio ha prestabilito **per il conferimento della grazia nel tempo presente** [?]. Il numero di costoro, infatti, può crescere o diminuire, ma non il numero dei predestinati.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7, ad 2 argumentum

La quantità di una parte trova la sua ragione nella proporzione che essa ha col tutto. E così c'è un motivo per cui Dio creò tante stelle, tante specie di cose, e predestinò tanti uomini, ed è (precisamente) la proporzione di queste parti principali con la perfezione dell'universo.

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 7, ad 3 argumentum

Un bene proporzionato alla comune condizione della natura si trova nel maggior numero dei casi; e la deficienza di un tale bene è un'eccezione. Ma il bene che è al di sopra della comune condizione della natura si trova in un numero ristretto; mentre la deficienza di esso si riscontra in un grande numero di casi. Così è chiaro che son di più gli uomini i quali hanno una cognizione sufficiente per regolare le funzioni ordinarie della vita, e in numero assai ridotto quelli che ne sono privi, e che chiamiamo idioti o scemi: ma sono pochissimi, in confronto agli altri, quelli che arrivano ad avere una cognizione profonda dei problemi del pensiero. Siccome, dunque, la beatitudine eterna, consistente nella visione di Dio, supera la comune condizione della natura, specialmente privata com'è della grazia per la corruzione (prodotta) dal peccato originale, sono pochi quelli che si salvano. E proprio in questo si mostra in modo specialissimo la misericordia di Dio, che innalza alcuni a quella salvezza, che la maggioranza (degli uomini) non raggiunge [?], seguendo il corso ordinario e l'inclinazione della natura.

## **ARTICOLO 8:**

**VIDETUR** che la predestinazione non possa essere aiutata dalle preghiere dei santi.

### **I<sup>a</sup> q. 23 a. 8, arg. 1**

Niente di eterno è preceduto da qualche cosa di temporaneo; e per conseguenza ciò che è temporaneo non può essere di aiuto a quello che è eterno. Ora, la predestinazione è eterna. Quindi, siccome le preghiere dei santi si svolgono nel tempo, non possono essere di giovamento alla predestinazione di qualcuno. Dunque la predestinazione non può essere facilitata dalle preghiere dei santi.

### **I<sup>a</sup> q. 23 a. 8, arg. 2**

Come nessuno ha bisogno di consiglio, se non per deficienza di cognizione, così nessuno ha bisogno di aiuto se non per mancanza di forza. Ora, né l'una né l'altra cosa si può attribuire a Dio nell'atto di predestinare; infatti **S. Paolo, Romani, 11, 34** dice: "Chi aiutò lo Spirito del Signore? O chi fu suo consigliere?". Dunque la predestinazione non è aiutata dalle preghiere dei santi.

### **I<sup>a</sup> q. 23 a. 8, arg. 3**

Essere aiutato ed essere impedito sono sullo stesso piano. Ora, la predestinazione non può essere impedita da alcuno. Dunque non può essere nemmeno aiutata.

### **I<sup>a</sup> q. 23 a. 8. SED CONTRA:**

Dice la Scrittura, **Genesi, 25, 21** "Isacco pregò Dio per Rebecca sua moglie e (il Signore) dette a Rebecca di concepire". Ora, da quel concepimento nacque Giacobbe, il quale fu predestinato. D'altra parte, tale predestinazione non si sarebbe avverata se Giacobbe non fosse nato. Dunque la predestinazione si giova delle preghiere dei santi.

### **I<sup>a</sup> q. 23 a. 8. RESPONDEO:**

Su questo problema vi furono diversi errori:

1) Alcuni considerando l'infallibilità della predestinazione divina, hanno affermato che **le preghiere sono superflue**, e così pure qualunque altra cosa fatta per conseguire la salvezza eterna, perché sia che si facciano o che si tralascino, i predestinati la conseguono ed i reprobri non la conseguono. - Ma contro questa opinione stanno tutti gli ammonimenti della Sacra Scrittura, gli incitamenti alla preghiera ed alle opere buone.

2) Altri hanno sostenuto che **con la preghiera si può mutare la divina predestinazione**. E questa si dice che fosse l'opinione degli Egiziani, i quali ritenevano che con sacrifici e preghiere si potessero impedire le disposizioni divine, che essi chiamavano fato. - Ma anche questa opinione è in contrasto con la Sacra Scrittura, **1Samuele, 15, 29**. Infatti si legge: "Il trionfatore di Israele non perdonerà e non si pentirà". E S. Paolo, **Romani, 11, 29** afferma: "I doni e la vocazione di Dio non sono cose che soggiacciono a pentimento".

E quindi dobbiamo ragionare diversamente, perché nella predestinazione ci sono da considerare due elementi: il **disegno divino**, ed il suo **effetto**.

A) Quanto, dunque, al primo elemento, in nessuna maniera la predestinazione può ricevere aiuto dalle preghiere dei santi: perché non potrà mai avvenire che uno sia predestinato per le preghiere dei santi.

B) Quanto, poi, al secondo elemento, si può dire che la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi e dalle altre opere buone; perché la provvidenza, di cui la predestinazione è una parte, non elimina **le cause seconde**, ma dispone gli effetti in maniera che anche l'ordine delle cause seconde sia compreso sotto di essa. Quindi come è stato provveduto agli effetti naturali preordinando ad essi anche le rispettive cause naturali, senza le quali tali effetti non sarebbero prodotti; così è stata predestinata da Dio la salvezza di uno, in maniera che entro l'ordine della predestinazione viene compreso anche tutto ciò che porta l'uomo alla salvezza, sia le sue proprie preghiere come quelle degli altri, sia le opere buone, sia qualunque altra cosa del genere, senza le quali nessuno può conseguire la salvezza. Quindi i predestinati devono sforzarsi di agire e di pregar bene, perché con questi mezzi l'effetto della predestinazione si compie con certezza.[?] Per questo sta scritto, **2Pietro, 1, 10**: "Studiatevi sempre più di rendere certa la vostra vocazione ed elezione per mezzo delle buone opere".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 8, ad 1 argumentum

Questa ragione vale a dimostrare che la predestinazione non si giova delle preghiere dei santi **relativamente al disegno divino** (della predestinazione).

### I<sup>a</sup> q. 23 a. 8, ad 2 argumentum

In due sensi si dice che uno è aiutato da un altro. Primo, in quanto riceve da esso la forza: essere aiutato così è proprio di chi è debole, e quindi non si può prestare a Dio (un tale aiuto). In questo senso vanno intese le parole: "Chi aiutò lo Spirito del Signore?". Secondo, si dice che uno è aiutato da un altro, quando si serve di lui per compiere l'opera propria, come un padrone usa del suo servitore. Ora, Dio è aiutato da noi in questo modo, in quanto noi

eseguiamo i suoi ordini, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 3, 9**: "Noi siamo cooperatori di Dio". E ciò non è per difetto della potenza divina, ma perché Dio usa delle cause intermedie per conservare nelle cose la bellezza dell'ordine e anche per comunicare alle creature la **dignità di cause**.

I<sup>a</sup> q. 23 a. 8, ad 3 argumentum

Le cause seconde non possono sottrarsi all'ordinamento della causa prima universale, come si è detto sopra: esse l'eseguono. E perciò la predestinazione può essere aiutata[?], ma non impedita dalle creature.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [Il libro della vita](#)

Prima parte - Questione 24

PROEMIO

Ed ora veniamo a trattare del libro della vita. In proposito si pongono tre quesiti:

- [1. Che cosa sia il libro della vita;](#)
- [2. Di quale vita sia libro;](#)
- [3. Se qualcuno possa essere cancellato dal libro della vita.](#)

**ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che il **libro della vita** non sia la stessa cosa della **predestinazione**.

I<sup>a</sup> q. 20 a. 1, arg. 1

Infatti: Nella Scrittura, **Siracide, 24, 32** si legge: "Tutte queste cose sono il libro della vita"; "cioè", commenta la **Glossa**, "il nuovo e il vecchio Testamento". Ora, ciò non è la predestinazione. Dunque il libro della vita non si identifica con la predestinazione.

I<sup>a</sup> q. 24a. 1, arg. 2

**S. Agostino** dice che il libro della vita "è una certa forza divina, che farà tornare in mente ad ognuno tutte le proprie opere buone e cattive". Ora, la forza divina non pare che si riallacci alla predestinazione, ma piuttosto all'attributo della potenza. Dunque il libro della vita non è la medesima cosa della predestinazione.

I<sup>a</sup> q. 24 a. 1, arg. 3

Alla predestinazione si oppone la riprovazione. Se dunque il libro della vita fosse la predestinazione, dovrebbe esserci anche il **libro della morte**.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 1. SED CONTRA:

**La Glossa**, commentando il seguente versetto dei **Salmi, 68, 29**, "siano cancellati dal libro dei viventi", afferma: "Questo libro è la **conoscenza di Dio**, per la quale egli ha **predestinato** alla vita quelli che ha **preconosciuto**".

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 1. RESPONDEO:

Si parla in **senso metaforico** del libro della vita in Dio, per un'analogia desunta dalle cose umane. C'è l'uso tra gli uomini di iscrivere in un libro coloro che sono eletti a qualche ufficio, come i soldati o i consiglieri che una volta erano chiamati Padri coscritti. Ora, appare chiaro da quel che abbiamo già detto, che tutti i predestinati sono eletti da Dio ad avere la vita eterna. Dunque l'iscrizione dei predestinati si chiama libro della vita.

D'altra parte si dice, con una metafora, che è scritto nella mente di qualcuno ciò che egli tiene **fisso nella memoria**; così, p. es., quando si dice nei Proverbi: "Non dimenticare il mio insegnamento e il tuo cuore custodisca i miei precetti", poco dopo si aggiunge: "**Scrivili sulle tavole del tuo cuore**" (**Proverbi, 3, 3**). Del resto si scrivono le cose sui libri per venire in aiuto della memoria. Perciò la conoscenza stessa di Dio, con la quale egli ricorda fermamente di aver destinato certuni alla vita eterna, si chiama libro della vita. Come le parole scritte in un libro sono un segno di quanto deve essere effettuato, così la conoscenza divina è per Dio un segno che sta a indicare coloro i quali devono essere condotti alla vita eterna; proprio come dice S. Paolo: "Il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo sigillo: Il Signore conosce i suoi".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 1, ad 1 argumentum

(L'espressione) **il libro della vita si può prendere in due sensi**.

- **Primo**, per designare l'iscrizione di coloro che sono eletti alla vita: ed ora parliamo in tal senso del libro della vita.

- **Secondo**, si può dire libro della vita la trascrizione delle cose che conducono alla vita. E anche questo in due sensi.

+ **O delle cose che bisogna fare**: e così possiamo chiamare libro della vita il Nuovo ed il Vecchio Testamento.

+ **O delle cose che già furono compiute**: e allora possiamo chiamare libro della vita quella forza divina, che farà tornare in mente a ciascuno i propri atti.

Così si può chiamare libro della milizia sia quello in cui sono iscritti coloro che sono scelti per il servizio militare, sia quello in cui si insegna l'arte militare, sia quello in cui si narrano le gesta militari.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 1, ad 2 argumentum

È sciolta così anche la seconda difficoltà.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 1, ad 3 argumentum

Non c'è l'uso di iscrivere gli scartati, ma solo gli eletti. Perciò alla riprovazione non corrisponde il libro della morte, come alla predestinazione il libro della vita.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 1, ad 4 argumentum

Il libro della vita differisce dalla predestinazione concettualmente, perché vi aggiunge **l'idea di conoscenza**, come appare anche dalla Glossa riportata.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che il libro della vita non riguardi soltanto la vita gloriosa dei predestinati.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2, arg. 1

Infatti: Il libro della vita è la **conoscenza della vita**. Ora, Dio mediante la sua vita conosce ogni altra vita. Dunque il libro della vita concerne la vita divina, e non soltanto la vita dei predestinati.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2, arg. 2

La vita della gloria viene da Dio come la vita naturale. Se dunque la conoscenza della vita gloriosa si chiama libro della vita, dovrà chiamarsi libro della vita anche la **conoscenza della vita naturale**.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2, arg. 3

Sono eletti alla grazia alcuni che pure non sono eletti alla vita della gloria, come appare chiaro da ciò che è scritto nel **Vangelo, Giovanni, 6, 71**: "Non ho forse scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo". Ora, il libro della vita è, come abbiamo detto, l'iscrizione divina degli eletti. Dunque riguarda anche la vita della grazia.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2. SED CONTRA:

Il libro della vita è la conoscenza della **predestinazione**, come abbiamo già detto. Ora, la predestinazione **non riguarda la vita della grazia** se non in quanto è ordinata alla gloria:

giacché non sono predestinati quelli che hanno la grazia e non giungono alla gloria. Il libro della vita dunque riguarda soltanto la gloria.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, il libro di vita importa una certa iscrizione e conoscenza di coloro che sono **eletti alla vita**. Ora, uno ha bisogno di essere eletto per ciò che non gli compete secondo la sua natura. E la funzione per la quale viene eletto ha ragione di fine: infatti un soldato non è arruolato o iscritto per portare le armi, ma per combattere; poiché questo è appunto l'ufficio al quale è ordinata la milizia. Ora, **il fine che trascende la natura è la vita della gloria**, come sopra si è detto. **Perciò, a rigore, il libro della vita riguarda la vita della gloria.**

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2, ad 1 argumentum

La vita divina, anche in quanto è vita gloriosa, è naturale per Dio. Quindi riguardo a lui non vi è elezione, e per conseguenza neppure un libro della vita. Noi, infatti, non diciamo che un uomo è eletto ad avere i sensi, o a qualche cosa connessa con la sua natura.

#### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2, ad 2 argumentum

Questo chiarisce anche la soluzione della seconda difficoltà. Infatti **non si dà elezione, né libro della vita per ciò che riguarda l'esistenza naturale.**

#### I<sup>a</sup> q. 24 a. 2, ad 3 argumentum

La vita della grazia non ha ragione di **fine**, ma di **mezzo** al fine. Quindi alla vita della grazia uno non si dice eletto se non in quanto **la vita della grazia è ordinata alla gloria**. E per questo motivo coloro che hanno la grazia e non raggiungono la gloria, **non si dicono eletti semplicemente, ma solo sotto un certo aspetto**.<sup>[?]</sup> Così pure non si dicono senz'altro iscritti nel libro della vita, ma solo in qualche modo, in quanto cioè nel disegno e nella conoscenza di Dio è stabilito che essi abbiano un certo ordine alla vita eterna, in forza della partecipazione alla grazia.

### ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che nessuno possa essere cancellato dal libro della vita.

#### I<sup>a</sup> q. 24 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice che **"la prescienza di Dio, la quale non può fallire, è il libro della vita"**. Ora, alla previsione di Dio, come anche alla predestinazione, niente può essere sottratto. Dunque neanche dal libro della vita uno può essere cancellato.

#### I<sup>a</sup> q. 24 a. 3, arg. 2

Ciò che si trova in un soggetto segue il modo di essere di quest'ultimo. Ora, il libro della vita è qualche cosa di eterno e di immutabile. Dunque tutto ciò che è in esso, non vi si trova temporalmente, ma in maniera immutabile e indelebile.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 3, arg. 3

Cancellare è il contrario di scrivere. Ora, nessuno può essere iscritto nuovamente nel libro della vita. Dunque non può esserne neppure cancellato.

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 68, 29**: "Siano cancellati dal libro dei viventi".

### I<sup>a</sup> q. 24 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni sostengono che dal libro della vita nessuno può essere veramente cancellato: ma si usa dire che uno è cancellato secondo l'opinione degli uomini. Nella Sacra Scrittura, infatti comunemente si dice che una cosa accade quando viene ad essere conosciuta. E secondo questo modo di parlare, si afferma che alcuni sono iscritti nel libro della vita, in quanto gli uomini credono che vi siano iscritti, a motivo dello stato di grazia che al presente scorgono in essi. E quando si vede, in questo mondo o nell'altro, che son decaduti dallo stato di grazia, allora si dice che ne sono cancellati. Tale cancellamento è spiegato così anche nella Glossa alle parole del **Salmo, 68, 29**: "Siano cancellati dal libro dei viventi".

Ma siccome tra i premi dei giusti vien posto anche quello di non essere cancellato dal libro della vita, secondo il detto **dell'Apocalisse, 3, 5** "Chi vince sarà dunque vestito di bianche vesti e non cancellerò il suo nome dal libro della vita"; e le promesse fatte ai santi non esistono soltanto nell'opinione degli uomini; perciò si può dire che essere cancellato, o non essere cancellato dal libro della vita, non va riferito soltanto all'opinione degli uomini, ma anche alla realtà. Il libro della vita, infatti, è l'iscrizione degli esseri destinati alla vita eterna.

Ora, uno può essere ordinato alla vita eterna in due maniere:

- cioè, in forza d'una **predestinazione divina**, e questo ordinamento non può mancare;
- e in forza della grazia. Difatti chiunque ha la grazia di suo è degno della vita eterna. Ma questa connessione talora fallisce: perché alcuni, pur essendo ordinati, a motivo della grazia ricevuta, a possedere la vita eterna, tuttavia non la raggiungono per il peccato mortale. Quelli, perciò, che sono ordinati ad avere la vita eterna in forza della divina predestinazione, sono iscritti senz'altro nel libro della vita: perché vi sono iscritti come persone che avranno la vita eterna in se stessa. E questi non saranno mai cancellati dal libro della vita. Ma quelli che sono ordinati a possedere la vita eterna, non per divina predestinazione, ma solo in forza della grazia, non si dicono senz'altro iscritti nel libro della vita, ma solo in certo senso: perché iscritti come chiamati ad avere la vita eterna, non in se stessa, ma nella sua causa. E **questi ultimi possono essere cancellati dal libro della vita**: non nel senso che tale cancellatura si riferisca alla conoscenza di Dio, come se Dio prima conosca qualche cosa e poi non la conosca più; ma

relativamente alla cosa conosciuta, vale a dire perché Dio sa che uno prima era ordinato alla vita eterna e poi non lo sarà più, per aver perso la grazia.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> q. 24 a. 3, ad 1 argumentum**

La cancellatura (che si può verificare) nel libro della vita non va riferita alla **prescienza** (divina), come se in Dio avvenisse un mutamento; ma alle persone preconosciute, le quali possono cambiare, come si è spiegato.

#### **I<sup>a</sup> q. 24 a. 3, ad 2 argumentum**

Sebbene le cose esistano in Dio in maniera immutabile, in se stesse sono mutevoli. E a questa mutabilità si riferisce l'essere cancellati dal libro della vita.

#### **I<sup>a</sup> q. 24 a. 3, ad 3 argumentum**

Come si dice che uno è cancellato dal libro della vita, così si può dire che vi è nuovamente iscritto: o secondo **l'opinione degli uomini, o in quanto comincia**, per la grazia, **ad avere nuovamente ordine alla vita eterna**. Tutto ciò cade sotto la conoscenza divina, ma non come cosa nuova.