

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

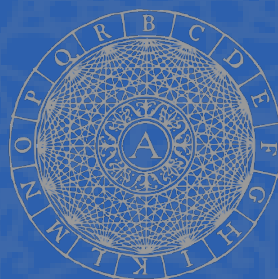
LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

THEMATIC ISSUE 13, 2025

PRAEDESTINATIO

edited by
Massimiliano Lenzi



ILIESI
CNR

LEXICON PHILOSOPHICUM

INTERNATIONAL JOURNAL FOR THE HISTORY OF TEXTS AND IDEAS

A peer-reviewed online resource, published by the Istituto per il
Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra, Enrico Pasini

JOURNAL MANAGER: Pietro Restaneo

ASSOCIATE EDITORS: Claudio Buccolini, Simone Guidi, Massimiliano
Lenzi, Cristina Marras, Chiara Rover, Michela Tardella, Francesco Verde

PRODUCTION MANAGER: Maria Cristina Dalfino

EDITORIAL ASSISTANT: Pamela Barletta

GRAPHIC DESIGN: Simone Guidi, Simona Lampidecchia

SCIENTIFIC ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Arianna Ciula
(London), Mário Santiago de Carvalho (Coimbra), François Duchesneau
(Montréal), Daniel Garber (Princeton), Susana Gómez López (Madrid),
Norbert Hinske (Trier), Inna Kupreeva (Edinburgh), Mogens Lærke
(Oxford), Irmgard Männlein-Robert (Tübingen), Christia Mercer
(New York), Massimo Mugnai (Pisa), Paola Rumore (Torino), David
Sedley (Cambridge), Lisa Shapiro (Montréal), Justin Smith-Ruij
(Paris), Franco Trabattoni (Milano), Charles Wolfe (Toulouse)

FORMER MEMBERS: Tullio Gregory[†], Marcelo Dascal[†],
Elisa Germana Ernst[†], Hans Poser[†]

WISE-PERSONS' COMMITTEE: Antonio Clericuzio (Rome),
Antonella Del Prete (Turin), Roberto Palaia (Rome)

CORRESPONDING EDITORS: Giuseppe Bianco (Venezia), Andreas Blank
(Klagenfurt), Maria Vittoria Comacchi (Venezia), Andrea Costa (Paris),
Clelia Cialesi (Leuven), Silvia Alejandra Manzo (Buenos Aires), Lucia
Oliveri (Münster), Nicola Polloni (Messina), Ryoji Sugawara (Roma)

Lexicon Philosophicum, via C. Fea, 2 - 00161 Rome, Italy
lexicon@iliesi.cnr.it / www.lexicon.cnr.it

The individual contributions to Lexicon Philosophicum
are licensed under a Creative Commons General Public
License 'Attribution, Share-Alike' (CC BY-SA).

© CNR-ILIESI retains the copyright on the collection, for the single issues
as well as for the Journal as a whole, in both print and digital editions.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della
Stampa del Tribunale Civile di Roma
Direttore responsabile: Antonio Lamarra

LEXICON PHILOSOPHICUM



LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

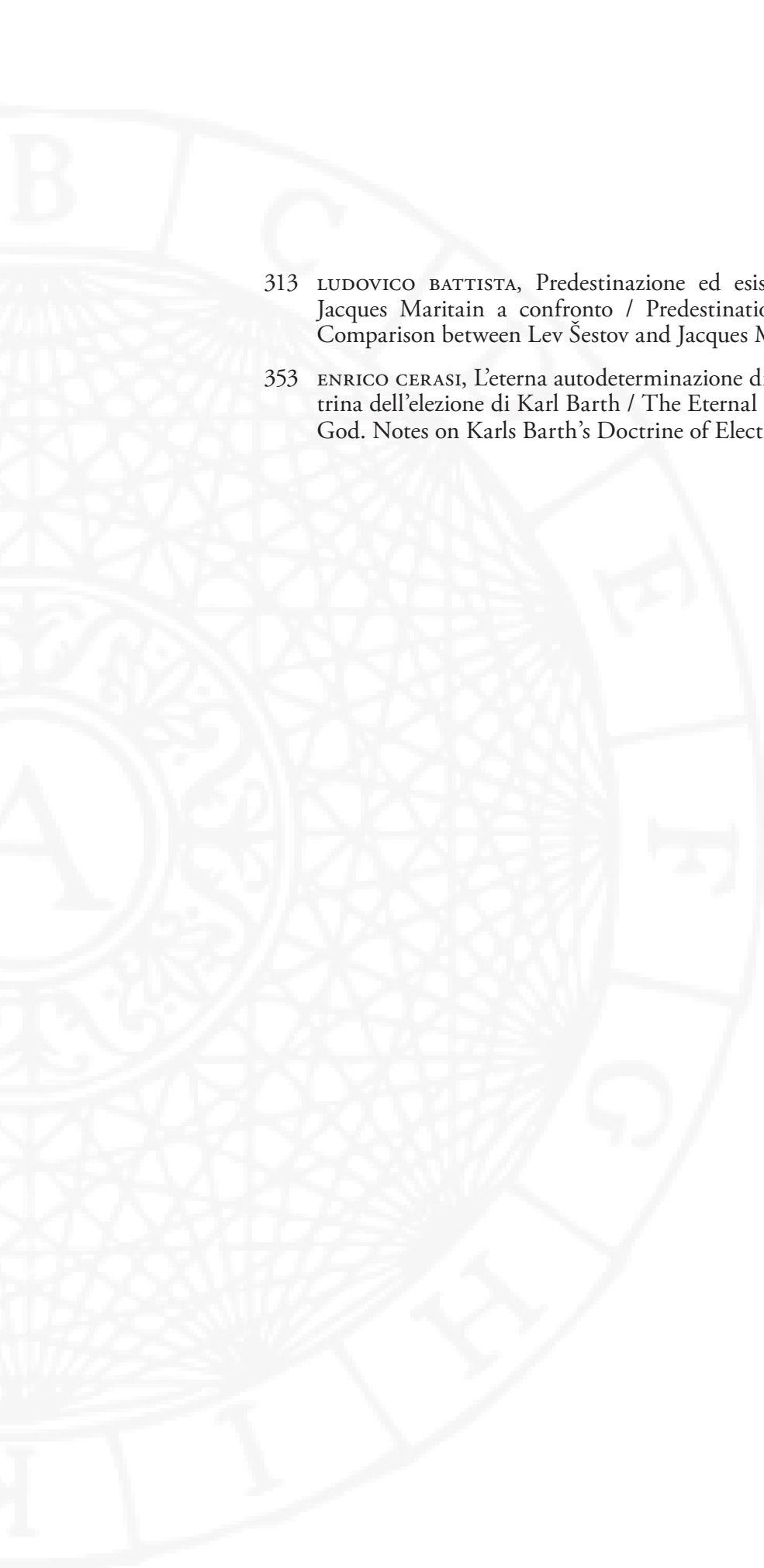
Thematic Issue 13, 2025

Thematic Issue 13, 2025

PRAEDESTINATIO

CONTENTS

- 1 MASSIMILIANO LENZI, *Praedestinatio*. Presentazione
- 7 ALDO MAGRIS, Gli esordi dell'idea di predestinazione / The Beginnings of the Idea of Predestination
- 31 GAETANO LETTIERI, L'apocalisse della predestinazione. Il mistero dell'elezione gratuita in Agostino tra Paolo e Giovanni / The Apocalypse of Predestination. The Mystery of Augustine's Divine Election between Paul and John
- 87 ERNESTO SERGIO MAINOLDI, Il dibattito sulla predestinazione in età carolingia. Uno scavo dei paradigmi e delle trame genealogiche / The Carolingian Debate on Predestination. An Excavation of Paradigms and Genealogical Threads
- 139 PASQUALE PORRO, Dalla parte di Giacobbe. Predestinazione, prescienza e provvidenza in Tommaso d'Aquino / On Jacob's Side: Predestination, Foreknowledge, and Providence in Thomas Aquinas
- 167 LUIGI CAMPI, Grace and Predestination in the Early Wyclif. The Emergence of Soteriological Views in the *De scientia Dei* and Other Writings Composed around the Time of His *Inceptio* in Theology
- 213 UELI ZAHND, Predestination, 1517-1543. The Debates between Erasmus, Luther, Melancthon, and Calvin
- 263 JOÃO REBALDE, Luis de Molina's Doctrine of Predestination and the Controversy with the Dominicans of Salamanca in the Second Half of the 16th Century
- 279 SIMON ICARD, La prédestination selon Jansénius / Predestination according to Jansenius
- 299 PIETRO RESTANELO, In the Absence of God's Plan. Fedorov, Bulgakov and the Eschatological Problem of Modernity

- 
- 313 LUDOVICO BATTISTA, Predestinazione ed esistenza. Lev Šestov e Jacques Maritain a confronto / Predestination and Existence. A Comparison between Lev Šestov and Jacques Maritain
- 353 ENRICO CERASI, L'eterna autodeterminazione di Dio. Note sulla dottrina dell'elezione di Karl Barth / The Eternal Self-determination of God. Notes on Karls Barth's Doctrine of Election

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MASSIMILIANO LENZI

Praedestinatio. Presentazione

Nella tradizione teologica cristiana, su cui prevalentemente insistono i saggi raccolti in questo numero tematico di *Lexicon Philosophicum*, la “predestinazione” – alla lettera “destinazione anticipata”¹ – è il disegno concepito da Dio per condurre infallibilmente la creatura razionale al fine ultimo della salvezza. Poiché però la salvezza consiste nella comunione con Dio e la sua realizzazione – che comporta un’autentica deificazione – supera le capacità della natura creaturale, l’essere umano può raggiungere la salvezza solo se Dio lo consente e, soprattutto, ve lo conduce (al modo, dirà significativamente Tommaso d’Aquino, di una freccia scagliata a bersaglio).² Inoltre, poiché questo consenso dipende da una libera e incondizionata scelta della grazia divina (che è lo strumento con cui Dio ha pianificato di salvare la creatura), da una parte la salvezza si rivela del tutto indebita e gratuita, evento umanamente indisponibile che sfida l’effettiva capacità dell’essere umano di essere arbitro del proprio destino; dall’altra Dio non deve giustificare a nessuno una scelta che, implicando a rigore sempre anche un rifiuto, appare almeno a prima vista drammaticamente divisiva – e su questo si rimanda al contributo ‘genetico’ di G. Lettieri (“L’apocalisse della predestinazione. Il mistero dell’elezione gratuita in Agostino tra Paolo e Giovanni”).

Davvero temibile allora è la predestinazione – “la prédestination fait peur”³ –, perché rivela l’autentica natura religiosa, e quindi meta-razionale e anti-liberale, del messaggio cristiano di salvezza, introducendo un modello estatico-carismatico di ‘libertà’ in linea di principio estraneo a qualsiasi ideale etico e culturale di stampo umanistico e intellettualistico. Per questo, nonostante la sua matrice evangelica (che il lettore troverà qui ricondotta non solo a Paolo, ma anche a Giovanni, sullo sfondo più generale dell’apocalittica giudaica), la predestinazione è stata costantemente e ambigualmente reinterpretata, depotenziata e neutralizzata ma mai veramente sconfessata, perché espressione, per quanto tragica, del nucleo profondo e insopprimibile del cristianesimo.

1. “‘Prädestination’ heißt wörtlich ‘Vorherbestimmung’” (Pesch 1989²: 145). Ma cfr. già Tommaso d’Aquino 1953: 1, lect. 3, n. 43: “[...] nomen praedestinationis a destinatione sumitur. Dicitur enim praedestinatus quasi ante destinatus”.

2. “Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum” (Tommaso d’Aquino 1888: q. 23, a. 1, resp.).

3. Paluch 2004: 17.



I saggi di questa raccolta, pur muovendosi in modo autonomo e privilegiando una ricostruzione di carattere prevalentemente storico, ruotano tutti intorno a questo “temibile chiaro-scuro”⁴ e ai diversi e sempre precari tentativi di risolverlo e risignificarlo. Ne emerge, mi sembra, un quadro storico-critico capace di restituire alla questione della predestinazione dignità non solo archeologica ma anche speculativa, e questo nonostante la parzialità di una raccolta in cui evidentemente avrebbero potuto e forse dovuto trovare spazio molti altri autori e problemi. D'altra parte, nel progettare questo numero tematico, l'idea è stata proprio quella di ripercorrere la storia di una dottrina (e, almeno in parte, delle sue controversie), ricostruendola in alcuni dei momenti e delle figure più significativi, ma soprattutto analizzandola nella varietà delle sue assunzioni e delle sue implicazioni teoriche e concettuali, nella convinzione, almeno di chi scrive,⁵ che l'antropocentrismo cristiano nasconde in realtà un teocentrismo con tutte le conseguenze teo-logiche ma anche e soprattutto metafisiche e morali che questo ha comportato e comporta.

Le scelte fatte (gli autori sono stati tutti invitati) riflettono (al netto naturalmente delle contingenze) questo proposito e questo convincimento, pur trovando qui una declinazione assolutamente irriducibile e plurale. La speranza è che questi contributi sollecitino il lettore a riflettere sulla portata storicamente decisiva di una dottrina che, va ribadito, lungi dall'essere un tratto scomodo e marginale della tradizione teologica cristiana, ne costituisce piuttosto un asse fondamentale e, come tale, un autentico principio di intelligibilità.

Limitando al solo dilemma della grazia e del libero arbitrio l'insieme ben più ampio delle questioni che il lettore troverà affrontate nei contributi seguenti, ne enucleo qui, ancorché in modo del tutto cursorio, le tendenze teoriche prevalenti sia dal punto di vista storico che critico.

La prima, costituita da una lettura sostanzialmente sinergistica del rapporto tra grazia e libero arbitrio, si basa sul presupposto origeniano – ma anche, come ricorda E. Cerasi (“L'eterna autodeterminazione di Dio. Note sulla dottrina dell'elezione di Karl Barth”), kantiano – che vero fondamento della religione cristiana è la libertà della volontà umana, e quindi la capacità (e la responsabilità) che l'essere umano ha di adeguarsi moralmente alla volontà divina. Storicamente maggioritaria, questa tendenza diciamo umanistica, perché incline ad attribuire alle capacità naturali dell'essere umano un ruolo determinante nella decisione del suo destino, è testimoniata in questo volume da un ampio arco di pensatori che va dai rappresentanti di alcuni gruppi giudaici (A. Magris, “Gli esordi dell'idea di predestinazione”) fino a Maritain (L. Battista, “Predestinazione ed esistenza. Lev Šestov e Jacques Maritain a confronto”), passando, tra gli altri, per Origene (E. S. Mainoldi, “Il dibattito sulla predestinazione in età carolingia. Uno scavo dei paradigmi e delle trame genealogiche”), per il giovane Agostino (Lettieri) e Giovanni Scoto (Mainoldi), per Erasmo e Melantone (U. Zahnd, “Predestinazione, 1517-1543. I dibattiti tra Erasmo, Lutero, Melantone e Calvino”), per Molina (J. Rebalde, “Luis

4. *Ibid.*

5. Cfr. Lenzi 2025.

de Molina's Doctrine of Predestination and the Controversy with the Dominicans of Salamanca in the Second Half of the 16th Century", e S. Icard, "La prédestination selon Jansénius") e per Bulgakov (P. Restaneo, "In the Absence of God's Plan. Fedorov, Bulgakov and the Eschatological Problem of Modernity"), ma anche – e la cosa potrà forse sorprendere qualcuno – per Wyclif (L. Campi, "Grace and Predestination in the Early Wyclif. The Emergence of Soteriological Views in the *De scientia Dei* and Other Writings Composed around the Time of His *Inceptio* in Theology"). In tutti, seppure in ciascuno a suo modo (e forse il caso più eclatante è qui quello di Origene, con la sua interpretazione apocatastatica del sinergismo e della predestinazione), prevale il tentativo di disattivare le micce del determinismo teologico, insistendo su un'idea forte (libertaria) di libertà come effettiva indipendenza e autodeterminazione (fino al caso limite di Fedorov, su cui Restaneo), e ingegnandosi in soluzioni logico-epistemologiche volte a far coesistere, 'cattolicamente', i due corni del dilemma, elezione divina e libera scelta umana. Si tratta però, come emerge variamente in questo volume, di soluzioni quanto meno problematiche, perché o incapaci di sciogliere logicamente la contraddizione o riconducibili a varianti più o meno raffinate (emblematico mi pare il caso ancora di Wyclif) di una riduzione – tendenzialmente 'pelagiana' – della predestinazione a prescienza del libero determinarsi delle creature. Inoltre, nella misura in cui queste soluzioni pretendono per lo più di dare conto della teologia agostiniana della grazia indebita, anziché sconfessarla, la loro problematicità è anche di natura critica ed esegetica (si vedano qui soprattutto gli studi di Mainoldi, Zahnd, Rebalde e Icard).

La seconda tendenza che emerge da questi saggi è allora, per contrasto, proprio quella antiumanistica attribuita (da molti, ma non da tutti) ad Agostino e rappresentata dalla assoluta gratuità della predestinazione – una predestinazione, cioè, del tutto indipendente dalla previsione dei meriti. Qui documentata, tra gli altri, dai casi dell'essenismo (Magris), del secondo Agostino (Lettieri), di Godescalco (Mainoldi), di Lutero e Calvino (Zahnd), di Báñez (Rebalde), di Giansenio (Icard), ma anche (e di nuovo la cosa potrebbe meravigliare) di Tommaso (P. Porro, "Dalla parte di Giacobbe. Predestinazione, prescienza e provvidenza in Tommaso d'Aquino"), questa tendenza interpretativa – al netto delle diverse sensibilità critiche, per cui non tutti acconsentirebbero ad accomunare Agostino a Godescalco, Giansenio o Lutero, né tanto meno Tommaso a Lutero e Calvino – si basa sulla incondizionata sovranità 'politica' e 'metafisica' (causale) del Creatore. L'esito è quello di una radicale relativizzazione della libertà della creatura, la cui 'autodeterminazione' è sempre in realtà espressione o dell'inazione o dell'azione divina. Assoggettata alla volontà del Creatore come il servo al suo Signore, la creatura non è libera in sé e per sé, ma in Dio e per Dio, essendo il mezzo di una "finalità" a lui "sovraimposta" (Mainoldi), quella della gloria del suo Creatore – dove in gioco è una estetica della creazione e della predestinazione (su cui si vedano qui soprattutto i contributi di Magris, Lettieri e Porro).

Siamo, con questa tendenza, nel cuore – apocalittico – della dottrina della predestinazione e del suo carattere apertamente contraddittorio rispetto a qualsiasi forma di libertà della volontà umana e di etica della giustizia distributiva. Siamo cioè, per dirla con il Kierkegaard di Battista, nel cuore di un "mistero tremendo". Ed è per questo che

il predestinazionismo di Agostino è stato spesso negato (teologicamente e storicamente): perché considerato, nel suo fatalismo, orrendo e inumano, il corollario irricevibile di una oppressiva e imperialistica teologia della gloria.⁶

Ora, questa considerazione, certo legittima e non priva di fondamento, non è però l'unica possibile.

Nella lettura rigorosamente predestinazionista che di Agostino propone qui Lettieri, l'atto predestinato di grazia si configura piuttosto come anarchico e liberante, perché destinato, nella sua indisponibile gratuità, ad annientare ogni volontà e ragione di potenza e sapienza, a partire dalla stessa pretesa carismatica di elezione. Per Lettieri, la dottrina della predestinazione, per quanto terribile e sempre "esposta al rischio" di una teologia della gloria,⁷ è pensata per difendere l'annuncio evangelico della salvezza come puro e incondizionato dono d'amore – un aspetto evidenziato qui con altrettanta forza dal Barth di Cerasi, per il quale è questo il "motivo per cui la predestinazione è autenticamente evangelo: perché parla dell'eterno e irrevocabile amore di Dio". Di qui il paradosso del 'predestinazionismo' agostiniano, dove quanto più imperialistico – e cioè indisponibile, indebito e incondizionato – è l'agire divino, tanto più eversivo e liberante è l'effetto che ne consegue sul piano esistenziale dell'uomo. Un paradosso che il saggio di Battista, in pagine speculativamente dense e coerenti, ricolloca alle origini dell'esistenzialismo, facendone il "principio della libertà anarchica dell'esistenza" (con riferimento a Šestov, ma anche a Kierkegaard).

Come si può ben vedere, il lettore di questo numero di *Lexicon Philosophicum* si imbatte in una varietà di figure, di problemi, di idee e di sfumature interpretative che fanno pensare. Certo – e l'ho già detto – i saggi che compongono questo numero, per quanto ambiziosi, non pretendono in alcun modo di esaurire il tema della predestinazione né da un punto di vista storico né teorico. Tutti però contribuiscono, privilegiandone questo o quell'aspetto e questo o quell'autore, a testimoniare la profondità e la vitalità ben oltre i limiti di un sapere puramente teologico e premoderno. E contribuiscono a testimoniare non solo sulla base di narrazioni di fatti e ricostruzioni di contesti, che pure trovano qui il debito spazio come è giusto che sia, ma anche attraverso rigorose analisi storico-critiche del lessico, dei concetti e delle argomentazioni che sostanziano il modo in cui di volta in volta ha preso forma nella storia l'idea giudaico-cristiana della predestinazione divina.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Flasch, K. 1990. *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2, Mainz, Dieterich.
- Lenzi, M. 2025. *Gloria Dei. Creazione e predestinazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma, Viella.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Paluch, M. 2004. *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

6. Cfr. Flasch 1990.

7. Così Lettieri 2001: 583.

-
- Pesch, O. H. 1989². *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz, Grünewald; tr. it. *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia, Queriniana, 1994.
- Tommaso d'Aquino 1888. *Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*, in *Thomae Aquinatis Opera omnia jussu edita Leonis XIII*, t. IV, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Tommaso d'Aquino 1953. *Super Epistolam ad Romanos lectura*, ed. Raphael Cai, in *Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. I, Taurini et Romae, Marietti.
-

Massimiliano Lenzi
Sapienza Università di Roma
massimiliano.lenzi@uniroma1.it
ORCID: 0000-0003-4821-019X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALDO MAGRIS

Gli esordi dell'idea di predestinazione

ABSTRACT: The idea of predestination, although the word is not used in Biblical Hebrew, is rooted in Old Testament episodes in which God is said to 'choose' or to 'call' specific human beings He knew in advance (before they were born) for prophetic missions. The leading concepts are therefore the Creator's foreknowledge and absolute sovereignty, so that the unfolding of all events on earth cannot but fulfil his eternally outlined plan. This idea is emphasized in the Dead Sea Scrolls. In a similar way, Paul (*Rom* 8, 29), employing the Greek verb for 'predefine', explains the link between divine Foreknowledge and Predestination of those who are saved. Yet the predestinarian doctrine inevitably conflicts with the equally important requirement of free will and moral responsibility, performing the precepts of the Covenant; so, the prevailing tendency of pharisaic-rabbinical Judaism, and also of the Christian Church, has been an ambivalent coexistence of both God's predestination and human freedom of choice. Gnosticism also embodies the ambivalence. In any case, the Gnostic predestination is very different from the Biblical one: it is not a divine absolute decision regarding single individuals, but the logical outcome of the kind of 'nature' to which they belong.

SOMMARIO: Il vocabolo 'predestinazione' non ha equivalente in ebraico biblico, ma il suo concetto è prefigurato nel tema della 'chiamata' o della 'scelta' divina, particolarmente dei Profeti, che Dio 'conosceva' fin da prima che nascessero. Le sue basi teoriche sono la prescienza e la sovranità assoluta del Creatore, oltre all'idea che tutto quanto succede nel mondo e la sorte escatologica dell'uomo corrispondono a un piano divino già prescritto. Questo pensiero ha il massimo rilievo nei manoscritti di Qumran. Il collegamento tra prescienza e predestinazione si ritrova in Paolo (*Rom* 8, 29) che usa per quest'ultima il verbo greco 'predefinire'. Sia nel giudaismo, sia nel cristianesimo, la dottrina della predestinazione si scontra però con l'esigenza della libertà di scelta, e la conseguente responsabilità morale, che è altrettanto, se non più importante in una visione biblica fondata sul Patto; perciò, è prevalsa la tendenza ad ammettere una non meglio precisata 'coesistenza' fra predestinazione e libero arbitrio. Anche nello gnosticismo sono attestate entrambe le posizioni. Nei testi originali non esiste una parola per 'predestinazione', e il suo concetto è diverso da quello biblico: non è una decisione divina riguardo singole persone, ma l'esito necessario del loro tipo di 'natura'.

KEYWORDS: Divine Election; Divine Foreknowledge; Human Destiny; Dead Sea Scrolls; Gnostic Eschatology



1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Il vocabolo di cui ci occuperemo qui ha una complicata storia etimologica e semantica su cui sarà utile fare anzitutto chiarezza. Alla base c'è la radice indoeuropea STA con il significato 'stare in piedi', 'star dritto', 'star fermo', che nell'estensione STƏ-NO ha il valore intensivo di 'far stare fermo', 'piantare', 'saldare'. In latino ne derivano due verbi con la prima vocale indebolita in 'i' e preceduti da una proposizione, dove la 'fermezza' è applicata metaforicamente alla sfera mentale: *ob-stinare*, cioè insistere nelle proprie idee, e *de-stinare*, nel senso di deliberare che ci sia o si faccia una cosa o un evento, prendere una decisione risoluta riguardo a qualcosa, attuarne la *destinatio* ovvero la maniera di 'farla stare'. Mentre il verbo *destinare* (anche nell'accezione fisica di 'fissare') è impiegato con una certa frequenza, assai rara è la sua variante con aggiunta di un'altra preposizione *prae-destinare*, ossia decidere in anticipo su ciò che si intende sia determinato in futuro. Il sostantivo derivato *praedestinatio* è poi quasi del tutto assente in latino classico.

La prima cosa da rilevare è che il *destinare* o *praedestinare* è originariamente un'operazione dell'uomo, e nella fattispecie un atto di decisione che come tale rientrerebbe semmai nell'area semantica del 'libero arbitrio', l'esatto contrario di ciò a cui saremmo tentati istintivamente di associarlo, cioè la parola 'destino', la quale però è sorta molto più tardi e solo nelle lingue neolatine. In latino la nozione di destino apparteneva a un tutt'altro ordine di idee perché si diceva *fatum*, cioè il 'detto', la 'sentenza', anche qui come operazione umana ma non di un uomo qualsiasi bensì la parola dell'indovino, del veggente, dell'oracolo che trasmette al gruppo sociale il volere degli Dei e il loro piano inesorabile, sul quale non avrebbe nessun senso voler prendere delle decisioni.

La celebrità di *praedestinare* e *praedestinatio*, in un'accezione totalmente diversa e con il millenario dibattito che ne è derivato, si deve unicamente al cristianesimo, e in particolare alla traduzione latina data al famoso passo della *Lettera ai Romani* (8, 29), dov'è scritto: "Quelli che [Dio] ha conosciuto in anticipo, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio [...], e quelli che ha predestinati li ha anche chiamati, e quelli che ha chiamati li ha pure giustificati, e quelli che ha giustificati li ha pure glorificati". Come si esprimeva Paolo in greco nella prima parte dell'alquanto prolissa frase? Paolo usa due verbi, *progignōskein*, 'conoscere da prima' e *proorízein*, letteralmente 'predefinire', che al passato 3ª pers. danno *proégnō* e *proōrisen*; appunto questo secondo verbo (in greco classico altrettanto raro che *praedestinare* in latino) fu reso nella *Vulgata* con *praedestinavit*.¹ Analizziamo brevemente la forma base del verbo (*pro-*)

1. La formula della *Vulgata*: *quos praescivit et praedestinavit*, è ripresa da quasi tutte le traduzioni in lingue europee moderne: *those (whom) he foreknew, he also predestined*; *ceux qu'il a connu d'avance il les a aussi prédestinés*; *los que antes conoció, también los predestinó*. Si distingue da tutte la traduzione di Lutero: *Welche er zuvor ersehen hat, die hat er auch verordnet, daß sie gleich sein sollten...* Vale a dire: Quelli ai quali già da prima ha rivolto il suo sguardo, su costoro ha pure ordinato che dovessero essere conformi ecc. Stranamente Lutero omette, o indebolisce molto i concetti sia di prescienza sia di predestinazione; parla invece di una previa 'visione' che Dio avrebbe degli eletti e di un 'comando' (*Verordnung*) su di loro impartito.

horízein. La radice è UORUO del greco *horos*, la 'frontiera', il 'limite',² e *horizein* significa dunque 'delimitare i confini', 'distinguere' una cosa da un'altra, o anche mentalmente 'definire' entro precisi termini il contenuto di un concetto, i margini di una figura. Nella logica aristotelica *horismós* è la definizione essenziale del 'che-cos'-è?' un'entità o sostanza.³ Ma l'azione divina secondo Paolo è un *PRO-orismós*, dove la preposizione temporale è la cosa più importante, perché il definire 'prima', cioè 'anticipatamente', non è un atto solo conoscitivo ma ontologico, in quanto stabilisce oggettivamente quello che i predestinati per sempre saranno, anzi quello che da sempre sono stati.

2. LE PREMESSE NEL GIUDAISMO

La tesi esposta nella *Lettera ai Romani* è una creazione originale di Paolo oppure ci sono dei precedenti dai quali poteva essere ispirata? Sì, esistono precedenti, sia in forma generica sia in forma molto dettagliata, che vanno cercati nella cultura giudaica del Secondo Tempio, cioè l'epoca successiva al (parziale) ritorno degli esuli di Giuda dalla Mesopotamia in Palestina (fine V sec. a.C. – metà del I sec. d.C.); quelli del primo tipo si trovano nella coeva redazione della Bibbia ebraica, quelli del secondo nei manoscritti di Qumran.

La situazione religiosa d'Israele al tempo della monarchia era stata piuttosto fluita. Fermo restando il culto del Dio nazionale Jahveh (spesso abbreviato *Jehū* o *Jahō*, anche *-jah* o *Jo-* negli antroponomi), non mancavano forme sincretistiche soprattutto a livello popolare e talvolta nell'ambiente di corte, dove compariva associato a divinità femminili della Siria, 'Ašerat o 'Anat.⁴ Dopo il ritorno dall'esilio con la ricostruzione di Gerusalemme e del Tempio, le cose cambiano radicalmente. La riforma di Esdra, descritta nell'omonimo libro biblico, impone a tutto il popolo ebraico l'assoluto monoteismo e la rigorosa osservanza della Legge attribuita di Mosè, che giusto in quel periodo venne messa per iscritto nella *Tōrah* e alla quale seguì subito l'edizione dei testi dei *Nəbyīm*, i Profeti (dove la dicitura 'La Legge e i Profeti').⁵ In questo contesto cominciò a delinearsi un problema che non avrebbe potuto sorgere in nessun altro del

2. Si desume dal Lineare B miceneo, dove 'confine' è scritto *wo<r>-wo*, ma il vocabolo potrebbe essere pregreco, non avendo la radice corrispondenze in altre lingue indoeuropee.

3. Cfr. *Topici*, I, 1-5.

4. Formule di augurio nel nome di "Jahveh e la (sua?) Ašerat" (*l-yhwh wl-šrth*) nei graffiti di Kuntillet 'Ağrud (Sinai nordorientale) dell'VIII sec., cfr. Meshel 2012: 87, 95, 98; giuramento per "la 'Anat di Jehū (o Jahō)" (*'ntyhw*) nei papiri di Elefantina, tardo V sec. a.C., cfr. Porten 1996 nr. B 30: 266; testo nr. 44 in Cowley 1923: 148. Non è chiaro se i due personaggi femminili fossero intesi come 'moglie' di Jahveh oppure come figura personalizzata della sua potenza quale sarà più tardi la 'Sapienza' o la 'Gloria'. 'Ašerat è la grafia ebraica del teonimo cananeo *Atirat* (con scambio della dentale in sibilante) che compariva nei testi di Ugarit (XIII sec.) da consorte del Dio supremo 'El. 'Anat a Ugarit era la sorella di Ba'al, venerata nella stessa epoca anche in Egitto come Dea guerriera protettrice del faraone.

5. *Mt* 7, 12; 11, 13; 22, 40; *Rom* 2, 21.

mondo antico, perché gli Dei del politeismo agiscono esclusivamente nella loro sfera di interessi e possono certo determinare il ‘destino’ di un individuo (per esempio nel caso di Edipo) ma non ‘predestinare’ qualcuno prima dell’origine del mondo, che del resto li precede. Essendo invece il Dio d’Israele l’unico creatore e signore dell’universo, è chiaro che niente può accadere senza rispecchiare la sua volontà e il suo piano preordinato da sempre. D’altra parte, l’esistenza d’Israele è fondata sul ‘Patto’ (*bərit, testamentum*) stipulato da Jahveh con Mosè, secondo cui gli israeliti possono scegliere la ‘via della vita’ rispettando le clausole contrattuali e quindi i precetti della Legge, oppure la ‘via della morte’ contravvenendo ai loro obblighi e tradendo il vero Dio con i falsi idoli stranieri (*Dt* 30, 15-20). Il Patto presuppone una libera e responsabile capacità di scelta da parte dell’uomo fra alternative opposte, e con opposte conseguenze, la cui attuazione evidentemente non può esser già prestabilita in eterno da Dio, altrimenti non avrebbe avuto alcun senso stipularlo. Allora, è forse l’uomo che crea autonomamente le sue scelte con i relativi esiti, mentre Dio si limiterebbe a constatarle a cose fatte, oppure è il Creatore che le aveva predeterminate e perciò induce l’uomo ad operarle con l’apparente sensazione di agire di propria iniziativa? Da questo dilemma è derivata una contraddizione fra libertà umana e predestinazione divina che si è protratta per secoli non solo nel giudaismo, ma anche nelle due successive religioni monoteistiche – il cristianesimo e l’islam – senza mai arrivare, a me sembra, ad una soluzione davvero convincente. Se Dio è il creatore di tutto, ivi compresa la mia esistenza e i miei atti, come faccio io a detenere un’autonoma capacità d’azione? Ma se io sono libero di far accadere nel mondo qualcosa che non rientrava già nel piano della creazione, come fa Dio ad essere l’unico principio da cui niente può sfuggire? In generale va detto che i tre monoteismi sono per lo più ricorsi all’espedito di affermare uno accanto all’altro entrambi i corni del dilemma, senza stabilire priorità, mantenendo invece la loro ambivalenza, anche se di fatto l’appello alla libera scelta, cioè alla ‘fede’ e ai conseguenti comportamenti, per ovvie ragioni morali e sociali, è stata in certa misura sottolineata con maggior forza. Così anche il giudaismo si presenta preferibilmente nel quadro generale di una religione del Patto orientata alla morale e quindi alla libertà, ma tuttavia non ha mancato di affermare un’idea di predestinazione derivante dal postulato dell’assoluta sovranità divina.

3. LA CHIAMATA E LA SCELTA

Nell’ebraico biblico non esiste un vocabolo equivalente a *praedestinatio/proōrismós*,⁶ ma per indicare una decisione divina assunta a prescindere da motivazioni oggettive si usa la metafora della ‘scelta’ (*bəḥīrāh*) o della ‘chiamata’ (*qəriāh*), dove la prima può essere revocabile – per esempio Dio ha ‘scelto’ Saul come re d’Israele (*ISam* 10, 24)⁷ ma poi lo abbandona a seguito di una scorrettezza di cui questi si rende colpevole –, la seconda

6. In ebraico moderno è stato coniato il calco dal latino *pəredestīnašyāh*, solo come termine teologico cristiano.

7. Oggetto di ‘scelta’ divina può essere anche un sovrano straniero, per esempio il persiano Ciro (*Is* 45, 1); la scelta può essere anche collettiva se riguarda l’intero popolo di Israele (*Dt* 14, 2).

invece è permanente e riguarda di regola l'incarico della missione di profeta; in questo caso Dio 'chiama' il destinatario 'per nome' (*ISam* 3, 4) perché lo 'conosceva' quale futuro profeta già da prima che nascesse (*Ger* 1, 5) come del resto Dio conosce tutte le cose prima che di fatto esistano (*Is* 44, 7 e 48, 5), ed inoltre esige o crea le condizioni per l'espletamento del compito assegnato anche qualora l'interessato si dichiarasse mal-disposto o persino contrario.

Questa forzatura della volontà e della mente umana esercitata da Dio conformemente ad un suo piano imperscrutabile si nota anche in altri casi. Senza dubbio il più inquietante è l'episodio di *Esodo* 4, 21 sgg. in cui "Jahveh indurì il cuore del faraone" di modo che rifiutasse la richiesta di lasciar partire gli ebrei dall'Egitto attirandosi di conseguenza una serie di disgrazie. Dal contesto è chiaro che le disgrazie sono bensì la punizione del suo rifiuto ma l'indurimento che l'aveva provocato non lo è, perché nulla nel testo lascia intendere che il faraone, per quanto antipatico agli ebrei, fosse un individuo malvagio da castigare; semmai egli agiva nell'interesse dello Stato, che altrimenti avrebbe investito per niente un mucchio di soldi a mantenere gli operai immigrati (non erano affatto degli 'schiavi!'), i quali ora pretendevano di piantare il lavoro e andarsene. Allora perché mai Dio ha deciso preventivamente, in assenza di qualsiasi giustificazione morale, di precipitarlo nella rovina facendo sembrare che fosse solo colpa sua? Soltanto perché a Jahveh piaceva in questa situazione di esibire la sua invincibile potenza e manifestare la sua gloria a spese del sovrano.⁸ Teniamo presente questo nesso fra la predestinazione e la 'gloria' di Dio che ritornerà anche in seguito.

Nel Nuovo Testamento ricompaiono gli stessi termini chiave, ma il loro valore è capovolto. Mentre nella Bibbia la 'chiamata' è più importante e decisiva della 'scelta', nel Vangelo è l'inverso: "Molti sono i chiamati ma pochi i prescelti" (*Mt* 22, 14). Inoltre, la 'chiamata' è annunciata ad un singolo e ammette la possibilità di venire respinta, la 'scelta' invece è qui irrevocabile ed avviene senza interpellare chi ne è oggetto, ma soltanto destinandolo a svolgere nel disegno di Dio un ruolo che può essere positivo (quello di un apostolo) oppure negativo, come nel caso di Giuda, che sotto questo aspetto assomiglia a quello del faraone. Il re d'Egitto è stato scelto semplicemente per fare da bersaglio e da trofeo della potenza divina; Giuda è stato scelto anche lui come apostolo benché Gesù, secondo la narrazione evangelica, sapesse già che costui l'avrebbe tradito; d'altronde il tradimento di Giuda rientrava in qualche modo nella 'scelta' perché non era un fatto occasionale ma un elemento indispensabile per mettere in moto il processo di salvezza che prevedeva la morte e la resurrezione del Salvatore.

4. IL LIBRO CELESTE

L'ambivalenza di libero arbitrio umano e predestinazione divina si ripresenta in altri aspetti del giudaismo all'epoca del Secondo Tempio: nei testi della letteratura cosiddetta 'apocalittica' (dal gr. *apokálypsis*, 'rivelazione') e nell'ambiente delle numerose sette religiose.

Consideriamo intanto il tema del 'Libro della Vita' ovvero delle 'Tavole celesti'. L'espressione compare, senza specificazione, anzitutto in *Es* 32, 32 quando Mosè im-

8. *Es* 4, 20 e 14, 17; cfr. *Rom* 9, 19 e *infra* n. 21.

plora Jahveh di non castigare tutti gli ebrei che in sua assenza si sono dati al culto del vitello d'oro e piuttosto di far morire lui solo: “cancella me dal Libro (*Sēfer*) che tu hai scritto”. Sembrerebbe qui trattarsi di una specie di anagrafe divina in cui sono segnati i nomi delle persone attualmente in vita, le quali poi ne vengono cancellate quando muoiono. Ben presto però, sia nell'Antico sia poi nel Nuovo Testamento, la metafora viene piegata in senso morale: il 'Libro della Vita' (*Sēfer ha-ḥayim*) contiene soltanto i nomi dei giusti, che vi vengono inseriti in qualità di 'amici di Dio' a seguito delle loro buone azioni (*Giub.* 19, 9; 30, 20-23) mentre gli iniqui, se prima di tralignare vi si trovavano, ne vengono cancellati (*Sal* 69, 28; *1Enoc* 108, 3), oppure non vi vengono trascritti affatto (*Giub.* 36, 10), se non come 'nemici di Dio' (*Giub.* 30, 22).⁹ Stessa cosa nel cristianesimo: i miscredenti vengono espunti dal Libro della Vita (*Ap* 3, 5 sg.; 22, 19), mentre i nomi dei discepoli di Gesù saranno “scritti nei cieli” (*Lc* 10, 20).

La metafora morale del 'Libro' si sviluppa in metafora giuridica, come se si trattasse di un atto processuale e allora, per chiarezza, si parla di due 'Libri', dei quali uno registra le benemeritenze dei giusti e l'altro i reati dei delinquenti (*2Baruch*, 24, 9; *Ap* 20, 12); perciò nell'Ultimo Giorno “i Libri” verranno aperti alla presenza di Dio che in base alle prove così fornite sancirà il giudizio su tutti gli uomini (*1Enoc*, 47, 3; *Dan* 7, 10 e 12, 1). Il trattato talmudico sul Capodanno (*b Roš ha-Šanāh* 16b) introduce tre Libri esibiti alla presenza di Dio ad ogni capodanno: il primo contiene le opere di uomini giusti, il secondo le opere degli uomini malvagi, il terzo le opere di quanti rappresentano per così dire, una via di mezzo (*bēynōnīm*), cioè in parte buone e in parte cattive: agli effetti del Giudizio, la sorte dei primi sarà la vita (nel 'mondo a venire' teorizzato dal fariseismo), quella dei secondi la morte, ma per la terza categoria Dio sospende la sentenza per vedere se entro l'ultima festività dell'anno (lo *Yom kippur*) i 'mediani' si orienteranno – per libera scelta – verso il bene o persevereranno nel male.

Dalle testimonianze sin qui raccolte risulta chiaramente che la metafora del Libro o delle Tavole celesti presuppone il libero arbitrio dell'uomo in quanto autore responsabile delle proprie azioni di fronte a Dio, il quale si limita a prenderne atto *a posteriori* e a disporne la regolare registrazione (giorno per giorno, cfr. *1Enoc* 104, 1-7) in vista del Giudizio. È questa l'operazione a cui è intento l'angelo *Meṭaṭrōn* – quello seduto a scrivere, a differenza degli altri dignitari della corte divina in piedi – nel famoso episodio dei quattro rabbini che salirono al *Pardes* (*b Hagigāh* 14b). In tal modo tutte le azioni umane avvenute sulla terra appaiono contestualmente registrate in cielo (*1Enoc* 47, 3; 98, 8; 108, 3; *Ascens. Isaia*, 9, 20-23) o nella formulazione rabbinica “trascritte nel Libro” (*ba-sēfer niktābīn*, *m Abot*, 2, 1), ma beninteso solo 'dopo' che siano state compiute.¹⁰ Tuttavia la stessa letteratura apocalittica offre anche testimonianze che fanno pen-

9. Nel *Libro dei Giubilei* non si usa la parola 'Libro' bensì l'espressione più arcaica 'Tavole celesti', le quali però sembrano avere un contenuto molto più vasto, comprendente tutte le prescrizioni della *Torah*.

10. L'immagine del registro celeste compare nel fr. 506 Kannicht di Euripide, attribuito alla tragedia *Melanippe la Saggia*: “Credete voi che le ingiustizie salgano con le ali agli Dei, che nel palazzo di Zeus qualcuno le metta per iscritto e che Zeus vedendole giudichi i mortali? Ma neppure il cielo intero basterebbe se Zeus avesse da scrivere le colpe dei mortali, né lui stesso,

sare alla predestinazione. L'archivio divino in realtà non viene aggiornato man mano in parallelo alla sequenza degli atti, aspettando che gli individui si decidano a compierli o meno, bensì tutte le azioni dei viventi, passate, presenti e future, vi si trovano già scritte 'prima' (*1Enoc* 81, 2), perché Dio conosce la totalità degli eventi del mondo fin dall'inizio, anzi da prima della creazione (*1Enoc* 39, 11); quindi le 'Tavole' che al veggente è concesso di visionare descrivono l'intera storia d'Israele, quella che è stata e quella che verrà, con i suoi successi e le sue disgrazie (*Giub.* 1, 29 e 32, 21; cfr. il 'rotolo' di *Ez* 2, 10 e 4Q537, fr. 1). Alla prescienza divina corrisponde la predestinazione – proprio come nel passo della *Lettera ai Romani* – in quanto i "figli della giustizia" furono fin da prima "stabiliti" a godere della felicità eterna (*1Enoc* 39, 6-8 e 93, 2). Come si vede, l'idea di predestinazione si sviluppa dal modello della 'chiamata' profetica, secondo cui all'esser già conosciuti 'prima del tempo' corrisponde l'esercizio 'nel tempo' di un determinato ruolo, ed essa si estende dal Profeta a qualsiasi uomo, nel bene e nel male. Così la troviamo anche nella Bibbia in un testo tardo dei *Salmi* dove il salmista si rivolge a Dio dicendo: "Con i tuoi occhi tu hai visto il mio embrione (*golem*), di cui tutte le membra erano già scritte sul tuo libro (*'al-sifṛkā*) prima che un poco alla volta si formassero, quando ancora non c'erano" (*Sal* 139, 16).¹¹

5. LE SETTE GIUDAICHE IN EPOCA INTERTESTAMENTARIA

Riguardo alle sette religiose giudaiche ci informa lo storico ebreo Giuseppe Flavio (I sec. d.C.) il quale ne menziona tre (ma dovevano essercene molte di più): quella dei sadducei, dei farisei (alla quale appartenne lui stesso) e degli esseni. Scrivendo a Roma per un pubblico grecofono, egli le distingue in una maniera assai singolare, utilizzando termini tecnici della filosofia greca: per i farisei l'accadere delle cose dipende dal 'destino' (*heimarménē*) e da Dio, ma non proprio tutto, giacché il praticare la giustizia 'sta-in-noi' (*eph'hēmīn*), ovvero dipende dagli uomini, i quali comunque vengono in questo 'aiutati' dal destino stesso; i sadducei invece negano l'esistenza del 'destino' come autore degli eventi e pongono Dio al di fuori dell'agire morale in quanto esso 'sta-in-noi' e di conseguenza gli uomini sono l'unica causa delle opere buone oppure incorrono nel male solo per via della loro propria 'sconsideratezza' (*aboulia*); secondo gli esseni, diversamente dalle altre due sette, è il 'destino' a dominare su tutto, sicché nulla

presane visione, a comminare a ciascuno la sua pena! No, la Giustizia è qui, vicino a noi, da qualche parte". Non sappiamo se il Poeta fosse al corrente della rappresentazione semitica delle 'Tavole' celesti; più probabilmente scherniva l'idea di uno Zeus custode della giustizia (Esiodo, Solone, Eschilo) per dire che non sono gli Dei, ma le istituzioni civili umane che devono provvedere alla punizione dei colpevoli.

11. Per l'ambivalenza va ricordato un passo del *Siracide*, opera di impronta moralistica che insiste sul libero arbitrio e la retribuzione delle opere, dove però anche si dice: "Nella pienezza del suo sapere Dio divise [*gli uomini*] ed assegnò loro strade differenti: benedisse alcuni [...] e maledisse altri [...]. Come per l'argilla nelle mani del vasaio tutto quanto essa sarà dipende da quel che lui preferisce, così per gli uomini nelle mani del loro Creatore, cioè in base alla distinzione [*da lui posta*]" (33, 10-14). Il 'vasaio' tornerà come metafora della predestinazione in Paolo, *Rom* 9, 21.

può accadere agli uomini se non in conformità al suo ‘decreto’ (*psēphisma*).¹² Espresso in termini più appropriati alla cultura giudaica del tempo: i sadducei professavano l’ideologia dell’alta classe sacerdotale di Gerusalemme – come si vede dal nome¹³ – fondata sul ‘Patto’ con Jahveh, che implicava la centralità della libera scelta dell’uomo per osservare o trasgredire i precetti, la motivazione morale delle sue conseguenze e l’assenza di qualsiasi predeterminazione divina delle scelte negative.¹⁴ Anche per i farisei, che indagavano minuziosamente le procedure applicative (*ḥalakōt*) dei precetti legali (respinte dai sadducei),¹⁵ era della massima importanza la responsabilità dell’uomo per la sua opzione del bene o del male liberamente compiuta, ma nel contempo non mancavano di rilevare che gli eventi del mondo non possono non dipendere dall’unico Dio onnipotente e dal suo piano creativo; dunque i due principi – libero arbitrio e predestinazione – andavano mantenuti entrambi, magari collegati da un certo sinergismo fra l’agire umano e la ‘collaborazione’ divina intenzionata a supportare le buone opere dei giusti. In tal modo il fariseismo traeva le conseguenze di quell’ambivalenza già presente nella Bibbia, senza peraltro spiegare come potessero coesistere due principi così abissalmente diversi, e tuttavia offrendo un quadro generale che sarà poi adottato dalle altre religioni monoteistiche. Il giudaismo rabbinico, erede della tradizione farisaica, sancisce la soluzione bivalente con questa lapidaria frase della *Mišnah*: “Tutto è previsto [*da Dio*]; è concessa [*all’uomo*] la potestà [*di scelta*]; il mondo è giudicato in vista del bene, ma sempre in proporzione alla quantità [*di opere*]”.¹⁶

6. LA PREDESTINAZIONE NEGLI ESSENI

Gli esseni¹⁷ erano isolati nella loro radicale negazione di un’autonomia del libero arbitrio umano pur ammessa, in maggiore o minor misura, da sadducei e farisei. Questo però non implicava un determinismo filosofico sul modello ad esempio degli stoici, secondo cui la realtà è costruita dalla *heimarménē* nel senso di una rete di cause ed effetti programmata a livello universale. Voleva dire invece l’assoluta preminenza della sovranità del Creatore e per conseguenza del piano divino della creazione, conosciuta da lui in tutti i dettagli ancor prima di eseguirla, nella quale erano già compresi i caratteri,

12. *Guerra giudaica*, II, 14, 162-164; *Antichità giudaiche*, XIII, 9, 172-173.

13. Šadōk (X sec.) si chiamava il primo Sommo Sacerdote del Tempio, nominato da Salomone, ed i suoi discendenti continuarono a gestire il santuario, anche dopo la ricostruzione, fino alla rivolta maccabea.

14. Tesi sadducea al riguardo in *Siracide* 15, 20 testo ebr.: “Dio non diede ordine (*šwh*) all’uomo di peccare”.

15. L’ebr. *pərūšīm* (aram. *farišaya*) vuol dire ‘i Separati’, nel senso che si distinguevano dagli altri ebrei per la propria rigorosa osservanza, oppure che esigevano la separazione fra Israele e i pagani prescritta dalla riforma di Esdra.

16. *m Abot* 3, 15. La frase è attribuita al celebre Rabbi ‘Aqibā’.

17. Il nome è attestato solo in greco nella forma *essēnoi* o *essāioi* (lat. *essenī*) e non è mai citato in nessuna fonte ebraica antica (solo l’ebr. moderno ha inventato *’Isīyīm*), il che rende difficile risalire a quello originale. Mi chiedo se non ci possa essere la rad. aram. ḥSN, ‘esser forti’ (cfr. nome arabo *ḥassan*) che darebbe un plur. *ḥesanīn*.

i comportamenti e la sorte degli uomini. In ciò consiste il significato essenzialmente religioso della predestinazione, rispetto al valore cosmologico del concetto di destino basato sulla causalità. Nondimeno una certa analogia c'era nel concetto fondamentale che distingueva esseni e stoici da un lato, e i gruppi o le scuole rivali dall'altro, il fatto cioè che sia per gli esseni sia per gli stoici non possono esserci due principi coesistenti, bensì uno solo: per gli stoici il *logos* che coincide con il destino, per gli esseni il 'decreto' di Dio. Ciò spiega perché Giuseppe Flavio cercò di spiegare al suo pubblico non ebraico la dottrina essena prendendo a prestito il termine filosofico stoico di *heimarménē*, come anche nei secoli successivi il dibattito sulla predestinazione tornò ad impiegare gli argomenti che i filosofi greci sostenitori del libero arbitrio avevano sollevato contro lo stoicismo.

La scoperta nell'attuale località di Qumran sul Mar Morto (1949) di numerosi manoscritti o frammenti di manoscritti appartenuti a una setta, che la maggior parte degli studiosi reputano esser stata una frangia del movimento esseno, ha permesso di comprendere il contenuto originale della dottrina 'urbanizzata' da Giuseppe Flavio sotto specie di una filosofia del destino. La setta, che si autodefiniva 'l'Unione' (*Yahād*), fu fondata alla metà del II sec. a.C. da un ex- dignitario dissidente del Tempio (di cui è ignoto il nome e viene chiamato il 'Maestro di giustizia'), ed era ferocemente avversa sia ai sadducei sia ai farisei. Gli adepti che vi aderivano liberamente, prestando un giuramento e sottoponendosi a un duro tirocinio, si impegnavano ad obbedire scrupolosamente alla Legge di Mosè,¹⁸ ma non era questo l'essenziale. L'Unione si rifaceva infatti all'apocalittica, cioè a una 'rivelazione' il cui oggetto non erano le normative ben note della *Tōrah* pubblica, bensì la natura nascosta di Dio prima della consegna della Legge, i suoi "misteri meravigliosi",¹⁹ il suo piano predisposto al corso della storia. Naturalmente soltanto gli eletti, a cominciare dal Maestro di Giustizia e poi i maestri della comunità, avevano parziale accesso a tale conoscenza per esclusiva grazia divina (1QH^a, xx.27).

Nella dottrina essena Dio è unico, ma nel creato tutto è doppio, suddiviso nei campi contrapposti del bene e del male, della luce e delle tenebre, della verità e della menzogna. Fra loro divampa una guerra che Dio stesso ha suscitato e della quale, essendo egli un 'Dio della conoscenza',²⁰ prevede già le fasi, i tempi e gli esiti dello svolgimento, stabilito per sempre dal suo infallibile 'decreto' (*tikūn*, 1QS, xx.9).²¹ Il fondamento di tutto ciò che è stato, è e sarà in questo mondo è dunque il 'piano' onnicomprensivo

18. 1QS, x.10; 4Q171, II.2-15.

19. 1QH^a, ix.21; x.15; XII.27, XIX.9. Anche "i misteri di Dio" (1QS, III.23; IV.18; 1QM, XVI.11); "i misteri del Suo piano" (4Q417, fr. 2, I.1), "i misteri della Sua gloria" (1QS, III.16), "i misteri della Sua intelligenza" (1QS, IV.18; 1QpAbacuc, VII.13); "i misteri della Tua sapienza" (1QH^a, XVII.23).

20. 1QH^a, IX.26; XX.10 (*'ēl ha-dē'ōt*); 4Q400, fr. 2.8; 4Q401, fr. 11.1; 4Q402, fr. 4.12 (*'ēlōhē dā'at*); 4Q417, fr. 2, I.8; 4Q418, fr. 43.6; 4Q504, fr. 4, II.4; 4Q511, fr. 1.7.

21. I 'tempi' prestabiliti (*mō'edim*): 1QS, IV.18 e 26; 1QM, I.10 e 24; 1QH^a, XX.17. Da notare che qui non è prevista una 'flessibilità' delle decisioni di Dio (che invece nella Bibbia talvolta cambia parere), cfr. 1QH^a, XX.10.

(*maḥšabāh* [se segue complemento *maḥšēbet*]) in cui il Creatore ha ordinato, prima di crearli, tutti i fenomeni della natura, i processi astronomici, le vicende umane e i suoi stessi interventi nella storia, sicché niente potrà mai succedere indipendentemente da quanto prefissato. Ma per l'umanità questo piano non ha alcuna funzione provvidenziale né salvifica; non in vista di qualcun altro, ma esclusivamente per sé stesso, per esibire la sua sovrana potenza, Dio ha posto in essere il "piano della sua gloria" (*maḥšēbet kəbōdō*).²²

Anche degli esseri umani Dio conosceva da sempre la natura, il carattere, i pensieri e le azioni,²³ poiché ancor prima che esistessero aveva deciso, in base al piano della sua gloria, di dividerli in due schiere distribuendo alcuni (in pratica i membri dell'Unione) tra i 'Figli della Giustizia' e gli altri (ebrei non esseni, pagani) tra i 'Figli dell'Iniquità', sottoponendoli rispettivamente a due comandanti angelici: il 'Principe delle Luci' e l'Angelo della Tenebra, dei quali condividono i due opposti 'spiriti' (*rūhōt*) della 'verità' o della 'falsità'.²⁴ È chiaro che in queste condizioni ogni individuo dell'uno o dell'altro campo non ha altro da fare se non svolgere il ruolo buono o cattivo cui è stato destinato, come un attore deve recitare il suo spartito non passibile di cambiamenti o improvvisazioni, o come un lavoratore o un militare esegue l'"ordine di servizio"²⁵ ricevuto dai superiori; però lo fa spontaneamente, quasi fosse di sua iniziativa, e non può valutare la sua situazione dall'esterno perché ne è coinvolto lui medesimo: entrambi "non capiscono che cosa Dio si è proposto di farne, perché loro stessi prima di esistere erano già parte del suo piano".²⁶

Benché sia pur sempre Dio che ha creato l'intera umanità suddivisa nelle due armate della Luce e delle tenebre, come pure i loro generalissimi angelici, i testi qumranici non lo rappresentano come uno spettatore imparziale che si limiti ad assistere alle vicende del conflitto; al contrario sottolineano la sua predilezione per i 'Figli della Luce' ch'egli 'aiuta' nel loro impegno in vista dell'immane vittoria finale, da cui sarà esaltata la sua potenza e la sua gloria.²⁷ Infatti, Dio non aspetta di constatare chi fra gli uomini opererà per il bene o per il male: prima che nascessero ha odiato le persone che doterà di 'spirito' malvagio, destinate a combattere per le tenebre (CD II.6-13), mentre a quelle destinate per il campo della Luce, animate da 'spirito' giusto, ha riservato il suo compiacimento e sostegno: "Fin dall'utero hai fissato [*al giusto*] il tempo della benevolenza, affinché rispetti il tuo Patto e cammini per tutte

22. 1QS, III.16; 1QH^a, VII.17-25; XIV.10; XVII.30.6; cfr. 1QM, XIV.14; 4Q402, fr. 4, 6-7.

23. 1QH^a, IX.7; CD, II.7-12.

24. 1QS, III.15-25; cfr. 1QH^a, V.9; 4Q417, fr. 1, 6-13.

25. Gli eletti svolgono il "servizio della giustizia" (*abōdet šedeq*, 1QS, IV.9) e non il "servizio dell'empietà" (*abōdet rāšā'āh*, 4QShir^b, fr. 18, 6).

26. 4Q402, XI, fr. 4, 15.

27. 1QS, III.15-25. Si noti come l' 'aiuto' recato ai 'Figli della Luce' da parte del 'Dio d'Israele e l'Angelo della sua Verità' sia tutto il contrario del sinergismo farisaico secondo cui Dio prende atto dell'autonoma iniziativa di qualsiasi uomo a perseguire la giustizia ed interviene dopo per sostenerla; qui invece Dio 'aiuta' nella loro debolezza esclusivamente coloro che sono già da lui conosciuti come Figli della Luce.

le tue vie [...]. Ma i malvagi li hai creati per il tempo della tua collera, e fin dall'utero li hai consacrati al giorno del massacro".²⁸ Tuttavia, Dio non agisce direttamente sui reprobì per obbligarli a commettere i peccati contro la loro volontà, né sui prescelti per mantenerli a viva forza sulla retta via (anche se alle volte li aiuta con una 'spintarella'); semplicemente li lascia essere quello che sono, cioè quello che lui da sempre sapeva – e perciò anche voleva – che fossero. Dunque, gli uomini malvagi non sono delle marionette, ma sono ben consapevoli di trasgredire la *Tōrah* e ogni 'regola' del creato (*hoq*) agendo "nell'ostinazione del loro cuore" (*CD*, II.17; III.11; VIII.8), e gli eletti non compiono le loro opere in automatico, ma si definiscono dei 'volontari' (*nadibīm*, 1QM, x.5) nell'osservare la fedeltà e la disciplina richiesta. Nella comunità i membri responsabili di mancanze venivano puniti e nei casi più gravi espulsi, perché la loro presunta conversione all'Unione si era rivelata un equivoco: costoro non erano in realtà fra le persone che Dio aveva conosciuto e chiamato a stare fra gli eletti.²⁹

La nozione qumranica di *maḥāšabāh* sembra avere tutti i connotati di quella che più tardi si chiamerà predestinazione: la sovranità assoluta di Dio, la sua programmazione immutabile della sorte escatologica degli uomini, il duplice esito di salvezza o di perdizione già prestabilito, che quindi non consegue da una valutazione contingente dei loro comportamenti, ma li precede; insomma, per dirla con Paolo, l'impossibilità per l'uomo di essere realmente autore "di qualcosa che non abbia ricevuto" (*1Cor.* 4, 6). In effetti, meriterebbe chiedersi se Paolo possa aver conosciuto in qualche modo la dottrina della *Yahad* o se l'abbia addirittura utilizzata: un'indagine troppo vasta per svolgerla qui, salvo avvertire che, in linea di massima, la risposta dovrebbe essere negativa. Prima della conversione Paolo era stato un militante fariseo e, come tale, non poteva avere nessuna simpatia per gli esseni e tanto meno un interesse per le loro teorie; dal canto loro gli esseni, che con ogni probabilità saranno stati al corrente della predicazione dei seguaci di Gesù in giro per la Palestina, difficilmente l'avranno vista con favore, soprattutto quando nel movimento gesuano si cominciò a mettere in dubbio l'obbligatorietà dei precetti della Legge per i non ebrei. Detto questo, però, bisogna pur riconoscere che le somiglianze con Paolo sono notevoli, intanto per il tipo di espressioni da lui usate, per esempio i 'figli della Luce',³⁰ il vocabolo *prothesis*, cioè la 'predisposizione' divina degli eletti³¹ che corrisponde semanticamente a *maḥāšabāh*, il doppio atteggiamento di Dio che fin dappprincipio già 'ama' gli eletti e già 'odia' i respinti,³² infine il binomio concettuale di prescienza e predestinazione. Ma in assenza di prove più esaurienti la questione rimane aperta.

28. 1QH^a, VII.17-25. Cfr. XVII.30. C'è una curiosa corrispondenza con un pensiero di Seneca: *cogitavit nos ante natura quam fecit* (*De beneficiis*, VI, 23.59).

29. 1QS, v.14; sul castigo degli apostati 1QS, VII.19-23.

30. *1Tess* 5, 5 e *Ef* 5, 8 (deuteropaolina).

31. *Rom* 8, 28 e 9, 11; *Ef* 1, 11.

32. *Rom* 9, 13: "Ho amato Giacobbe e odiato Esaù"; *Rom* 9, 17 assimila l'ostilità divina per Esaù all'"indurimento" del faraone.

7. LA PREDESTINAZIONE NEGLI GNOSTICI

Quello che convenzionalmente chiamiamo 'gnosticismo' (vocabolo comparso appena nel XVII secolo) era una galassia di svariati gruppi, conventicole, scuole o 'chiese', e per tale pluralità un fenomeno di struttura simile all'essenismo. Tutti quanti proponevano il loro messaggio elaborando materiali per lo più di origine giudaico-apocalittica e cristiana, in parte anche ellenistica, ma non esisteva un assetto minimo di tesi fondamentali condiviso da tutti: ogni setta aveva la propria dottrina differente dalle altre, convalidata per 'fede' dalle 'rivelazioni' del suo fondatore, anche se fra talune sette, ma non tutte, potevano presentarsi singole analogie di contenuto e di nomenclature. Questo perché, in generale, tutte le forme di gnosticismo ricorrono sempre al mito come strumento espressivo del pensiero, ed il mito per sua natura si presta alla molteplicità di variazioni a seconda degli autori e dei contesti.

Effettivamente, ci sarebbe un tema riscontrabile alla base di tutte le sette gnostiche note ed è il mito delle origini che però, oltre ad esser esposto ogni volta in maniere molto diverse e spesso incompatibili le une con le altre, è qualcosa di troppo generico per poter fungere da nucleo identitario dello gnosticismo nel suo complesso. Tale mito fondativo, detto in estrema sintesi, viene esposto in due principali versioni.³³ La prima (dai resoconti di Ireneo e dai trattati di Nag Hammadi) parte da un principio divino assolutamente trascendente, il quale si rivela e si espande in una complessa articolazione delle sue proprietà personalizzate, raffigurate come membri della sua 'famiglia' e possessori del suo 'seme', cioè lo 'spirito' (*pneuma*). La seconda (dai resoconti di Ippolito su Perati, Setiani e Doceti) parla di Dio come una molteplicità infinita di 'forme', sul modello dell'iperuranio platonico, contrapposte alla 'materia' amorfa e tenebrosa. Il momento chiave del mito era il verificarsi di un 'incidente', descritto in decine di variazioni piuttosto eterogenee, che in tutti i casi sconvolgeva l'ordinata struttura del mondo divino e provocava una perdita o una dispersione dello *pneuma* nella dimensione inferiore con la conseguente origine del male. Infatti il male consiste appunto nella mescolanza dell'elemento spirituale con l'elemento materiale che caratterizza, in una visione negativa, il mondo fisico formatosi a seguito dell'"incidente" e in particolare la situazione della vita umana sulla terra. Naturalmente, il mito serviva da premessa per motivare il messaggio di salvezza portato da ciascuna setta, grazie al quale i suoi adepti avrebbero trovato i mezzi per sfuggire alle malvage potenze cosmiche (chiamate 'arconti' o 'angeli') e ricondurre al Dio supremo lo *pneuma* imprigionato nei loro corpi; in tal modo si sarebbe ristabilita, nel corso del tempo, la separazione originaria fra spirito e materia.

Benché l'evento primordiale, causa della catastrofe, sembri essere qualcosa di fortuito ed imprevisto, molte sette gnostiche concepivano una 'previdenza' (gr. *prónoia*) di Dio, la quale non aveva niente a che vedere con l'omonimo concetto platonico e stoico della 'provvidenza' ma voleva dire piuttosto la sua 'prescienza', in cui era già pianificato

33. Le fonti più importanti a nostra disposizione sono Ireneo, *Contro le eresie*, Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* (l'identità di questo autore è controversa), entrambe in greco, e fra le poche fonti originali i 13 codici in copto scoperti nel 1945 a Nag Hammadi in Egitto.

sia il processo di degenerazione sia il percorso di salvezza che avrebbe trionfato alla fine del mondo.³⁴ Perciò la *pronoia* è chiamata anche *prógnōsis*, la 'conoscenza previa', e gli eletti che partecipano del sapere divino in virtù della rivelazione da loro ricevuta potevano fregiarsi del titolo di *prognōstikói*, "i segnati dalla prescienza".³⁵ Questo richiama da vicino quanto sul 'piano' prestabilito da Dio dicevano i testi di Qumran – che ovviamente nessun pensatore gnostico ha mai potuto consultare – ma c'è una differenza importante: altrimenti che la *Yahad* (e Paolo), lo gnosticismo raramente teorizza un legame diretto fra la prescienza divina – quand'anche ammessa – e la predestinazione, anzi di una predestinazione intesa quale atto deliberativo di Dio, prima del tempo, su quanti dovranno salvarsi e quanti saranno scartati non si parla mai nella maggior parte dei documenti gnostici. Piuttosto, incontriamo qui di nuovo, in forme svariate, quel problema dell'ambivalenza a cui si era accennato all'inizio.

In un ambiente settario di base monoteistica – e pure lo gnosticismo lo era – è del tutto logico che gli adepti si sentano diversi dai comuni mortali in quanto Dio fin dappincipio li avrebbe scelti a far parte della comunità degli eletti; ma è altrettanto logico che i dirigenti del gruppo insistano sulla responsabilità dei membri a perseverare nella fede, a interiorizzare le conoscenze ricevute, a svolgere col massimo scrupolo le pratiche di rito, ad assumere i comportamenti confacenti, possibilmente a convincere altri ad aderire. Anche se la *pronoia* ha già tutto previsto, ciò non toglie che l'adesione sia volontaria e consapevole, né esime il convertito dall'esercitare ogni sforzo per assolvere ai suoi impegni. Questa ambivalenza tra l'iniziativa umana e il piano divino entro cui essa si inserisce è costitutiva dello gnosticismo (ma valeva anche per i 'volontari' della *Yahad*) e ne segnaleremo brevemente alcuni esempi.

Anzitutto c'è il caso singolare e in certo modo anomalo dell'ermetismo, una forma di gnosi sorta nell'ambiente politeistico dell'Egitto romano che valorizza come rivelatori dei 'misteri' gli antichi Dei della religione faraonica in versione ellenizzata, principalmente Osiride, Iside e T̥hot identificato con Ermete. La gnosi ermetica, al contrario di tutto il fenomeno gnostico dell'epoca, non fa alcun riferimento neppure implicito al giudaismo o al cristianesimo,³⁶ e si avvale invece della filosofia platonica e in parte stoica per elaborare un messaggio di salvezza imperniato sul modello di vita virtuosa, sul distacco dagli interessi mondani, sulla repressione di istinti e passioni che si agitano nella corporeità. Questo naturalmente richiede il libero arbitrio, giacché 'sta-in-noi' la scelta di compiere, o meno, azioni moralmente corrette.³⁷ Ma il fine ultimo dell'etica

34. *ApocrGv* NHC I, 5; *TrattTrip* NHC I, 66; *OrigM* NHCII, 113; *Eugn* NHC III, 73; *SofGC* NHC III, 96; *TestVer* NHC XI, 46; Ippol. V, 26 e IX, 14. Non è chiaro però se nella prescienza divina rientri lo stesso 'incidente', come una specie di *felix culpa*.

35. Così gli elcasaiti di Ippol. X, 29. Il nome *gnōstikói* era in realtà piuttosto raro come auto-definizione dei settari che noi comunemente chiamiamo 'gnostici', e non compare nei testi di Nag Hammadi ma solo limitatamente nella documentazione degli eresiologi.

36. Eccetto il primo trattato del *Corpus Hermeticum* (CH), dall'oscuro titolo *Poimandres*, che racconta il mito della caduta dell'Uomo celeste nelle braccia della Natura, donde la mescolanza di elemento spirituale e materiale. Qui c'è un'evidente impronta giudaico-apocalittica che però non ha altro riscontro nel resto del *Corpus*.

37. CH IV, 4 e 8; *Estratti* 18, 3; 19, 3; 23, 38.

è la 'fede' religiosa (*pistis*) per la quale la divinità dona all'uomo la vera 'intelligenza' (*nous*) che consente di comprendere il contenuto della *gnōsis* e pertanto di elevarsi oltre la dimensione della materia.³⁸ Ciò nonostante, l'ermetismo ha una forte componente deterministica. Secondo la rivelazione di 'Erme' il mondo materiale in cui comunque dobbiamo vivere è sottoposto al dominio del 'destino' (*heimarménē*) che gestisce i rapporti di causa-effetto dai quali dipendono tutti i fenomeni e gli eventi che riguardano i corpi.³⁹ La tesi che il destino sia subordinato alla *pronoia* (qui intesa in senso platonico come 'provvidenza' divina) non elimina l'inevitabilità del fatto che pure lo gnostico, in ciò che gli succede e in ciò che fa, nella misura in cui si trova in un corpo, sia travolto da meccanismi causali impossibili da controllare. Per quanto disponga del libero arbitrio, non per questo è immune dal male che può capitargli di commettere per effetto di circostanze fatalmente prodottesi; solo la sua anima è inattaccabile dal destino, ed è libera nella sua *gnōsis* circa le ragioni di quanto le avviene, o altrimenti la vera libertà sarà quella dell'anima una volta separata dal corpo. La nozione di predestinazione ovviamente non rientra nel discorso dell'ermetismo, tuttavia pur nella sua anomala posizione all'interno della galassia gnostica esibisce a suo modo la tendenza a un'interpretazione ambivalente del dilemma fra libertà umana e determinazione sovrumana.

In realtà sappiamo di parecchie sette gnostiche di ispirazione giudaico-cristiana nelle quali non pare esserci alcuna ambivalenza perché l'idea di predestinazione era assente e la salvezza escatologica dipendeva semplicemente dal comportamento umano, a cominciare dalla scelta di aderirvi. Ma questo si svolgeva in maniere molto diverse. Per la setta fondata da Carpocrate di Alessandria lo scopo era di liberarsi dalla necessità della reincarnazione (come in India) così da non dover ritornare sotto il potere degli angeli malvagi creatori di questo mondo. Per farlo, si applicava una specie di *Karman* alla rovescia: bisognava passare attraverso tutte le cattive esperienze, compiere tutti gli atti specie se illeciti o immorali, in modo che non ne restassero da doverli effettuare in una successiva esistenza (Ireneo, I, 25). Analogamente, le consorterie di 'gnostici' descritte da Epifanio (I, 26) usavano impedire la dispersione dello *pneuma* praticando ritualmente sesso di gruppo con l'avvertenza di evitare qualsiasi esito procreativo. Nella setta che si rifaceva a Simon Mago, invece, l'accento era posto sul progresso spirituale dell'uomo nel ricevere una 'formazione' secondo l'immagine di Dio che recava solo potenzialmente in sé, e che altrimenti sarebbe andata perduta.⁴⁰ Il gruppo di Giustino e la confraternita fondata da Elcasai (in entrambi è menzionata la *prognōsis*) esigevano che gli aderenti prestassero giuramento di osservare la Legge e le regole di purità giudaiche per accedere all'iniziazione.⁴¹ Questo disinteresse per il problema della pre-

38. CHI, 22, IV, 3-4, IX, 5; *Asclepius* 7-9 e 22.

39. CHI, 19; X, 15; XII, 5-8; XVI, 16; Fr. 16 Festugière.

40. Ippol. VI, 9.6; 12.4; 14.6; 17.1, con riferimento alla dottrina aristotelica del rapporto potenza-atto.

41. Ippol. V, 27 e IX, 3. In una comunità elcasaita della Mesopotamia trascorse l'infanzia e l'adolescenza Mani il quale, nonostante la successiva rottura e l'elaborazione d'una sua originale visione religiosa ne ereditò alcuni temi. Fra questi un'idea di predestinazione tutta diversa dal modello qumranico-paolino: tutta la sostanza divina catturata dalle tenebre è predestinata

destinazione è caratteristico degli gnosticismi di basso livello speculativo. Così anche nella *Pistis Sofia*, dove si ottiene un grado più o meno elevato di posizione escatologica a seconda del livello di conoscenza dei misteri che il singolo soggetto fosse riuscito a raggiungere.⁴² A eccezione dell'ermetismo, quasi mai l'agire dell'uomo in vista della salvezza è inteso come prassi etica.

Più a fondo nella questione si spinge il pensiero gnostico indagando sul concetto chiave della 'conoscenza'. Il contenuto della *gnōsis* era il mito fondativo, che annuncia il vero Dio (non quello venerato dalle religioni) e spiega come mai il suo *pneuma* sia andato disperso nella natura materiale e nell'uomo sotto forma di anima, imprigionata nel corpo fatto dalle potenze arcontiche allo scopo di mantenere e riciclare l'energia divina, indispensabile al funzionamento della loro perversa macchina cosmica. Ma con ciò lo gnostico non acquisisce soltanto un'informazione su una serie di fatti esterni: riconosce l'identità profonda di sé stesso, che non consiste nella sua persona psicofisica bensì nella particella di sostanza divina nascosta dentro di lui. Il messaggio finale è dunque che io, mediante la gnosi, conosco chi è Dio (insieme a quanto è avvenuto nel mondo divino) e nel contempo conosco il mio Sé autentico in quanto partecipe della sostanza divina; ma da questa solidarietà originaria fra me e il divino consegue che pure Dio conosce me da sempre come parte della sua sostanza.⁴³ La gnosi significa allora un conoscere essenziale che è insieme un conoscer-si ed un esser-conosciuti. Ora, stabilito che il Sé dell'uomo (non la sua persona mondana) appartiene originariamente al mondo divino, frammento di *pneuma* finito fuori posto, è chiaro che Dio metterà in atto i provvedimenti necessari per recuperarlo e riprendersi ciò che gli è proprio, cioè per ricollocarlo nel posto che in base alla sua natura gli compete. Dio però non interviene occasionalmente con interventi miracolistici a favore di qualcuno che se li merita. Piuttosto, avvia un'articolata storia della salvezza portata avanti da un Redentore disceso in questo mondo (qui è l'elemento 'cristiano' dello gnosticismo) che diffonde il messaggio della gnosi e così libera man mano l'umanità dalla soggezione alle potenze cosmiche.

Principio basilare e fine della salvezza è che ognuno deve "ritornare al proprio luogo"⁴⁴ e rimanervi per sempre, annullando i guasti provocati dall'antico 'incidente'. Ma questo non dipende dalla buona volontà degli uomini: è un esito predestinato fin dappprincipio dalla prescienza divina (*pronoia*) che si realizza infallibilmente per una sua logica interna, senza che ci siano delle valutazioni caso per caso. In tal modo lo gnosticismo delinea una sua originale idea di predestinazione in quanto esecuzione di un piano preordinato che però, a differenza di come era stato negli esseni e in Paolo,

a tornare infine nel mondo divino, eccettuata una piccola parte, cioè le anime che hanno *volontariamente* disperato della salvezza.

42. *Pist.Sof.* 86, 90, 97, 106.

43. Cfr. il *Vangelo di Eva* citato da Epifanio, 26, dove Gesù dice all'eletto: "Io sono te e tu sei me; raccogliami dove vuoi: raccogliendo me, raccogli te stesso". Forse "io e te uno-noi <siamo>" (aram. *ʾānā we-ʾānt ḥad-ḥanan*) erano le misteriose 'tre parole' che Gesù pronuncia all'apostolo Tommaso in *VangTomm*, 13, *NHC* II, 34.

44. *VangTomm* 49, *NHC* II, 41; *OrigM* II, 127; *DialSalv* III, 142; *ApocalPao* V, 23; *ApocalPt* VII, 75; *Pist.Sof.* 90; valentiniani di Ireneo, I, 21.5; Setiani di Ippolito, V, 21.8.

e di come sarà poi in Agostino, non contempla una decisione divina relativa a singoli individui. Che lo spirito presente nell'anima, a sua volta contenuta nel corpo, si salvi ritornando alla propria dimensione originaria è un esito implicito nella sua stessa natura.

8. LA PREDESTINAZIONE SECONDO LA 'NATURA'

La visione gnostica della salvezza come reintegrazione (*apokatástasis*) dello Spirito mediante il recupero delle sue parti disperse incontra però un problema. Se la sostanza spirituale è presente in tutti gli uomini ed è in ogni caso predestinata a ritornare al proprio luogo, tutti gli uomini sarebbero parimenti predestinati a salvarsi, e questo è una contraddizione in termini. Infatti il 'pre-' di 'predestinare' non significa soltanto una priorità nel tempo ma anche una maggiore rilevanza – rispetto ad altro – nello spazio e nel valore, come ad esempio nei verbi pre-ferire, pre-diligere, pre-valere, pre-scegliere. Fin dalle prime attestazioni nel giudaismo e nel cristianesimo, del resto, il concetto di predestinazione, oltre a riguardare sempre singoli, non è un fattore di comunanza bensì di distinzione: fra chi è predestinato da Dio e chi è abbandonato a sé stesso, oppure fra chi è predestinato a una sorte positiva e chi è predestinato a una sorte negativa. Perciò anche là dove si teorizza una predestinazione fondata, in generale, sul possesso dello *pneuma* c'è pure la tendenza ad attribuirle una funzione selettiva.

Bisogna ricordare che già nella Bibbia lo 'spirito' (*rūah*) non è una componente strutturale della natura umana come invece il 'soffio' vitale (*nəšamah* o *nəfəs*) infuso da Dio in Adamo, ma solo un dono assegnato a pochi eletti destinati a funzioni importanti. Analogamente in ambito gnostico compare fin dai primi tempi la tesi di una distinzione fra due 'razze' umane diverse, delle quali una ha ricevuto dal sommo Dio lo spirito ovvero la 'scintilla di luce', e sono appunto i 'Figli della Luce', il 'seme' privilegiato, la 'razza che non vacilla'; l'altra è invece generata dagli arconti, un mero epifenomeno della natura materiale, il 'seme delle tenebre'.⁴⁵ Il medesimo principio 'genealogico' fa sì che solo i primi siano predestinati a 'tornare al loro luogo', mentre i secondi scompariranno nella dissoluzione finale del mondo terreno.

Qui di nuovo dobbiamo riscontrare una forte somiglianza di linguaggio e di contenuto con i manoscritti di Qumran. In entrambi i contesti il discorso è imperniato – salvo differenti sfumature – sulla doppia modalità e quindi il doppio esito dello 'spirito'. Per gli esseni Dio ha conferito a ogni uomo, prima che nascesse, lo spirito di verità oppure lo spirito di falsità sicché o l'uno o l'altro determinerà il corso della sua esistenza; per gli gnostici la stessa cosa vale a seconda che uno abbia ricevuto lo *pneuma* o ne sia privo in quanto non era se non un'effimera creatura degli arconti. La salvezza consegue logicamente dalla natura pneumatica dell'eletto, in quanto il suo Sé detiene il 'seme' o per così dire il corredo cromosomico che lo apparenta alla famiglia divina:

45. Prima attestazione di questa tesi in Saturnino (fine I sec.), su cui Iren. I, 24; delle due razze si parla ripetutamente nei testi di Nag Hammadi: *ApocrGc* NHC I, 16; *ApocrGv* NHC II, 2 e 25; *VangFil* NHC II, 62 e 76; *VangEg* NHC III, 56 e 59; *1ApocalGc* NHC V, 25; *ApocalAd* NHC V, 67-69 e 71; *ParSem* NHC VII, 28 e 34; *2TrattSet* NHC VII, 60 e 62; *ApocalPt* NHC VII, 75; *TrifProt* NHC XIII, 37 e 41-49.

perciò è doveroso ch'esso 'ritorni a casa', riacquistando la beatitudine di cui godeva prima del verificarsi dell'"incidente". Come dice infatti il *Vangelo di Tommaso*, "Beato chi era prima di essere".⁴⁶ Questa metafora 'genetica' è un connotato specifico della visione gnostica, non si trova negli esseni.

C'è una maggiore somiglianza se si tiene conto di quell'ulteriore sviluppo della dottrina essena secondo cui i singoli individui non recano in sé esclusivamente uno dei due spiriti alla volta, bensì tutti sono dotati di una 'parte' (*gōral*) sia dell'uno sia dell'altro in diversa quantità;⁴⁷ in tale situazione la sorte di ognuno dipende dal rapporto di forze fra le due componenti nonché dal suo sforzo a far prevalere le parti migliori sulle parti peggiori. Proprio questa seconda versione emerge anche nell'*Apocrifo di Giovanni*, uno dei testi più importanti della biblioteca di Nag Hammadi (composto verso il 120). Nella conclusione dell'opera c'è un dialogo del Gesù risorto con l'apostolo Giovanni, il quale gli chiede chi e come, una volta uscito dal corpo, potrà essere trasportato alla 'pura Luce'. Gesù risponde che gli esseri umani nei quali è disceso lo *pneuma* (quindi non tutti) ed hanno condotto una vita distaccata dagli interessi mondani, rivolta sempre all'"Imperituro", sicuramente erediteranno la vita eterna di cui sono congeneri. Tuttavia gli arconti, allo scopo di ostacolare la salvezza, crearono ed infusero nell'umanità un loro *pneuma* perverso, lo *pneuma antīmimon* – in pratica il desiderio erotico – che appunto 'imita' al contrario il processo generativo di vita indistruttibile attuato dal Padre della Luce, poiché chiunque nasca da una generazione sessuata è per ciò stesso votato alla morte. Esso non può nulla contro chi è fermo nella propria identità 'spirituale', ma insidia chi pur albergando il Sé di origine divina non ne sia consapevole, "non sappia da dove proviene". In questo caso la sorte escatologica del soggetto dipenderà da quanta forza ha lo *pneuma* divino in lui rispetto a quella dello *pneuma antīmimon*: se riuscirà a lottare con successo, sarà salvo; in caso contrario, gli arconti si impadroniranno della sua anima e la costringeranno a reincarnarsi in sempre nuovi corpi mortali, a meno che in una successiva reincarnazione l'infelice non decida di affiliarsi alla setta gnostica ed in essa apprenda come far trovare al suo Sé la strada per "tornare al proprio luogo".⁴⁸ In questo discorso è chiara la tendenza a una soluzione ambivalente del problema. Per un verso la salvezza è predestinata ai possessori dello spirito in base alla loro natura, ma per un altro essa rimane solo potenziale, giacché per attuarsi richiede un coerente comportamento ed impegno da parte dell'uomo;⁴⁹ il conflitto fra i due fattori è però attenuato grazie alla metempsicosi che, dilatando i tempi della sorte predestinata, mantiene aperto lo spazio per un eventuale atto risolutore compiuto dal libero arbitrio.

46. *VangTomm* 19, *NHC* II, 36 e 47.

47. 1QS, iv.24.

48. *ApocrGv* *NHC* II, 24-29. Una perdizione senza possibile rimedio toccherà soltanto agli apostati.

49. Si noti che chi è infestato dallo *pneuma antīmimon*, lungi dall'aver un libero arbitrio paralizzato, al contrario lo esercita al massimo perché la sessualità più di ogni altra cosa si attua per un impulso liberamente voluto e deliberato!

9. VALENTINO E BASILIDE

I temi che abbiamo incontrato finora sono variamente rielaborati dai due grandi esponenti dello gnosticismo cristiano nella metà del II secolo, Valentino e Basilide.⁵⁰ Nel sistema valentiniano il compimento della salvezza escatologica dipende dalla presenza o dall'assenza dello spirito, che determina, nei due casi, una differenziazione di 'natura' all'interno del genere umano. Ma per capire che cosa significhi qui 'natura' bisogna rifarsi alla versione valentiniana dell'incidente originario e al suo mito. Nella 'Pienezza' (*plērōma*) della famiglia divina l'ultimo dei suoi rampolli, Sofia (la Sapienza), ha commesso una trasgressione da cui è sorto uno pseudo-dio 'Demiurgo' (con riferimento al *Timeo* platonico) creatore del mondo inferiore, assieme alle due 'sostanze' (*ousiai*) delle quali il suo mondo e l'uomo sono composti: materiale (*hylikē*) e vitale (*psychikē*) (Iren. I, 5.1). Ma nell'uomo la Sofia pentita ha inserito in aggiunta l'elemento spirituale (*to pneumatikón*) proveniente dal Pleroma grazie al quale egli sarà in grado di attingere alla gnosi insegnata dal Redentore (Iren. I, 5.6). Il primo a riceverlo è Adamo, ma dei suoi tre figli solo Set (non Abele né Caino) trasmette lo *pneuma* ai suoi discendenti;⁵¹ ne deriva che vi sono esseri umani aventi una natura fatta solo con gli elementi delle due sostanze costitutive del mondo (corpo e anima), ed altri che, avendo ereditato lo spirito, detengono in sovrappiù un elemento totalmente diverso ed hanno quindi una diversa natura.

Precisiamo che con la parola *physis* i valentiniani designavano però non la costituzione fisico-biologica del vivente bensì un modo di vivere, un atteggiamento dell'uomo nell'orientare la propria esistenza in vista di ciò che per lui più conta; e questa non è un'opzione qualsiasi poiché dipende da quello che in lui è l'elemento dominante. Intesa in questo senso, la 'natura' può essere di tre tipi, ai quali corrispondono tre 'razze' (*génē*) di esseri umani (*Estratti da Teodoto*, 54). Per quelli sprovvisti di *pneuma*, aventi soltanto i due elementi materiale e vitale delle due 'sostanze' mondane (dove il corpo e l'anima), la 'natura' dipende da quale dei due è presente in maggior misura. Se è l'elemento 'materiale', il soggetto si orienterà a cercare il benessere, gli interessi e i piaceri del suo corpo e sarà un uomo di natura 'ilica' ossia un 'materialista', ignaro delle esigenze dell'anima che pur possiede.⁵² Se invece è l'elemento 'vitale', mentre quello 'materiale' rimane secondario, allora la sua attenzione sarà rivolta meno al corpo e piuttosto alla sua vita interiore, ai buoni sentimenti, ai valori, alla vita morale, e quest'uomo sarà pertanto di natura 'psichica' (Iren. I, 6). Per le prime due 'nature' l'appartenenza di 'razza' (*génos*) è una questione quantitativa, benché il sistema non spieghi il motivo della diseguale distribuzione di elemento ilico e psichico nelle singole persone. Per la terza natura detta 'pneumatica' conta solo che i soggetti abbiano ricevuto lo spirito divino,

50. Abbiamo poche testimonianze originali dirette su Basilide e pochissime su Valentino; i sistemi loro attribuiti da Ireneo prima e poi da Ippolito (peraltro divergenti fra loro) devono essere considerati opera di loro seguaci e continuatori.

51. *Estratti da Teodoto*, 54, 1,

52. Ma forse negli ilici l'elemento psichico si riduce a un mero apparato di coscienza, come negli animali.

che non è un elemento cosmico – perché proviene direttamente dal Pleroma, non dal Demiurgo – ma un dono trascendente che rende i suoi possessori una ‘razza’ a parte, orientata alla conoscenza della verità, anche se ovviamente pure loro in questo mondo hanno un’anima e un corpo.⁵³

Dalla documentazione a noi nota della dottrina valentiniana non risulta in nessun modo che ammettesse una mobilità fra le tre razze, come molti studiosi recenti hanno sostenuto,⁵⁴ nel senso che un ilico possa ‘diventare’ – mediante i suoi atti – psichico o pneumatico, o viceversa: ognuno infatti è vincolato alla sua ‘natura’ costituita e non può cambiarla. La prova di ciò sta nel fatto che la sorte escatologica di queste razze è rigorosamente differenziata. Gli pneumatici sono predestinati a salvarsi, giacché Dio li conosce da sempre uno ad uno ‘per nome’,⁵⁵ e perciò all’Ultimo Giorno essi entreranno nella ‘Pienezza’ per l’eternità: s’intende il loro Sé, ossia il loro *pneuma*, staccato dalla loro anima e dal loro corpo. Gli ilici non hanno nulla che debba essere salvato e sono predestinati a scomparire con l’estinzione del mondo materiale cui appartenevano e a cui si sono votati. Gli psichici però non sono oggetto di predestinazione, perché la loro salvezza dipende dall’‘inclinazione’ (*prósklisis*) che ciascuno ha rivolto o all’elemento materiale o all’elemento vitale della propria persona: se avrà preferito il primo, come un ‘materialista’, condividerà la perdizione destinata agli ilici pur restando da loro diverso; se avrà preferito il secondo conducendo un’esistenza moralmente corretta potrà salvare la sua anima, tuttavia ad un livello inferiore rispetto a quello riservato agli pneumatici.⁵⁶ Nessuno dunque ‘diventa’ quello che non è.

Con questa ingegnosa soluzione i valentiniani riuscivano a mantenere entrambi i lati dell’ambivalenza. La predestinazione riguardava anzitutto gli pneumatici garantendo che tutto lo *pneuma* disperso, presente solo in loro, venisse recuperato; riguardava indirettamente gli ilici che, essendo irrecuperabili, di necessità andavano perduti; ma pure il libero arbitrio funzionava realmente in quanto effettiva risorsa per gli psichici, al fine di meritare con l’impegno etico una sopravvivenza nell’aldilà di rango più basso. D’altronde gli stessi pneumatici non ottenevano la beatitudine della ‘Pienezza’ in maniera automatica: anche per loro era indispensabile sottoporsi in vita ad una ‘formazione’ nella fede e praticare per libera iniziativa un comportamento etico adeguato.⁵⁷

Basilide era un teologo cristiano ed esegeta dei Vangeli, fra l’altro il primo ad aver formulato con assoluta chiarezza il principio della creazione dal nulla (Ippol. VII, 21), che fino ad allora era ambigualmente confusa con l’elaborazione di un materiale preesistente. Il suo sistema, per quanto sia difficile ricostruirlo causa la disparità delle fonti,

53. Una simile distinzione fra diverse classi di uomini, ma slegata dal problema della predestinazione e dal rapporto ‘genealogico’, si trova in altri gruppi gnostici: Naasseni (Ippol. V, 6.6): *to noerón, to psychikón, to choikón*; Giustino (Ippol. V, 27.3): *choikói, psychikói, pneumatikói*; Setiani (Ippol. V, 21.6): *sarkikói, pneumatikói*.

54. Cfr. Chiapparini 2012 e Magris 2020.

55. *VangVer* NHC I, 21; cfr. *AtPt* NHC VI, 9; *ApocalPt* NHC VII, 71; *ApocalPao* NHC V, 18 da *Gal* I, 15

56. Iren. I, 6.1 e 7.5.

57. *Estr. Teod.* 57; Iren. I, 7.5; Origene, *CommGv.* II, 21.137.

doveva comunque essere molto diverso dal modello gnostico più comune, se non altro per la mancanza del mito dell'“incidente” e lo scarso rilievo dato ai temi della prescienza e predestinazione. Centrale nel suo pensiero è invece il concetto di ‘formazione’ nella fede cristiana come indispensabile requisito e movente della salvezza. Essa si rivolge agli pneumatici, ma nella dottrina basilidiana non si parla di una differenziazione genealogica fra ‘razze’ di uomini: tutti gli esseri umani sono ugualmente ‘spirituali’, solo che questa loro spiritualità è soltanto potenziale e per realizzarsi ha per l'appunto bisogno di venir istruita e purificata della sua iniziale ‘deformità’ (Ippol. VII, 26.7).

Il resoconto di Ippolito spiega la situazione nel modo seguente: Dio Padre ha creato il mondo depositando una ‘semenza’ (*panspermía*) in cui tutto il suo sviluppo naturale era già prefissato e programmato.⁵⁸ Il seme conteneva anche tre ‘filialità’ divine, due delle quali (il Figlio Unigenito e lo Spirito Santo) risalgono subito al Padre mentre la terza, in cui ci sono i potenziali futuri ‘pneumatici’, rimane temporaneamente nel mondo in attesa di ritornare anch'essa ‘al proprio luogo’ dopo che sarà stata formata (Ippol. VII, 21-22). A questo scopo è discesa in terra la verità del vangelo, rivelazione del mistero nascosto e conoscenza delle realtà oltremondane (Ippol. VII, 27.9), e per esser annunciata ha preso il corpo apparente di Gesù, perpetuandosi dopo la sua dipartita tramite coloro che hanno creduto in lui, cioè nella comunità degli pneumatici formati (e a loro volta formatori di altri), che nel linguaggio basilidiano si denominava ‘la Scelta’ (*Eklogē*).⁵⁹

Dalla centralità della ‘formazione’ consegue che sia altrettanto centrale in Basilide la rivendicazione del libero arbitrio. L'uomo è autore responsabile delle sue azioni e delle sue scelte, quelle indirizzate al bene o quelle malvage, perché dipendeva da lui respingere o soffocare gli impulsi della passione che lo fanno cadere nel peccato (fr. 5 Löhr). L'esperienza del male nella vita umana è spiegata da Basilide in maniera perfettamente moralistica: la sofferenza è castigo del peccato, non solo quando esso è stato palesemente commesso, ma anche quando non è avvenuto, e in tal caso punisce la sola innata disponibilità o desiderio di farlo, giacché vi è sempre qualcosa di ‘sporco’ (*rypós*) nell'intimo dell'uomo (fr. 7 Löhr); oppure la sofferenza che pare immeritata è motivata dall'espiazione di colpe commesse in una precedente reincarnazione (fr. 16 e 18 Löhr; peraltro la reincarnazione stessa è imposta all'anima per punizione, fr. 17). L'insistenza di Basilide sul fatto che gli esseri umani sono in fondo e per lo più peccatori, magari solo nelle intenzioni, e pertanto meritevoli di soffrire, deriva dalla sua espressa convinzione che non può esserci un piano divino in cui sia contemplato il male o la sofferenza di un vero innocente (il che peraltro esclude implicitamente una predestinazione negativa o positiva): “tutto dirò, tranne che ci sia qualcosa di cattivo nell'agire provvidenziale (*to pronooûn*)” (fr. 7 Löhr). Per quanto riguarda invece i mali subiti dalle circostanze ester-

58. I due termini sono espressi dai verbi greci *probouléuō* e *prologízomai*, ‘delibero’ e ‘calcolo’ in anticipo. Questo è l'unico vago accenno a una prescienza divina, che evita i vocaboli specifici *pronoia* o *prognōsis*.

59. Fr. 4 e 12 Löhr. Il vocabolo può applicarsi sia a coloro che hanno fatto una ‘scelta’ (di fede), sia coloro che sono stati ‘scelti’ da Dio, ma questa accezione predestinazionistica è poco probabile nell'ambito basilidiano.

ne, si tratta secondo lui di 'danni collaterali' inevitabili nel complesso funzionamento della natura, "come la ruggine che si produce sul ferro" (fr. 9 Löhr); oppure sono dovuti all'influsso di potenze astrali maligne dalle quali l'anima è infettata con 'addizioni' che la spingono a comportamenti deteriori (fr. 5 Löhr).⁶⁰

Anche la fede secondo Basilide è un atto di libera scelta – che egli designa con termine stoico un "assenso (*synkatáthesis*) dato a ciò di cui non si abbia esatta percezione in quanto non presente" (fr. 3 Löhr)⁶¹ – e rappresenta il gesto fondamentale per cui lo pneumatico in potenza diventa pneumatico in atto. In tal senso la fede è associata da Basilide alla 'sostanza' (*ousía*) della persona (fr. 13 Löhr), poiché essa dà forma a tutto il suo essere, determina l'orientamento della sua vita, costituisce in qualche modo per lui una nuova 'natura'. Ma si noti la differenza con Valentino: mentre nella dottrina valentiniana delle tre 'razze' umane la fede è una conseguenza, un effetto della natura pneumatica che al soggetto era predestinata da sempre, in Basilide, al contrario, è la fede – se e quando la si professa – a promuovere la realizzazione delle potenzialità spirituali umane traducendole in natura e sostanza della persona.

Chiaramente non tutti possono o vogliono sottoporsi a una perfetta formazione spirituale e pertanto ci saranno sempre degli pneumatici difettosi, distinti tutt'al più per la loro osservanza della morale ma privi della gnosi dei misteri, e infine gli pneumatici falliti che non hanno mai ricevuto formazione e sono vissuti da uomini comuni o magari inclini al peccato. L'esito escatologico, pure in questo caso, sarà diverso: dopo il decesso, le anime dei non-formati non si dissolvono (a differenza degli illici valentiniani) ma sopravvivono nel cielo sopra la terra; quelle dei difettosi si collocano più in alto, al di sopra delle sfere planetarie; i perfetti pneumatici, residuo della terza filialità, risalgono su fino al mondo divino dove si trovano già le altre due. Questa gradazione gerarchica potrebbe risultare sgradevole, umiliante, sennonché, giunta la fine del mondo, Dio diffonderà 'la grande ignoranza', di modo che le anime venute a vivere in eterno nei due spazi più bassi, luogo conforme alla loro natura (quella acquisita a seguito di omessa o incompiuta formazione), nulla sappiano dell'esistenza del livello o dei livelli superiori e quindi non debbano macerarsi nell'afflizione e nell'invidia per quelli che godono di una condizione migliore della propria, né soffrire del rimpianto per ciò che non hanno saputo fare nella vita; se infatti ne fossero al corrente sarebbero "tormentate dal desiderio di cose impossibili, come pesci che desiderassero pascolare con le pecore sui monti, e un tale desiderio sarebbe la loro rovina" (Ippol. VII, 27.2).

Così il sistema si conclude con questa confortante visione dell'aldilà dove alla fine tutti si salvano, tutti ritornano pacificamente 'al loro luogo', quello destinato a

60. Cfr. Platone, *Rep.* II, 380c. Basilide utilizza qui gli argomenti della teodicea di matrice platonica, ma per il resto si serve molto di concetti aristotelici: lo schema potenza-atto, l'uomo come principio delle sue azioni, e poi la negazione di una provvidenza nel mondo materiale, i cui processi avvengono solo 'secondo natura' (Ippol. VII, 24.5). L'agire provvidenziale del fr. 7 si riferisce alla sola realtà umana.

61. Nella logica stoica l'assenso è l'atto con cui la ragione attribuisce validità ai contenuti delle rappresentazioni oppure accoglie e persegue uno stimolo esterno (*SVF* II, fr. 52, 61, 65, 67, 70, 90-92, 115 Arnim). La rappresentazione però non è *causa* dell'assenso, che dunque è libero ovvero "sta in noi" (*SVF* II, fr. 974 e 994 Arnim).

posteriori – non già prima che nascessero – in maniera differenziata a seconda della rispettiva ‘natura’; ma loro non lo sapranno mai, e dovunque vadano se ne staranno per sempre sereni e soddisfatti, ignari di come stanno le cose per altri, quindi esenti da ogni pena o inquietudine. Un tale atto finale di Dio, che non odia nessuno e usa misericordia verso tutti, il che non contraddice ma anzi è conforme alla sua giustizia, si trova solo nel pensiero di Basilide ed è indice d’una sua profonda ispirazione cristiana.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE

Ap = Apocalisse
Dan = Daniele
Dt = Deuteronomio
Ef = Lettera agli Efesini
Es = Esodo
Ez = Ezechiele
Gal = Lettera ai Galati
Ger = Geremia
Is = Isaia
Lc = Luca
Mt = Matteo
Rom = Lettera ai Romani
Sal = Salmi
ISam = Primo Libro di Samuele
ITess = Prima Lettera ai Tessalonicesi

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Fonti intertestamentarie

1Enoc, *Libro dei Giubilei*, *Ascensione di Isaia* in *The Old Testament Pseudepigrapha* I e II, ed. J. H. Charlesworth, New York, Doubleday, 1983; tr. it. *Apocrifi dell’Antico Testamento*, I-II, Torino, UTET, 2006³.
 1Q, 4Q, CD = *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, eds. F. Garcia Martinez, E. Tigchelaar, Leiden, Brill, 1999; tr. it. di C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia, 1996. Citato con: nr. grotta+Q+nr. o sigla testo+colonna, rigo; oppure nr. del frammento di testo, rigo.

Fonti rabbiniche

m = *Mišnah*, *b* = *Talmud babilonese*, testo e tr. ingl. in www.sefaria.org

Fonti gnostiche

CH = *Corpus Hermeticum* in A.J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, testo e tr. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1960²; tr. it. Milano, Bompiani, 2005.
 Epifanio, *Panarion*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 2010.
Estratti da Teodoto, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano, Mondadori, 1992.
 Ireneo, *Contro le eresie*, tr. it. Milano, Jaca Book, 1983.
 Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 2016².
 Löhr = W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule*, Tübingen, Mohr, 1996.
NHC = Codici di Nag Hammadi, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. Robinson, Leiden, Brill, 1988; tr. it. di A. Annese, F. Berno e D. Tripaldi, *I codici di Nag Hammadi*, Roma, Carocci, 2024.
Pistis Sofia, tr. it. di L. Moraldi, Milano, Adelphi, 2000.

Fonti greche

- Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*, tr. it. Milano, Mondadori, 1989.
 Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, Torino, UTET, 2006.
 SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1964.
Tragicorum Graecorum Fragmenta, V.1. *Euripides*, ed. R. Kannicht, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 2004.

Studi

- Aland, B. 1977. "Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre", in *Gnosis and Gnosticism [I]*, ed. by M. Krause, Leiden, Brill.
 Chazon, E. G., Stone, E. M. (eds.) 1999. *Pseudepigraphic Perspectives*, Leiden, Brill.
 Chiapparini, G. 2012. *Valentino gnostico e platonico*. Milano, Vita & Pensiero.
 Cowley, A. 1923. *Aramaic Papyri of the V cent. B.C.*, Oxford, Clarendon.
 Eskola, T. 1998. *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology*, Tübingen, Mohr.
 Jahan, N. 2020. *Das Konzept des ewigen Buches*, Baden-Baden, Tectum.
 Koep, L. 1952. *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, Hanstein.
 Lange, A. 1995. *Weisheit und Prädestination*, Leiden, Brill.
 Langerbeck, H. 1967. *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht.
 Levering, A. 2011. *Predestination. Biblical and Theological Paths*, Oxford, University Press.
 Licht, J. 1981. "The Doctrine of the Thanksgiving Scroll" (ed. or. 1956), in *Qumran*, hrsg. von K. E. Grözinger et al., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 Magris, A. 2001. "Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen", in *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, ed. by J. Van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst, Leiden, Brill.
 Magris, A. 2011². *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana.
 Magris, A. 2020. "Free Will According to the Gnostics", in *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, ed. by R. Brouwer and E. Vimercati, Leiden, Brill.
 Maier, G. 1971. *Mensch und freier Wille*, Tübingen, Mohr.
 Merrill, E. H. 1975. *Qumran and Predestination*, Leiden, Brill.
 Meshel, Z. 2012. *Kuntillet 'Ajrud*, Jerusalem, Israel Explor Society.
 Pagels, E. 1974. "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology", *Harvard Theological Review*, 67, pp. 35-53.
 Perrone, L. (a cura di) 1992. *Il cuore indurito del Faraone*, Genova, Marietti.
 Porten, B. 1996. *The Elephantine Papyri in English*, Leiden, Brill.
 Puech, C.-H. 1978. *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard (tr. it. Milano, Adelphi, 1985).
 Sacchi, P. 1995. *Storia del Secondo Tempio*, Torino, SEI.
 Sacchi, P. 2007. *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia, Morcelliana.
 Stemberger, G. 1991. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stoccarda, Katholisches Bibelwerk (tr. it. Brescia, Paideia, 2024).
 Stroumsa, G. 1984. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill.

The Beginnings of the Idea of Predestination

Aldo Magris

Università di Trieste

magris@units.it

ORCID: 0000-0002-4692-7931

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GAETANO LETTIERI

L'apocalisse della predestinazione. Il mistero dell'elezione gratuita in Agostino tra Paolo e Giovanni

ABSTRACT: This study puts forward the thesis that John's Revelation should be interpreted as a violently anti-Pauline text. While for Paul revelation is the gift of universal salvation, and it seems that God wants to save everyone apocatastically, John interprets merciful election in a radically dualistic and divisive perspective, as a gift separating the pure community of the elect from the darkness of the damned. Augustine's doctrine of predestination depends, creatively, on both perspectives. On the one hand, Augustine bases his thesis of the absolute gratuitousness of grace – an undue gift that saves through pure mercy – on Pauline texts. On the other hand, he deduces the idea of non-universal, but divisive election from Johannine texts, making predestination a Revelation of the unconditional.

SOMMARIO: In questo studio si avanza la tesi che l'Apocalisse di Giovanni vada interpretata come testo violentemente anti-paolino. Mentre per Paolo la rivelazione è donazione di salvezza universale, e pare che Dio voglia apocatasticamente salvare tutti, Giovanni interpreta l'elezione misericordiosa in prospettiva radicalmente dualistica e divisiva, come dono che separa la comunità pura degli eletti dalla tenebra dei dannati. La dottrina agostiniana della predestinazione dipende, in modo creativo, da entrambe le prospettive. Agostino, da una parte, fonda su testi paolini la tesi della assoluta gratuità della grazia, dono indebito che salva per pura misericordia. Dall'altra deduce, soprattutto da testi giovannei, l'idea dell'elezione non universale ma divisiva, facendo della predestinazione una apocalisse dell'incondizionato.

KEYWORDS: Augustine; Paul; John; Predestination; Existence; Gift; Grace

La dottrina agostiniana della grazia indebita e predestinata dipende da un dispositivo apocalittico-messianico di origine neotestamentaria, attestato dal vangelo paolino e dal kerygma giovanneo, seppure in prospettiva soltanto apparentemente concorde. Agostino scopre e fonda su testi paolini la rivelazione dell'assolutezza del tutto indebita della grazia, che, condannando la fallimentare pretesa di giustificarsi meritoriamente per mezzo delle opere della Legge, salva per pura misericordia l'indegno grazie alla fede donata dallo Spirito, che è il Dono di Cristo risorto. Agostino, invece, deduce soprattutto da testi giovannei, in particolare dall'*ApGv*,¹ il convincimento dell'elezione non universale, ma divisiva tra un corpo ristretto di eletti perseguitati ad immagine di Cristo, l'Agnello sgozzato seduto sul trono di Dio, e un corpo mondano di uomini

1. L'*ApGv* verrà citata nella revisione del testo greco e nella traduzione italiana di Lupieri 1999. Tutti gli altri testi del Nuovo Testamento verranno citati nell'edizione Nestle et Nestle 1984²⁶, e nella traduzione italiana CEI 1971, quindi Bibbia 1996¹⁴, dalla quale si citeranno anche le traduzioni italiane dell'Antico Testamento.



perversi storicamente soggiogati da un potere diabolico ed escatologicamente puniti con le potenze demoniache. All'apocalisse apocatastatica, infinitamente misericordiosa di Paolo, capace di trasfigurare escatologicamente o quanto meno di 'eclissare' persino la scandalosa divisione storica tra i credenti in Cristo e i non credenti (sia giudei che gentili), si contrappone l'apocalisse dualistica della tradizione giovannea, culminante nell'ambiguo e tremendo ultimo libro del Nuovo Testamento, che denuncia il male come struttura portante del mondo e della storia e ha fede nella rivelazione di Dio come giudizio sacrale che oppone l'eterna liberazione ed esaltazione delle vittime elette all'eterna punizione dei potenti (angeli e uomini) abbattuti, e dell'umanità loro perversamente sottomessa.

Seppure assai rapidamente, si avanza in questo testo la tesi che l'*ApGv* vada finalmente interpretato come testo *giudaico-gesuano*, violentemente e sistematicamente anti-paolino, perché ancora ancorato alla sacralità della Legge e all'egemonia escatologica di Israele sulle genti (gentili da tutte le nazioni sono ammessi nella Gerusalemme escatologica, ma passando attraverso le dodici porte che rappresentano le dodici tribù di Israele),² riconoscendovi appunto un dispositivo apocalittico-messianico analogo, in apparenza consonante, ma in realtà profondamente differente, in una relazione che potremmo definire di genere prossimo e differenza specifica.³ È evidente, al contrario, come all'altezza storica di Agostino, erede della tradizione proto-cattolica e del canone neotestamentario nel quale queste due tradizioni erano state accolte, Paolo e Giovanni siano 'costretti' a concordare, armonizzando forzatamente prospettive apocalittiche cristiane originariamente rivali, anzi nemiche: quella dell'elezione dell'indegno indipendentemente dalla Legge e quella dell'irriducibile dualismo tra elezione del sacro/separato/puro e reiezione del profano/comune/impuro.

1. CENNI SULL'APOCALITTICA GIUDAICA

Quella di *apocalittica* è una denominazione di origine storiografica che intende definire una polimorfa corrente teologica ebraica infra-testamentaria, profondamente innovativa e attiva soprattutto tra il V/IV sec. a.C. e il II sec. d.C. I testi generalmente riconosciuti 'apocalittici' dagli storici pretendono di fondare le loro idee, spesso eversive, su alcune *apocalissi* o *rivelazioni*, affidate a scritti (che talvolta assumono la forma letteraria di 'apocalissi', di visioni di rivelazione) che si presentano quali trascrizioni di verità ultime e segrete finalmente dischiuse da Dio.⁴ Esse sono redatte da personaggi celesti

2. Cfr. *ApGv* 21, 9-13 e 24-27, ove viene citato *Is* 60, 3 e 11, e ribadito, con *Zac* 13, 1-2, che "in lei [nella Gerusalemme celeste] non entrerà nulla di impuro (οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν)" rispetto alle norme di purità stabilite dalla Legge.

3. Rimando in proposito a Lettieri 2025.

4. Testo chiave per l'identificazione della tradizione apocalittica è *1Enoch*, definito 'etiopico' perché pervenutoci integralmente soltanto in traduzione ge'ez, in quanto considerato canonico dalla chiesa etiopica. Esso raccoglie cinque libri (si è per questo parlato di pentateuco enochico) di diversa datazione: *Il libro dei Vigilanti* (IV-III sec. a.C.); *Il libro delle Parabole*; *Il libro dell'Astronomia* (III sec. a.C.); *Il libro dei sogni* (II sec. a.C.); *L'Epistola di Enoch* (I sec. a.C.). Per una traduzione italiana dei principali testi apocalittici, cfr. Sacchi 1981, 1989, 1997 e 2000.

(ad esempio, il patriarca Enoch rapito in cielo e vivente presso Dio; il Figlio dell'Uomo, salvatore messianico e giudice escatologico che in una tarda e forse anti-gesuana glossa del *Libro delle parabole* finisce per essere identificato proprio con Enoch) o da veggenti eletti (ad esempio Mosè stesso destinatario di una rivelazione segreta non divulgata nella Legge; Baruc; Ezra; Giovanni, il veggente dell'*ApGv*). Il cielo si apre, una nuova rivelazione completa la Legge o la sostituisce, viene rivelato un destino di intimità escatologica tra Dio ed eletti; a vita/morte terrene seguiranno vita/morte eterne 'celesti' (nel cielo o in una terra trasfigurata), grazie a un imminente intervento straordinario e finale di Dio che porrà rimedio al dilagare del male in Israele e nel mondo, rivitalizzando ed esaltando almeno un ristretto 'resto' del primo, annientando e ricreando il secondo per punire i reietti ed esaltare gli eletti, entrati nell'intimità con Dio. Proprio perché rivelazioni nuove e segrete, quelle apocalittiche non possono non instaurare un rapporto di tensione dialettica con la rivelazione ebraica riconosciuta, cioè con la Legge mosaica, eclissatasi in alcuni testi apocalittici, oppure riaffermata nella sua sacralità da altri, seppure a partire da un eccesso di rivelazione divina che la illumina e la garantisce.

Ciò che caratterizza la *prospettiva apocalittica* è, infatti, la pretesa di dischiudere una *nuova* rivelazione di Dio, un supplemento o appunto un eccesso decisivo di rivelazione chiamato a dare senso alla profonda crisi storica nella quale si dibatte Israele, che, in seguito alla corruzione inarrestabile della sua fedeltà religiosa, Dio pare avere abbandonato alla soggezione alle potenze idolatriche. Infatti, il mondo creato è scaricato dal suo asse, il peccato dilaga, la sofferenza è sempre più violenta e insensata, sicché la rivelazione della Legge mosaica pare avere disatteso il suo ruolo, avendo rimesso agli uomini e non direttamente a Dio il compito, fallito, di mantenersi fedeli all'elezione salvifica. Rimane quindi latente, nella pretesa apocalittica, una dimensione che potremmo definire potenzialmente *eretica*, se per αἵρεσις si intende un ὁδός giudaica estatica che, pretendendo di essere l'unica vera δόξα salvifica, si presenta come unica, seppure eversiva ed elettiva 'ortodossia', che scarta rispetto alla via religiosa comune. Questa pretesa apocalittica di pienezza carismatica tende, quindi, a considerare insufficiente, se non apostata, il giudaismo dominante.⁵

La tradizione apocalittica, in particolare a partire dal *Libro dei Vigilanti* che apre *1Enoch*, identifica una causa sovra-umana, una *catastrofe* perversa determinante il dilagare del peccato tra gli uomini e nel mondo: gli angeli destinati da Dio a vigilare

La traduzione di *1Enoch* è in Sacchi 1981: 467-667. Come testi di riferimento per un primo orientamento all'interno della selva apocalittica, nella quale inoltrarsi e forse perdersi a partire da diverse prospettive, segnalo i seguenti studi: Russell 1964; Koch 1970; Schmithals 1973; Collins 1979, 1984 e 2000; Rowland 1982; Sacchi 1990; Penna 1995 (in particolare Norelli 1995). Prezioso per la storia delle tensioni ideologiche interne al giudaismo del II Tempio è Boccaccini 1998: 153-181. Cfr. infine la notevole sintesi di Arcari 2020.

5. Rimando a Lettieri 2018 e 2019a: seppure in questi saggi ci si concentri sulla genesi del cristianesimo come 'eresia' apocalittica giudaica, talmente estatica da divenire una 'eresia' apocalittica extra-giudaica, la pretesa radicale del messaggio di Gesù 'eretico' e, ancor prima, del suo maestro Giovanni è identificata con il dinamismo divisivo apocalittico giudaico, caratterizzato da entusiasmo carismatico ed escatologico, quindi da giudizio di crisi su tutti i poteri di questo mondo, compreso quello del Tempio.

sull'ordine della creazione vengono sedotti dalle donne, le belle figlie degli uomini, si uniscono sessualmente con loro e generano i mostruosi giganti, creature perverse omicide e antropofaghe, uccise da Dio con il diluvio. Le loro anime immortali, però, sopravvivono quali spiriti perversi dei demonii. La demonologia così diviene elemento centrale del mito apocalittico, praticamente del tutto assente nell'Antico Testamento e, invece, fondamentale nelle convinzioni della comunità gesuana, quindi nel Nuovo Testamento, ove Cristo è interpretato come il messia kenotico e misconosciuto venuto a liberare gli ultimi, le vittime della storia (prima di tutto giudei, ma per eccesso di misericordia persino i gentili umili e sofferenti) dal dominio demoniaco del peccato e della morte. Illuminatore e taumaturgico operatore dello Spirito, eppure marginale, povero, perseguitato, il Gesù storico tende a identificarsi con una paradossale 'incarnazione' del Figlio dell'uomo apocalittico: successivamente divinizzato nella tradizione giovannea e in quella deuterio-paolina, il Messia crocifisso e risorto rivestirà anche le funzioni di giudice escatologico. Punirà i malvagi, ma si rivelerà misericordioso soccorritore degli eletti, degli ultimi, delle vittime, i corpi dei quali risorgeranno condividendo un eterno destino paradisiaco o celeste presso Dio.

La nuova rivelazione giudaica, e con essa la paradossale apocalisse gesuana – che ne è una variante iper-kenotica (il rivelatore apocalittico è crocifisso come maledetto dalla Legge), quindi dotata di un potenziale estatico ancora più eversivo – prospettano, pertanto, l'avvento del regno di Dio, dualisticamente contrapposto al secolo presente dominato dal male, presto annientato dall'Onnipotente e dal suo esercito celeste. Se, quindi, nel mondo e nella storia si constata il trionfo del male, dell'empietà e della morte, cioè l'universale *catastrofe* che ha rovesciato l'ordine giusto e benefico del Dio creatore, l'ultima apocalisse salvifica 'fa avvenire' la *catastrofe della catastrofe*, il rovesciamento divino dell'ordine ingiusto e mortale, donde l'ambiguo carattere rivelativo dell'*apocalisse*, insieme anarchica, distruttiva e liberatrice, vivificatrice. Conseguentemente, annientando gli empi, i potenti, il mondo pervertito, gli angeli decaduti e i demonii che lo rendono ambito maligno del loro perverso dominio universalmente corruttore, Dio elegge e glorifica le vittime, quel resto paradossalmente fedele, che da lui attende una liberazione che non è in grado di operare con le forze impotenti dell'uomo. Lo stesso teologumeno apocalittico della resurrezione dei morti (di fatto assente nell'Antico Testamento, che, salvo minime eccezioni, non prevede alcuna forma di sopravvivenza ultraterrena) e la stessa introduzione nel corpo ideologico di Israele della dottrina dell'immortalità dell'anima (attestata dal *Libro dei Vigilanti*) portano traccia del desiderio teologico-politico giudaico che l'ha generato: esaltare la vittima, l'impotente, il vessato, che la storia emargina, assoggetta, maciulla; dare morte al peccato dilagante e vita al corpo eletto e allo 'spirito' teologico del resto di Israele, sottomesso, perseguitato, 'ucciso' dalle genti idolatriche.

Come si è sottolineato, per la prospettiva apocalittica il dominio del male dipende da cause e forze sovra-umane, che trascendono responsabilità e possibilità di resistenza degli uomini: i pagani sono tutti idolatri, ma anche i giudei non sono in grado di mettere in pratica la Legge divina, il Tempio diviene preda di sacerdoti empi e di potenze idolatriche che lo dissacrano, Israele si prostituisce con 'le bestie' imperialistiche pagane manovrate dalle potenze maligne. Impotenza della libertà umana, infedeltà di

Israele, insufficienza della Legge, corruzione del Tempio provano che una struttura maligna egemonizza il mondo, sicché 'solo un Dio ci può salvare'. Soltanto una *nuova rivelazione* dell'Onnipotente nella storia, appunto un'eccezionale catastrofe divina della catastrofe corruttiva, è capace di inaugurare una vera e propria *contro-storia* soprannaturale, miracolosa, annientando l'esercito diabolico e il male umanamente invincibile ed esaltando gli eletti perseguitati e martoriati. Ebbene, questo dispositivo teologico finisce per favorire prospettive deterministiche e il raddoppiamento del messianismo politico in messianismo celeste.

Se quindi l'intuizione-chiave dell'*apocalittica* è l'eccesso mondanamente *catastrofico* di *nuova* rivelazione salvifica, occorre comprendere come Paolo e Giovanni adattino questo dispositivo alla figura storica di Gesù ebreo, creduto dai suoi il Messia crocifisso e risorto, il Figlio dell'uomo *patiens*, insieme giudice e misericordioso, colui nel quale la *catastrofe salvifica*, l'escatologico capovolgimento distruttore/redentore pare finalmente realizzarsi.

2. CENNI SULLA PREDESTINAZIONE NELLA TRADIZIONE PAOLINA E IN QUELLA GIOVANNEA

Le due principali tradizioni teologiche proto-cristiane concordano nel confessare che in Gesù di Nazareth, uomo eletto da Dio e riempito del suo Spirito o addirittura incarnazione del Figlio pre-esistente, avviene la *nuova, ultima* rivelazione, *apocalisse* distruttiva e redentiva che al tempo stesso condanna, annientandolo, il peccato del mondo e lo toglie nel sacrificio salvifico di Cristo,⁶ il servo di Jahvé ucciso e risorto, "l'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου)"⁷ ed esaltato sul trono di Dio. È questo il mistero di morte e resurrezione, redentivo per chi ha fede nel suo Spirito di grazia. Nella rivelazione salvifica di Gesù Messia viene quindi ricapitolata la triplice articolazione del principio teologico-politico apocalittico, violentemente dualistico ed eversivo: 1) tutte le potenze mondane, sia angeliche che politiche pagane e giudaiche, sono perverse, maligne; 2) gli eletti si identificano con gli ultimi, i vessati, gli emarginati, le vittime della storia, tutti 'assunti' e persino incorporati nel Figlio dell'uomo reietto e crocifisso; 3) con la missione di Gesù, e in particolare con la sua resurrezione da morte, irrompe l'*apocalisse* divina, comincia a dispiegarsi l'avvento del Regno, catastrofe che abbatte 'i primi' e innalza 'gli ultimi', all'interno di Israele come nella storia universale.

Sia per Paolo (e per le lettere deuterio-paoline che ne innalzano la cristologia), che per 'Giovanni' (cioè per la stratificata produzione di scritti attribuiti all'apostolo, nonché all'anziano di nome Giovanni), la salvezza dipende dalla grazia di Dio, eternamente predestinata, che in Cristo ha finalmente rivelato il mistero della redenzione. Ma con

6. "Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue (ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ), al fine di manifestare la sua giustizia (εἰς ἑνδοξὴν τῆς δικαιοσύνης)" (Rom 3, 25); cfr. 5, 9; Gal 3, 13-14; Filip 2, 5-11; Eb 9, 11-12. Fondamentale è, ovviamente, la memoria dell'ultima cena eucaristica nella 1Cor 11, 23-26, sostanzialmente corrispondente ai racconti di Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22, 14-20.

7. ApGv 13, 8; cfr. 5, 6 e 12.

una fondamentale differenza. *Per Paolo*, la rivelazione è donazione di salvezza universale, sicché la reiezione è soltanto una latenza provvisoria della misericordia di Dio, rivelatrice del peccato colpevole prima delle genti, poi dell'Israele incredulo, comunque unicamente finalizzata ad esaltare l'indebita, escatologica assolutezza della sua misericordia, che finisce per abbracciare tutti, dopo aver loro mostrato l'universale incapacità di giustizia, la *comune ingiustizia e indegnità*. *Per Giovanni*, invece, l'elezione misericordiosa è concepita in prospettiva radicalmente ristretta, divisiva, dualistica, come dono del seme di Dio,⁸ quindi dello Spirito di luce, che separa la comunità pura degli eletti – “i fratelli” chiamati ad amarsi l'un altro nel deposito di fede cristologica ricevuto sin “dal principio”⁹ – dalla tenebra del mondo perverso, governato da “il principe di questo mondo (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων)”,¹⁰ Satana presto annientato. Sono, pertanto, reietti sia i giudei increduli nei confronti del messianismo di Gesù, sia i ‘gesuani’ che non riconoscono l'identità divino-umana di Gesù (da identificare sia con i credenti in Gesù che non condividono il sempre più netto innalzarsi della cristologia giovannea,¹¹ sia, sul fronte opposto, con i cosiddetti ‘docetisti’ giovannei contro i quali polemizzano le *Lettere di Giovanni*), sia i ‘falsi’ credenti in Gesù che ne pervertono mondanamente il vangelo martiriale (a mio parere da identificare con Paolo e i suoi seguaci).

Pertanto, mentre in Paolo lo Spirito di grazia libera dalla Legge di condanna, che è maledizione che uccide, nell'*ApGv* la Legge mosaica permane come vincolo elettivo che il nuovo Israele è chiamato a conservare,¹² seppure compiuto nella fede apocalittica in Cristo, l'Agnello sgozzato redentore di giudei e gentili, prescelti unicamente perché capaci di mantenersi fino alla morte fedeli alla testimonianza martiriale di Cristo e appunto alla imperitura sacralità della Legge, che garantisce la purezza ‘sacerdotale’ della comunità dei salvati.

Ne consegue che, se cronologicamente le lettere di Paolo rappresentano il documento cristiano più antico a noi pervenuto, la sua prospettiva teologica è straordinariamente innovativa, eversiva dello stesso patrimonio apocalittico probabilmente

8. “Chiunque è nato da Dio non commette peccato (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ), perché un seme divino dimora in lui (ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει) e non può peccare perché è nato da Dio (οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται)” (*IGv* 3, 9). “Noi siamo da Dio (ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν). Chi conosce Dio ascolta noi (ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν); chi non è da Dio non ci ascolta (ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν)” (4, 6). Cfr. *Gv* 8, 47: “Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio”.

9. Cfr. *IGv* 3-4.

10. “Viene il principe di questo mondo (ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων), ed egli non ha alcun potere su di me (ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν)” (*Gv* 14, 30); “Ora è il giudizio di questo mondo (νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου); ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori (νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω)” (12, 31); “il principe di questo mondo è stato giudicato (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται)” (16, 11).

11. Cfr. *Gv* 8, 31-59.

12. Si pensi al precetto legale di non cibarsi degli idolotiti e di non prostituirsi, cioè di non unirsi sessualmente con le genti, violentemente ribadito contro alcuni membri evidentemente paolini nelle sette lettere alle comunità d'Asia (pure di fondazione paolina!) in *ApGv* 1, 4-3, 22.

condiviso dalla comunità apostolica in diretto contatto con il Gesù storico. Insomma, nel suo essere polemica nei confronti dell'eredità paolina e, a mio parere, del tutto ostile nei confronti della figura storica di Paolo e della novità rivoluzionaria del suo vangelo, la prospettiva dell'*ApGv* risulta presumibilmente in maggiore continuità con la fede condivisa dalla comunità apostolica, per noi ricostruibile a partire dalle frammentarie notizie e dai pochi documenti a noi pervenuti relativi alle figure di Giacomo fratello del Signore, Pietro e lo stesso Giovanni. “Le colonne” della comunità di Gerusalemme¹³ paiono essere state tutte su posizioni nettamente conservative e quanto meno perplesse nei confronti della per noi sfuggente teologia degli ‘ellenisti’ credenti in Gesù (Stefano, Filippo e forse il misterioso Nicola di Antiochia), infine avverse nei confronti dell’‘em-pia’ novità paolina, come testimonia il traumatico incidente di Antiochia di cui Paolo riferisce in *Gal*.¹⁴

Alla ricerca del DNA teologico dell’idea agostiniana di predestinazione, occorre allora gettare almeno uno sguardo al patrimonio trasmessogli dai due genitori neotestamentari: alla prospettiva apocalittica di Paolo, che voglio definire meta-apocalittica, e a quella apocalittica fondamentalista, quindi conservativa e persino reattiva dell'*ApGv*.

3. L'IPERBOLE APOCALITTICA: PAOLO E LA CONVERSIONE APOCATASTATICA DEL DUALISMO

Definisco la prospettiva teologica di Paolo meta-apocalittica, in quanto egli fa ruotare il dispositivo apocalittico della *rivelazione della catastrofe redentiva* di trecentosessanta gradi, interpretandolo come vangelo della redenzione universale, che tutti abbatte per tutti esaltare. L’apocalittica divina *catastrofe della catastrofe* demoniaca non determina, infatti, la vendicativa produzione di nuove vittime (gli angeli perversi sconfitti; i potenti, i ‘primi’, i ricchi, i gaudenti deposti; gli idolatri eternamente puniti) e la redentiva, escatologica esaltazione degli ‘ultimi’ quali nuovi trionfatori (le vittime risorte, vendicate, glorificate e addirittura indiate), come previsto dall’apocalitticismo ebraico e proto-gesuario (si pensi alla ‘piccola apocalisse’ di *Mt* o alle maledizioni corrispondenti alle beatitudini

13. Cfr. *Gal* 2, 9: “Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti essere le colonne (Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι)”.

14. Cfr. *Gal* 2, 11-12, 21 e la controversa interpretazione del cosiddetto decreto apostolico in *Atti* 15, 1-29 e il secondo incontro con Giacomo a Gerusalemme in 21, 17-25; si noti che, in occasione dell’arresto di Paolo a Gerusalemme, in seguito alle violente proteste giudaiche contro di lui minacciato di morte, descritto in 21, 27-36, la comunità apostolica pare non essere affatto intervenuta in suo favore.

lucane).¹⁵ L'apocalisse di Paolo è iperbolica,¹⁶ perché interpreta il rovesciamento catastrofico divino come vortice estatico inappropriabile e per questo universalmente accogliente.

L'apocalittica catastrofe divina in Paolo pare convertirsi, pertanto, nella catastrofe misericordiosa della catastrofe punitiva: in Cristo morto e risorto, si rivela l'assolutizzazione della misericordia rispetto al giudizio, prospettando l'apocatastico perdono universale.¹⁷ Tutti sono prima o poi vittime e colpevoli, ma proprio per questo tutti vengono gratuitamente redenti, perdonati e liberati da Dio. Questo è l'ideale mistico, estatico dell'apocalisse paolina, che certo non esclude minaccia di giudizio escatologico, misterioso latitare della grazia, chiamato a spiegare l'incredulità nei confronti di Cristo, assalto della tenebra maligna contro gli eletti di Cristo chiamati a una battaglia appassionata per la fede, ma li assume comunque come ombra provvisoria, resistenza labile, che la grazia finisce per togliere nel suo dinamismo irresistibile di luce abbagliante.¹⁸

Si pensi all'assolutismo anti-umanistico della mirabile teologia della croce annunciata in *1Cor* 1, 18-33: Dio è potenza assoluta che sovverte, annienta qualsiasi potenza, sapienza, grandezza, opera meritoria, gloria umane, tutto ciò che pretende di *essere* (τὰ ὄντα), per esaltare soltanto la sua grazia onnipotente, eleggendo, giustificando, glori-

15. Cfr. le piccole apocalissi di *Mt* 25, 31-46; e di *Mc* 13, 5-37; e *Lc* 17, 22-37, con l'opposizione dualistica tra chi verrà salvato e chi verrà perduto. Luca stesso, discepolo di Paolo, restituisce comunque la catastrofe apocalittica gesuana in prospettiva radicalmente dualistica, quando, ad esempio, fa seguire le beatitudini, che rivelano ai poveri, agli afflitti e agli oppressi, ai martiri della giustizia e della fede nel Figlio dell'uomo la loro imminente liberazione ed esaltazione, ma preannunciano ai ricchi, ai gaudenti sazi delle loro fortune, agli ingiusti mondanamente glorificati l'implacabile giudizio divino di condanna e punizione: cfr. *Lc* 5, 20-26; e, ancora, la meravigliosa catastrofe apocalittica cantata nel *Magnificat* in 1, 46-55. L'influenza profonda di un'escatologia dualistica è attestata anche nella paolina *1Ts* 5, 1-10, ove i credenti sono restituiti come "figli della luce e figli del giorno (οἱ υἱοὶ φωτός καὶ οἱ υἱοὶ ἡμέρας)", quindi distinti dai figli "della notte e della tenebra (νυκτός [...] σκότους)". La contrapposizione tra luce di Cristo e tenebre di Beliar, credenti "tempio del Dio vivente (ναὸς θεοῦ ζῶντος)" e infedeli idolatri torna in *2Cor* 6, 15-16; in *Efes* 6, 10-17, si descrive il combattimento spirituale contro il Maligno e "contro i Principati e le Potestà (πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας), contro i dominatori di questo mondo di tenebra (πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου), contro gli spiriti del male che abitano le regioni celesti (πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις)", ma nella prospettiva interiorizzante della fede e del progresso morale, comunque nella certezza della sottomissione di ogni potenza a Cristo, piuttosto che in quella dell'ultimo, sanguinoso scontro cosmico-storico prima della fine.

16. Per un'interpretazione apocalittica di Paolo, ci si limita in questa sede a indicazioni bibliografiche del tutto minime, rimandando a Martyn 1997a e 1997b; Campbell 2009; Blackwell *et al.* 2016; Davies 2022. Utile e intelligente è il bilancio storiografico di Wright 2015, in part. la prospettiva critica della Part. II: "Re-Enter 'Apocalyptic'": 135-218. Importanti volumi di riferimento per un'interpretazione complessiva del pensiero paolino sono Schweitzer 1930; Penna 2022; Sanders 1977 e 1983; Dunn 1998; Schnelle 2014².

17. Ricordo comunque come il termine ἀποκατάστασις non ricorra mai in Paolo; in tutto il Nuovo Testamento, esso è presente soltanto in *Atti* 3, 21, messo sulla bocca di Pietro, senza che si faccia riferimento al perdono universale, indicando piuttosto il giudizio escatologico e la ricreazione del mondo: "Egli [Cristo] dev'essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose (ὅν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων)".

18. Segnalo lo studio di Ramelli 2019; più in generale, cfr. Ramelli 2013.

ficando ciò che è folle, debole, ignobile, colpevole, ciò che è *nulla* (τὰ μὴ ὄντα).¹⁹ Ma quest'eterologia folle della giustizia di Dio fa sì che l'ingiusto annientato, il colpevole condannato e punito sia sì eletto e ricreato, ma soltanto attraverso una grazia mai appropriabile, che dipende dallo Spirito vivificante che accende la fede nel nulla di merito. Nella loro pretesa di opere meritorie, pagani ed ebrei sono pertanto equiparati, sicché la falsa sapienza di questo mondo viene evacuata dalla sapienza della croce divina, così come la pretesa di purezza e di favore di Dio vantata dagli ebrei è vanificata nella rivelazione della scandalosa elezione del maledetto della Legge (si ricordi *Deut* 21, 23: *L'appeso è una maledizione di Dio*, citato in *Gal* 3, 13). Certo, la rivelazione apocalittica della croce salvifica è un mistero di annientamento, di perdizione, che riserva ai soli eletti la redenzione;²⁰ eppure, in *1Cor* 15, il mistero della redenzione del primo Adamo ad opera dell'ultimo Adamo rivela che, teologicamente, tutto ciò che è morte e peccato viene miracolosamente convertito da Cristo/Spirito vivificante in vita eterna e celeste, spirituale, affinché “Dio sia tutto in tutti (ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν)”.²¹ L'opposizione apocalittica tra un mistero di indurimento, reiezione, incredulità, perdizione e un mistero di donazione, elezione, fede, misericordia viene inghiottita in un vortice escatologico, che si compie nel trionfo eterno di Cristo su morte e peccato, culminante nella restituzione integrale della creazione a Dio Padre.

19. “Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν), ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci (αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν), predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν). Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini (ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων). Considerate infatti la vostra chiamata (Βλέπετε γὰρ τὴν κλήσιν ὑμῶν), fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili (ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς). Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti (ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχύνῃ τοὺς σοφούς), Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti (τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχύνῃ τὰ ἰσχυρά), Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla (τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα) per ridurre a nulla le cose che sono (ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ), perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio (ὅπως μὴ καυχῆται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)” (*1Cor* 1, 23-29).

20. “La parola della croce è stoltezza per quelli che vanno in perdizione (Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν), ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio (τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν). Sta scritto infatti: ‘Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l’intelligenza degli intelligenti’ (*Is* 29, 14) (γέγραπται γὰρ ᾿Απολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω)” (*1Cor* 1, 18-19).

21. Sarebbe qui opportuno leggere l'intero, apocatastatico capitolo 15 della *1Cor*, che culmina nell'apocalittica ‘resurrezione’ pneumatica del primo Adamo nell'ultimo Adamo: cfr. in part. 15, 44-58; infatti, “come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo (ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται)” (15, 22), cioè tutti verranno redenti dallo Spirito, seppure secondo un ordine di merito che comunque sottometterà in Cristo l'intera creazione al Padre, dopo che tutte le potestà, il peccato e la morte saranno vinti e annientati: cfr. 15, 25-28.

Proprio nella crocifissione di Cristo, morto come maledetto dalla Legge, eppure resuscitato dallo Spirito di Dio, la Legge che giudica e maledice, perché comanda l'impossibile integrale messa in pratica delle opere prescritte, muore come economia salvifica, viene abrogata e al tempo stesso risignificata dall'apocalisse della donazione messianica: lì dove l'uomo muore impotente si rivela la grazia onnipotente e vivificante di Dio.²² Massimamente apocalittica è, allora, questa catastrofe dell'antica alleanza (διαθήκη) della Legge di condanna, sostituita dalla nuova alleanza dello Spirito di misericordia: "la lettera [della Legge] uccide, lo Spirito vivifica".²³ La prima è disattivata, superata, identificata con "τὸ καταργούμενον", "l'effimero/il superato/il tolto"; l'ultima è l'avvento escatologico dello Spirito che dà vita, irradiato da Cristo morto e risorto. Se la rivelazione è l'espressione sacrale della volontà di Dio, essa si rivela apocalittica, si *differenzia* e si *dis-sacra* persino, per farsi tutto a tutti e accogliere ogni differenza in una *santità* comune. L'apocalisse paolina genera, pertanto, un modello di auto-decostruzione dell'identità teologico-politica, che potremmo definire proto-democratico per grazia di Dio, ancora profondamente influente nella contemporaneità.²⁴

Se l'apocalisse è deposizione del potente, del ricco, dell'identità pura e integra, deve darsi lo svuotamento epocale della rivelazione elettiva di Israele – la Legge mosaica –, che proprio perché parziale, immunitaria, escludente le genti, interpretata come proprietà elettiva esclusiva, viene tolta, abrogata da quella universalmente misericordiosa di Cristo, che è il "Sì (τὸ Ναί)" universale a tutte le attese, le promesse, le creature.²⁵ Dio respinge tutto (prima le genti non eleggendole, poi Israele indurendolo

22. "Quelli che si richiamano alle opere della Legge, stanno sotto la maledizione (Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσὶν), poiché sta scritto: 'Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della Legge per praticarle (Ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά)' (Deut 27, 26). E che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la Legge risulta dal fatto (ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον) che 'il giusto vivrà grazie alla fede (ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται)' (Ab 2, 4). Ora la Legge non si basa sulla fede (ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως), al contrario dice che 'chi praticherà queste cose, vivrà per esse (Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς)' (Lev 18, 5). Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρης τοῦ νόμου), diventando lui stesso maledizione per noi (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα), come sta scritto: 'Maledetto chi pende dal legno (Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμύμενος ἐπὶ ξύλου)' (Deut 21, 23), perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti (ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede (ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως) (Gal 3, 13-14).

23. "Dio ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza, non della lettera, ma dello Spirito (ικάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος), perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ)" (2Cor 3, 6); "Quello che era glorioso non lo è più a confronto della sovraeminente gloria della Nuova Alleanza (οὐ δεδοξασται τὸ δεδοξασμένον ἐν τούτῳ τῷ μέρει εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης). Se dunque ciò che era effimero [l'antica alleanza della Legge] fu glorioso (εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης), molto più lo sarà ciò che è duraturo (πολλῷ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ) [la nuova, eternizzante alleanza dello Spirito]" (2Cor 3, 10-11).

24. Rimando a Lettieri 2011 e 2016.

25. Cfr. 2Cor 1, 19-20, sul quale tornerò più avanti.

nei confronti della fede in Cristo) per accogliere tutto.²⁶ Se la pretesa apocalittica è la rivelazione del dono straordinario di Dio, che toglie il male ubiquo e dischiude un'intimità gratuita con il suo Regno, questo non può conoscere limiti, resistenze, proprietà, riserve di merito che lo condizionino. In Cristo, tutto, proprio perché indegno e nulla in sé, è salvato, ogni male è coperto dalla misericordia, il sacro elettivo diviene dono *comune*, il nuovo Israele diviene universale comunione tra gentili ed ebrei. A partire da questo presupposto, si potrebbe arrivare ad affermare, con un'iperbole kenotica, che la secolarizzazione – che riconosce dignità e valore a ciò che è profano, comune, persino impuro e dissacrante – è l'ultimo grado di disseminazione e dispersione dell'estasi apocalittica paolina, il suo ultimo nascondimento o segreto mistico.

Non è comunque un caso che in Paolo sia di fatto del tutto assente l'ossessivo tema apocalittico delle pene infernali, così come sia del tutto recessiva l'assoluta centralità apocalittica dell'angelologia – che spesso sconfina nella demonologia –, presente negli scritti dell'Apostolo delle genti soltanto come ciò che viene irresistibilmente tolto nell'apocalisse misericordiosa di Cristo:²⁷ questi assoggetta ogni principato e potestà, tutti gli elementi del mondo, quindi tutte le potenze angeliche – alle quali era stata affidata da Dio anche l'ispirazione e l'amministrazione della provvisoria Legge di maledizione²⁸ –, per affermare un'universale donazione di libertà nello Spirito.²⁹

26. “Come voi [pagani credenti in Gesù il Cristo] un tempo siete stati disubbedienti a Dio (ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ θεῷ) e ora avete ottenuto misericordia per la loro disobbedienza (νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ), così anch'essi ora sono diventati disobbedienti in vista della misericordia usata verso di voi, perché anch'essi ottengano misericordia (οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν). Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ). O profondità della ricchezza della sapienza e della scienza di Dio! (Ὡ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ)” (Rom 11, 32).

27. Cfr. *Gal* 3, 19 e 22; 4, 3-10; 5, 1; *Efes* 1, 20-23; *Col* 2, 8-10 e 14-23. In particolare: “Avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας), ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo (ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ)” (2, 15).

28. “La Legge [...] fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore (ὁ νόμος [...] διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου) [...] Così anche noi quando eravamo fanciulli eravamo come schiavi degli elementi del mondo (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι)” (*Gal* 3, 19 e 4, 3). In *2Cor* 4, 3-4, il riferimento alle potenze angeliche che intendono continuare a tenere schiavi gli uomini si ricapitola nella figura, eccezionale in Paolo, de “il dio di questo mondo [che] ha accecato le menti degli increduli (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων), perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo che è Immagine di Dio (εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)”. Si noti che, in *2Cor* 13-16, proprio la Legge di Mosè è esplicitamente connessa al mistero dell'incredulità dei giudei, “le cui menti furono accecate (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν)” (14).

29. “In tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati (ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς). Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze né altezze né profondità, né alcuna altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore (πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρῖσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν)” (Rom 8, 37-39); “Il

Se quindi è centrale il tema della predestinazione,³⁰ che apparentemente pare corrispondere a quello del libro della vita di Dio nel quale sono eternamente scritti i destini delle creature nell'*ApGv*, esso viene finalizzato niente affatto a descrivere la costituzione di un tragico dualismo escatologico di *civitates* (la *Gerusalemme celeste* contro la *Babilonia/Gerusalemme terrena* asservita a *Roma*, la bestia demoniaca), ma a proclamare solennemente l'onnipotenza misericordiosa di Dio, che indurisce chi vuole e dona a chi vuole,³¹ non per manifestare la dipendenza di luce e tenebra dal suo assoluto giudizio, ma per annientare con la sua grazia ogni "distinzione (διαστολή)" elettiva e rivelare il mistero di una catastrofe redentiva universale, che progressivamente rinchiude tutti nella colpa per usare a tutti indebita misericordia operante nella fede.³²

Il dispiegarsi di questa dialettica economica apocatastatica è *proclamato con assoluta chiarezza* in *Rom* 9-11: l'interpretazione dell'indurimento provvisorio di Israele è prima finalizzato a manifestarne la colpa per accogliere gratuitamente le genti indegne al loro posto, eleggendo apocalitticamente il reietto, dando vita nello Spirito al corpo mortale e impuro delle genti; ma successivamente, il corpo morto e reietto rimane quello dell'Israele incredulo – che assume le funzioni meta-estatiche di corpo teologico-politico provvisoriamente sacrificale, di 'maledetto dello Spirito' paradossal-

Signore è lo Spirito dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία) (*2Cor* 3, 17). Cfr. *Efes* 1, 20-23.

30. "Noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὓςιν). Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuti, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo (ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), perché egli sia il primogenito tra molti fratelli (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς); quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati (οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν)" (*Rom* 8, 28-30).

31. "Egli infatti dice a Mosè: 'Userò misericordia con chi vorrò e avrò pietà di chi vorrò averla (Ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω)' (*Es* 33, 19). Quindi non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia (ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ) [...] Dio quindi usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole (ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει)" (*Rom* 9, 15-16 e 18). Si noti la meravigliosa citazione di *Is* 65, 1 in *Rom* 10, 20: "Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano (Εὗρέθην ἐν τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν), mi sono manifestato a quelli che non si rivolgevano a me (ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν)".

32. "Ora, invece, indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio (Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται), testimoniata dalla Legge e dai profeti (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν); giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono (δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας). E non c'è distinzione (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή): tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio (πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) [...] L'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della Legge (δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου) [...] Poiché c'è un solo Dio, il quale giustificherà per la fede i circoncisi e per la fede anche i non circoncisi (εἵπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως)" (*Rom* 3, 21-24; 28; 30).

mente martiriale a vantaggio delle genti³³ –, che Dio alla fine dei tempi riconcilierà misericordiosamente con il corpo d'elezione di Cristo, nel quale già ora, nei tempi delle primizie dello Spirito, viene tolta ogni differenza naturale (uomo/donna), economica (libero/servo), religiosa (giudeo/gentile), politica (signore/sottomesso).³⁴

Rivelativo è *Rom* 9, 6-24, ove è interpretata tipologicamente la dottrina dell'elezione del tutto gratuita, perché avvenuta sin dal seno di sua madre,³⁵ di Giacobbe 'il minore', corrispondente alla misteriosa, incolpevole reiezione del gemello Esaù, nato come 'il maggiore'. Ebbene, Paolo, proclamando una scandalosa catastrofe apocalittica, espropria nome e figura di Giacobbe all'Israele storico, per attribuirlo al nuovo Israele carismatico, che è la predestinata comunità dei credenti in Cristo in massima parte formata da gentili, mentre Esaù diviene figura dell'Israele terreno, orgoglioso della sua esclusiva elezione razziale, ma incredulo, proprio perché vanta il suo essere 'il maggiore', dimenticando la costitutiva minorità 'genetica' dalla quale proviene. Beati gli ultimi..., a patto che non pretendano di essere 'i primi' a discapito dei nuovi ultimi. Infatti, la gratuita sostituzione dell'identità di Israele con quella delle genti non intende affatto abbandonare Esaù, cioè l'Israele incredulo, per condannarlo e respingerlo definitivamente, ma al contrario lo 'elege' come il nuovo vuoto di elezione, l'ultimo indegno, colui che è stato minorato, reso quel 'minore' assoluto, quel nulla apocalittico che la grazia di Dio non può non ri-eleggere.

La predestinazione paolina è, allora, elezione di *qualsiasi nulla*, del *nulla qualsiasi*, del *nulla comune*, atto universalmente ri-creativo, apocalittico, cioè distruttivo di ogni consistenza, valore, pretesa umana e rivelativo dell'assolutezza ubiqua della grazia, che si manifesta proprio lì dove non vi è *nient'altro*. "Cos'hai tu che tu non abbia ricevuto? (τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες;) E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti, come se non l'avessi ricevuto? (εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών;)"³⁶

Per questo, soltanto nell'escatologica conversione di tutto Israele alla fede in Cristo, profetizzata in *Rom* 11, Paolo identifica l'ultimo segreto apocalittico della rivelazio-

33. Si noti come Paolo stesso si offra come 'ostaggio' mistico sacrificale, come meta-estatico 'maledetto da Dio' al posto dell'Israele indurito, perché questo reietto possa essere eletto al posto dell'eletto Paolo, disposto a divenire reietto per amore del suo popolo: "Ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua. Vorrei infatti essere io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne (ἡὺχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα)" (*Rom* 9, 2-3). Evidente, comunque, è l'*imitatio Christi* di Paolo 'sacrificato' perché Israele peccatore possa essere salvato.

34. Cfr. *Gal* 3, 28; *Col* 3, 11.

35. L'elezione di Israele si riflette nell'elezione singolare del profeta: cfr. *Is* 49, 1: "Il Signore dal seno di mia madre mi ha chiamato, fin dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome"; *Ger* 1, 5: "Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato"; *Gal* 1, 15-16: "Colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia, si compiacque di rivelare a me suo Figlio (εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἀποκαλύπτειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί)". Si noti il ricorrere del termine ἀποκαλύπτειν, rivelare, qui messo in relazione a una predestinazione puramente gratuita.

36. *1Cor* 4, 6.

ne, quindi il fuoco assolutamente estatico del vortice apocalittico, che allontana tutti nel giudizio per risucchiare tutti nella misericordia: non a caso, soltanto quando tutto Israele, indurito e reietto per salvare tutto il mondo, sarà salvato, vi sarà la resurrezione di tutti i morti.³⁷ Nessuno rimane fuori, tutti sono accolti dall'eterna predestinazione divina, interpretata come un paradossale *Compelle intrare* che converte l'alienazione in attrazione, il giudizio in dono. Il più intimo mistero apocalittico è, quindi, quello dell'elezione universale operata attraverso il movimento di provvisoria diastole e di ultima sistole escatologica: il maledetto glorificato, l'impuro eletto, il reietto redentore, il 'fuori-Legge messianico', insomma 'l'empio di Dio' rivela come il Padre rinchiuda tutti nella disobbedienza (nel peccato e nella morte) per donare a tutti misericordia (quindi redenzione e vita eterna).³⁸

Interpretando autenticamente Paolo, le deutero-paoline *Efes* e *Col* – da leggersi in polemica nei confronti delle prospettive fondamentaliste *giudeo*-cristiane attestate dalla visionaria *ApGv*?³⁹ – prospettano la rivelazione apocalittica di Cristo come miracoloso

37. “Se infatti il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo (εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου), quale potrà mai essere la loro riammissione, se non una resurrezione dei morti? (τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;)” (*Rom* 11, 15).

38. “Non voglio che ignoriate, fratelli, questo mistero (Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο), perché non siate presuntuosi (ἵνα μὴ ᾔτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι): l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti (ὅτι πόρῳσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ). Allora tutto Israele sarà salvato (καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται) [...] Quanto al vangelo, essi [i giudei non credenti in Cristo] sono nemici, per vostro vantaggio (κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς); ma quanto all'elezione, sono amati, a causa dei padri (κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας), perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ)! Come voi [gentili credenti in Cristo] un tempo siete stati disobbedienti a Dio e ora avete ottenuto misericordia per la loro disobbedienza (ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ), così anch'essi ora sono diventati disobbedienti in vista della misericordia usata verso di voi, perché anch'essi ottengano misericordia (οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπειθήσαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν). Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ)! O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! (Ὡς βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ)” (*Rom* 11, 25-26 e 28-33).

39. Ritengo che la polemica contro l'anti-paolina *ApGv* emerga nella deutero-paolina *Col*, pienamente coinvolta, come *Efes*, nello scontro tra tradizioni paoline e tradizioni giovannee in Asia: cfr. 2, 16-18 e 20-23: “Nessuno dunque vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e sabati (Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νομηνίας ἢ σαββάτων): tutte queste cose che sono ombra delle future; ma la realtà invece è Cristo (ἃ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ).! Nessuno v'impedisca di conseguire il premio, compiacendosi in pratiche di poco conto e nella venerazione degli angeli (μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων), seguendo le proprie pretese visioni, gonfio di vano orgoglio nella sua mente carnale (ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) [...] Se pertanto siete morti con Cristo agli elementi del mondo, perché lasciarvi imporre come se viveste ancora nel mondo dei precetti quali: ‘Non prendere, non gustare, non toccare’? (Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε: “Μὴ ἄψη

universale passaggio *dal due all'uno*, dall'inimicizia che divide alla pace che riconcilia: in quanto in lui giudeo e gentile, circonciso e incirconciso sono uno, "Cristo è tutto in tutti (τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός)".⁴⁰ Nella mediazione del Cristo pre-esistente (teologumento innovativo rispetto alla cristologia carismatico-elettiva delle lettere autentiche di Paolo), creazione e apocalisse del nuovo eone si riunificano: tutto ciò che è creato è salvato, l'intera umanità – in sé tutta colpevole e per natura "figlia dell'ira", cioè meritevole della condanna divina – si rivela predestinata ad essere redenta.⁴¹

Se quindi proprio in *Efes* ricorrono affermazioni predestinazionistiche, che saranno molto influenti su Agostino, esse vanno subordinate alla dominante prospettiva apocatastatica proclamata, contro ogni dualismo apocalittico vendicativo, come l'iperbole apocalittica dell'elezione universale.⁴² Seppure il numero dei predestinati parrebbe ristretto

μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης"); Tutte cose destinate a scomparire con l'uso: sono infatti prescrizioni e insegnamenti di uomini (ἃ ἐστὶν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων). Queste cose hanno una parvenza di sapienza, con la loro affettata religiosità e umiltà e austerità riguardo al corpo (ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος), ma in realtà non servono che per soddisfare la carne (οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός). Ritengo, analogamente, che la pseudo-epigrafa *2Pietro*, con la sua apologia dell'autentico Paolo, definito "fratello carissimo", distinto da interpreti devianti del suo corpo di lettere ormai costituito (cfr. 3, 15-16), sia da interpretare come risposta a una dispiegata polemica anti-paolina testimoniata anche dalla *Giuda*, che non a caso *2Pietro* ritratta. Un filo rosso che lega le antipaoline *ApGv*, *Giuda* e la filo-paolina *2Pietro* è la presenza del falso profeta Balaam, che ritengo, con Renan, fosse una polemica designazione di Paolo, avanzata dalle prime due e lasciata cadere dalla terza, impegnata appunto anch'essa a condannare Balaam e i falsi profeti, ma per distinguerli nettamente da Paolo: il comune nemico non può essere mio amico.

40. *Col* 3, 11. "Egli infatti è la nostra pace (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν), colui che ha fatto dei due [popoli] uno solo (ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρω ἐν), abbattendo il muro di separazione che era frammezzo (ὁ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας), cioè l'inimicizia (τὴν ἐχθρὰν), annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e decreti (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας), per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace (ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποίῳν εἰρήνην), e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia (καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἐχθρὰν ἐν αὐτῷ)" (*Efes* 2, 14-18). Cfr. *Col* 2, 12: in Cristo, i credenti gentili vengono circoncisi.

41. Cfr. *Efes* 1, 3-14; 2, 1-5; 8-10; 14-18.

42. "In lui [in Cristo] ci ha scelti prima della creazione del mondo (καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου), per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν), secondo il beneplacito della sua volontà (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). E questo a lode e gloria della sua grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto (εἰς ἑπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ); nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ). Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza (ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει), poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà (γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabi-

ai credenti in Cristo partecipi della comunità paolina che riunifica ebrei e gentili, la prospettiva soteriologica di *Efes* è estatica, trascinata in un vortice escatologico che vede la ricapitolazione di tutte le creature in Cristo creatore e redentore. Il dualismo elettivo, connotato originario della catastrofica rivelazione apocalittica, viene fatto ruotare per culminare nella celebrazione del ‘monismo’ redentivo. Questo significa che la prospettiva paolina è meta-apocalittica proprio perché anti-dualistica, tendenzialmente monistica. Il mistero apocalittico finalmente rivelato, fissato dall’eterna volontà divina, è quello della predestinazione universale: in Cristo l’intera umanità viene riunificata in Dio.

Ma questo è possibile perché Paolo ragiona ebraicamente in una prospettiva di teologia politica della storia, dell’economia elettiva di popolo/popoli, più che nella prospettiva di giustificazione individuale, malgrado le sue descrizioni autobiografiche – si pensi a *Filip* 3, 3-16 – esemplifichino l’azione dello Spirito di grazia nell’intimità dell’eletto vivificato da Dio,⁴³ nella sua esistenza pre-apocalittica vanamente impegnato nell’impossibile messa in pratica di tutte le opere della Legge e per di più divenuto persino persecutore del vangelo. Il baricentro della teologia paolina è, in effetti, quello del divenire *tutto in tutti* di Cristo, interpretando l’umanità riconciliata come opera assoluta di Dio.⁴⁴ Sicché, malgrado permanga residuale e comunque protrettica la distinzione escatologica tra i redenti credenti in Cristo e i perduti ostinati nella loro incredulità,⁴⁵

lito per realizzarlo nella pienezza dei tempi (κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν): il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà (ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) (*Efes* 1, 4-11); cfr. 3, 8-10.

43. “Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore (μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε). È Dio infatti che suscita in voi il volere e l’operare secondo i suoi benevoli disegni (θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας)” (*Filip* 2, 12-13).

44. “Anche voi [gentili] eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati, nei quali un tempo viveste alla maniera di questo mondo, seguendo il principe delle potenze dell’aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli. Nel numero di quei ribelli, del resto, siamo vissuti anche tutti noi, un tempo, con i desideri della nostra carne, seguendo le voglie della carne e i desideri cattivi; ed eravamo per natura meritevoli d’ira, come gli altri. Ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo [...] Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; né viene dalle opere, perché nessuno possa vantarsene. Siamo infatti opera sua, creati in Cristo Gesù per le opere buone che Dio ha predisposto perché noi le praticassimo” (*Efes* 2, 1-5 e 8-10).

45. “Noi siamo dinanzi a Dio il profumo di Cristo fra quelli che si salvano e fra quelli che si perdono (ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις): per gli uni odore di morte per la morte e per gli altri odore di vita per la vita (οἷς μὲν ὁσμη ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμη ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν)” (*2Cor* 2, 15-16). Cfr. *Filip* 3, 18-20, ove a coloro che sono dediti al ventre è preannunciata l’imminente perdizione e a coloro che seguono l’esempio di Paolo è promesso l’ingresso ne “la nostra patria che è nei cieli (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς)”.

l'universale ricapitolazione economica finisce per risucchiare vorticosamente la questione della predestinazione individuale, che di fatto pare sfocarsi, se non svanire.

La paradossale predestinazione apocatastatica di Paolo rivela, allora, il riassorbimento escatologico di ogni dualismo, di ogni differenza subordinante nel 'sì' di Cristo, che è la risposta misericordiosa a *suspiria et expectationes* di ognuna delle creature, che tutte soffrono nell'attesa della rivelazione liberatrice del Figlio, compimento di tutte le loro attese:⁴⁶

Il Figlio di Dio, Gesù Cristo [...] non fu 'sì' e 'no', ma in lui c'è stato il 'sì' (ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς [...] οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ Οὐ, ἀλλὰ Ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν).⁴⁷

Questo comporta la redenzione e la glorificazione del *comune* (κοινόν), termine che designa anche l'*impuro*, il *contaminante*, il *profano*: nella κένωσις salvifica di Cristo, viene abbattuta la Legge della differenza tra identità sacra e alterità profana, dell'esclusiva proprietà elettiva, della gerarchia angelica e politica che sottomette gli uomini a principati e potenze sacralizzati, mentre viene annunciata l'universale accoglienza e purificazione dell'impuro/immondo – “nulla è immondo in se stesso (οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ)”⁴⁸ –, l'eucaristica κοινωνία, la *messa in comune* del sacro. Come Paolo indica in *1Cor* 15, 20-28, in Cristo si inverte la catastrofe corruttiva inaugurata da Adamo e “come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo (ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται)” (22), sicché, in una paradossale apocalisse mistica, “dopo aver ridotto al nulla ogni principato e potestà e potenza (ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν)” (24), Cristo, insieme con l'intera creazione sottomessa al suo Capo liberatore, si sottometterà al Padre, “perché Dio sia tutto in tutti (ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν)” (28).⁴⁹

46. Cfr. *Rom* 8, 19-23.

47. “Il Figlio di Dio, Gesù Cristo (ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς) [...] non fu 'sì' e 'no' (οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ Οὐ), ma in lui c'è stato il 'sì' (ἀλλὰ Ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν). E in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono divenute 'sì' (ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ Ναὶ)” (*2Cor* 1, 19-20). Ben diverso è il “Sì (Ναί)” di Cristo in *ApGv* 1, 7 e 22, 20: “Dice colui che testimonia queste cose: ‘Sì, vengo presto’. Amen, Vieni Signore Gesù! (Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα: “Ναί· ἔρχομαι ταχύ”. Ἀμήν· ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ)”; qui il “Sì” è la rivelazione dell'avvento imminente di Cristo Onnipotente, che annienterà gli empi/gli impuri ed esalterà i martiri/i puri. Non a caso, in *ApGv* 22, 10-12 il “Vengo presto” è specificato come crisi imminente e separazione tra eletti e reietti, sulla base dell'implacabile giudizio delle “opere” compiute da ognuno.

48. *Rom* 14, 14.

49. Proprio perché fondata soltanto sulla grazia assoluta di Dio, rivelata apocalitticamente in Cristo che svuota radicalmente la perversa pretesa di giustificarsi tramite le opere della Legge rivelata o della legge naturale inscritta nel cuore di ogni uomo, ritengo che la teologia di Paolo ebreo sia esclusivamente cristocentrica, quindi del tutto incompatibile con qualsiasi teoria delle 'tre vie' di salvezza, come recentemente sostenuto, sulla base di precomprensioni ideologiche e di forzature ermeneutiche, da Gabriele Boccaccini, autorevolissimo studioso dell'apocalittica giudaica. Cfr. Boccaccini 2021; cfr. inoltre Boccaccini e Mariotti 2024.

4. IL DUALISMO APOCALITTICO IRRIDUCIBILE: GIOVANNI

La complessa, polimorfa tradizione giovannea, che pure pare condividere importanti elementi teologici con l'interpretazione paolina del vangelo di Cristo – soprattutto nel IV vangelo, penso alla centralità della grazia e dello Spirito, alla giustificazione per fede nel sacrificio redentivo di Cristo, allo scandalo nei confronti dell'incredulità di gran parte di Israele indurito –, prospetta una concezione di elezione predestinata sostanzialmente divergente. Soprattutto, rispetto alla prospettiva tendenzialmente apocatastatica di Paolo, il *corpus* giovanneo attesta una prospettiva rigorosamente settaria, che introduce persino all'interno della comunità proto-gesuana il dualismo apocalittico tra mondo/Israele corrotti e gli eletti predestinati affidati dal Padre a Cristo, chiamati a divenire misticamente “uno (ἓν)” con il Figlio così come questi è uno con il Padre:

Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che mi hai dato, perché sono tuoi (ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν) [...] Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi (πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ᾧσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς) [...] Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo (ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου).⁵⁰

In continuità con difficili *logia* gesuani che insistono sulla rivelazione apocalittica come mistero elettivo esclusivo e catastrofico, perché rivelato ai piccoli e nascosto ai grandi,⁵¹ emerge potente il convincimento dell'elezione divina singolarmente operante,⁵² quindi della predestinazione ristretta di una comunità emarginata e perseguitata all'interno del mondo governato dal Demonio e del giudaismo perverso. Minacciata al suo stesso interno da falsi fratelli definiti “anticristi (ἀντίχριστοι)” (identificabili anch'essi con esponenti paolini?),⁵³ che attestano l'esistenza del dualismo tra eletti e reietti all'interno della stessa comunità, questa è chiamata a testimoniare fino alla morte la sua purezza e impeccabilità, nella sua rigorosa fedeltà a Cristo e ai suoi comandamenti in attesa del giudizio imminente. L'amore stesso, nel quale si ricapitola la nuova legge di Cristo, è

50. *Gv* 17, 9; 11 e 16.

51. “Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti (πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί)” (*Mt* 22, 14); “In quel tempo Gesù disse: ‘Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli (ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις). Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te (ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐὺδοκία ἐγένετο) ἔμπροσθέν σου)’” (11, 25-26); “A voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato (Ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται). Così a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; e a chi non ha sarà tolto quello che ha (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ’ αὐτοῦ)” (13, 11).

52. “Nessuno può venire a me (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με) se non gli è concesso dal Padre mio (ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς)” (*Gv* 6, 65). “Non siete voi che avete scelto me, ma io ho scelto voi (οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς; *sed ego elegi vos*) e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga (ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέριτε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ)” (15, 16).

53. *1Gv* 2, 18-19; cfr. 4, 2-3; *2Gv* 2, 7.

quindi legame esclusivo che lega tra loro gli appartenenti alla comunità eletta, predestinati ad essere partecipi dello Spirito Santo che dona vita, conoscenza, luce. L'irriducibile dialettica essenica tra i pochi, impeccabili "figli della luce" oppressi dai "figli delle tenebre", che costituiscono il mondo asservito al Maligno, impedisce che l'amore di Cristo possa essere partecipato ai non eletti:

Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino opera in lui (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει) e non può peccare perché è nato da Dio (οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται).

Sappiamo che chiunque è nato da Dio non pecca (Οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει): chi è nato da Dio preserva se stesso e il Maligno non lo tocca (ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ). Noi sappiamo che siamo da Dio (οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν), mentre tutto il mondo giace sotto il potere del Maligno (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται). Sappiamo anche che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato l'intelligenza per conoscere il vero Dio (οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν).⁵⁴

Soltanto chi è generato dal seme di Dio – predestinato ad essere separato da coloro che sono predestinati ad essere figli del diavolo peccatore "sin dal principio"⁵⁵ – può fruire dell'amore e della verità di Cristo, unica vera via di salvezza, che comunque chiama al rifiuto dell'"anomia (ἀνομία)",⁵⁶ quindi al rigoroso rispetto dei comandamenti divini.

54. *IGv* 3, 9 e 5, 18-20.

55. "Chi commette il peccato viene dal diavolo (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), perché il diavolo è peccatore fin dal principio (ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει). Ora il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo (ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου) [...] Da questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo (ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου): chi non pratica la giustizia non è da Dio (πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ), né lo è chi non ama il suo fratello (καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Poiché questo è il messaggio che avete udito fin da principio (ἀπ' ἀρχῆς); che ci amiamo gli uni gli altri (ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους). Non come Caino che era del Maligno e uccise il suo fratello (οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἐσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). E per quale motivo lo uccise? Perché le opere sue erano malvage, mentre quelle di suo fratello erano giuste (ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια)" (*IGv* 3, 8 e 10-12). Prospettiva del tutto analoga è quella di *Gv* 8, 43-44: "Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alla mia parola (ὅτι οὐ δύνασθε ἀκοῦειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν), voi che avete per padre il diavolo (ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ), e volete compiere i desideri del padre vostro (τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν). Egli è stato omicida fin dal principio (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ)". Si noti che figli del diavolo sono qui considerati gli stessi seguaci di Gesù, che però non condividono la cristologia alta proclamata dal Gesù giovanneo: "Prima che Abramo fosse, Io Sono (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί)" (8, 58).

56. "Chiunque commette il peccato, commette anche violazione della legge (Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ), perché il peccato è violazione della legge (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία) [...] Figlioli, nessuno vi inganni (μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς). Chi pratica la giustizia è giusto (ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν), come egli è giusto (καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν)"

Questi non possono che essere quelli della Legge, che comanda di “praticare la giustizia” compiendo “le opere giuste (τὰ ἔργα δίκαια)”, certo perfezionate nei comandamenti della fede nel Figlio e dell’amore del fratello in Cristo, a colui che è generato dal seme di Dio, che quindi partecipa del suo Spirito.⁵⁷

Accontentandosi di questi poverissimi cenni a *Vangelo e Lettere di Giovanni*,⁵⁸ occorre gettare infine uno sguardo all'*Apocalisse di Giovanni*,⁵⁹ databile entro la fine del I secolo e della quale difficile è stabilire il rapporto di dipendenza o di più probabile precedenza cronologica rispetto a quelli. Il testo formalmente e più sistematicamente apocalittico del Nuovo Testamento (cui può essere affiancata la *Lettera di Giuda*) è fondato su un dualismo rivelativo irriducibile: l’opposizione sovra-umana tra il drago-ne satanico e Gesù Cristo – il Figlio dell’uomo che siede quale Agnello sgozzato sullo stesso trono di Dio – determina l’opposizione storica tra l’umanità reietta e un ristretto corpo martiriale di eletti: alle genti pervertite ricapitolate nella Roma imperialistica e a Babilonia (da interpretare come Gerusalemme terrena) è contrapposta l’eletta Gerusalemme celeste.

Si è mostrato come angelologia e demonologia, luoghi comuni apocalittici diffusi nella mentalità ebraica popolarmente condivisa, quindi nella stessa tradizione proto-gesuviana, siano presenti in Paolo soltanto in quanto relativizzati, depotenziati e di fatto ‘demitizzati’, perché tutti soggiogati al vangelo della libertà misericordiosa di Cristo. Al contrario, nell'*ApGv* – così come nel IV Vangelo, ove la resistenza maligna e omicida del “principe del mondo” è certo centrale – angelologia e demonologia rimangono pilastri ideologici dell’interpretazione dualistica della storia sacra, ove le due schiere celesti eternamente antitetiche vengono rivelate come la manifestazione della misteriosa volontà divina di creazione divisa tra luce e tenebre (si pensi al Prologo del vangelo giovanneo).⁶⁰ Il marcatore teologico caratterizzante l’ideologia apocalittica – cioè la presenza dilagante e umanamente irriducibile del male nella storia cui soltanto un dono straordinario, singolarissimo di Dio può porre rimedio al tempo stesso punitivo ed

(*IGv* 3, 4 e 7). “Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio; e chi ama colui che ha generato, ama anche chi da lui è stato generato. Da questo conosciamo di amare i figli di Dio: se amiamo Dio e ne osserviamo i comandamenti, perché in questo consiste l’amore di Dio, nell’osservare i suoi comandamenti e i suoi comandamenti non sono gravosi” (5, 1-3).

57. “Questo è il suo comandamento, che crediamo nel Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che ci ha dato. Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed egli in lui (ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ). E da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato (ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὃ ἡμῖν ἔδωκεν)” (*IGv* 3, 23-24); cfr. 4, 1-21.

58. Anche in questo caso mi limito a bibliografia davvero minima: cfr. Brown 1979; Hengel 1993; Martyn 2003; Schnackenburg 1965-1984; Brown 1966-1970; Wilckens 2000²; Lettieri 2019b; Klauck 1991-1992; Brown 1982.

59. Rimando a Lohse 1971³; Corsini 1980: 438-470; Schüssler Fiorenza 1991 e 1998²; Bauckham 1993; Aune 1997-1998; Tripaldi 2013; Arcari 2011. Seppure confessionalmente condizionati, segnalano inoltre i rilevanti lavori di Prigent 1981; Pikaza Ibarrondo 1999; Vanni 2018; Doglio 2012; Biguzzi 2016; Mounce 1997.

60. Oltre al *Prologo*, in part. *Gv* 1, 4-11, cfr. 3, 19-21; 8, 12; 12, 31-50, ove in 12, 37-43 si insiste sull’accecamento dei giudei, citando *Is* 6, 9-10; cfr. infine *IGv* 1, 5-7; 2, 8-11.

elettivamente liberante – pare risolversi nell'affermazione di un determinismo teologico dualistico (affine a molti testi di Qumran). Restituito con spietata lucidità lo scandalo mai ideologicamente addomesticato del dolore, della violenza, della sopraffazione, dell'ingiustizia dilaganti, la fede in Dio è pensata come evento elettivo, divisivo: la crisi radicale, cioè il giudizio di implacabile condanna dell'ordine storico è apertura a una manifestazione salvifica imminente, rispetto alla quale l'uomo non ha potere alcuno di condizionamento, merito, comprensione. Se il peccato è potenza irresistibile ubiqua, la salvezza è pensata come miracolo del tutto eccezionale. Ma se in Paolo 'va in scena' la *divina commedia* di un'apocalisse apocatastatica, cioè della rivelazione del segreto della travolgente misericordia di Dio, nell'*ApGv* va in scena la *divina tragedia* dell'eterno scontro tra bene e male, Dio e le creature ribelli, ma, più in profondità, lo scindersi dell'eterna volontà di Dio appunto in donazione di luce e in latenza di tenebra, in misericordia elettiva e ira reiettiva.

Il dualismo teologico dell'*ApGv* è riscontrabile nella stessa metamorfosi del redentivo, misericordioso Agnello sgozzato in davidico leone feroce, spietato massacratore degli indegni, nel quale si rivela il carattere tremendo della gloria trionfante di Dio:⁶¹ l'ossimorico "furore dell'Agnello" rivela la violenta dimensione teologico-politica nascosta nel messianismo sacrificale giovanneo, sicché lo *stare dritto* dell'Agnello sgozzato sul trono di Dio si riflette nell'*abbattimento* furioso di ogni potente, il sacrificio amoroso del Figlio si risolve nel vendicativo, universale annientamento sacrificale degli arconti demoniaci e terreni, delle masse loro sottomesse e con loro prostitute, quindi degli impuri.⁶² Come se il sangue redentore 'chiamasse' sangue vendicatore, sicché il

61. "Vinse il leone, quello dalla tribù di Giuda, la radice di Davide (cfr. *Is* 11, 1), per aprire il rotolo e i suoi sette sigilli (ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβὶδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἐπὶ τὰς σφραγίδας αὐτοῦ). E vidi in mezzo al trono [...] un Agnello che stava dritto come sgozzato (ἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου [...] ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον)" (*ApGv* 5, 5-6). "E vidi il cielo che era aperto (εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον), ed ecco, un cavallo bianco e colui che sedeva su esso, [detto] fedele e veritiero, e mediante giustizia giudica e combatte (ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν πιστὸς καλούμενος καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ) [...] E avvolto con una veste immersa nel sangue (περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι), e il suo nome è: la Parola di Dio (κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ). E le truppe, [quelle] nel cielo, lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di bisso bianco puro (ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν). E dalla sua bocca fuoriesce una spada affilata (ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα), per colpire con essa le genti (ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη), ed egli 'li pascerà con bastone di ferro' (cfr. *Sal* 2, 9; *Is* 11, 4; e *ApGv* 12, 5) ed egli calpesterà il tino del vino dell'ira del furore di Dio, l'onnipotente (αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος), e ha sulla veste e sulla coscia sue un nome scritto: Re dei re e signore dei signori (ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων)" (19, 11 e 13-16). "Degno è l'Agnello, quello sgozzato, di prendere la potenza e ricchezza e sapienza e forza e onore e gloria e benedizione (Ἄξιόν ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχύιν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν)" (5, 12).

62. "E i re della terra e i magnati e i chiliarchi e i ricchi e i forti e ogni servo e libero si nascosero nelle grotte e fra le rocce dei monti (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλιάρχοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν ὀρέων). E dicono ai monti e alle rocce: 'Cadete addosso a

mantello insanguinato del Logos di Dio è intriso del sangue delle vittime da lui massacrato, più che di quello di Gesù immolato e innalzato sul trono di Dio. “Il re dei re”, che governerà le genti sottomesse con bastone di ferro, annienterà, con la sua parola restituita quale spada vendicativa, le genti non sottomesse,⁶³ sì che, a differenza di Paolo, la misericordia gesuana pare risucchiata nella manifestazione violenta dell’egemonia ideologica e assolutamente sovrana del Dio degli eserciti di Israele e del suo messia politico davidico. Lo stesso pranzo nuziale dello Sposo messianico rovescia la dimensione donativa, eucaristica dell’ultima cena gesuana in quella vendicativa del massacro:⁶⁴ la misericordiosa κοινωμία arretra dinanzi all’annientamento del κοινόν, del profano irrimediabilmente impuro, maledetto, espulso dall’elezione del corpo eletto dei martiri dell’Agnello, verginale, integerrimo nel seguire l’*halakhah*, la via salvifica della Legge.⁶⁵

Ambiguamente, allora, la teologia del dono misericordioso e del suo avvento straordinario, marcatore fondativo della prospettiva apocalittica, finisce per essere risucchiata in e subordinata a una recidiva teologia del patto. Infatti, risulta del tutto evidente come la dottrina della giustificazione dell’*ApGv* sia per opere e niente affatto per fede o per grazia, così come sostenuto da Paolo,⁶⁶ rispetto al quale la prospettiva di Giovanni

noi e nascondeteci’ dal volto di colui che siede sul trono (Πέσετε ἐφ’ ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου) e dal furore dell’Agnello (ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου), poiché giunse il giorno, quello grande del suo furore, e chi potrà stare dritto? (ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;)” (6, 15-17).

63. Cfr. *ApGv* 19, 14-16.

64. “Beati coloro che sono chiamati al pranzo dello spozalizio dell’Agnello’ (Μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι) [...] E vidi un angelo da solo, che stava dritto nel sole; e gridò a gran voce dicendo a tutti gli uccelli, quelli che volano nell’alto del cielo: ‘Venite, radunatevi per il pranzo, quello grande, di Dio (Δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ), per mangiare carni di re e carni di chiliarchi e carni di forti e carni di cavalli e di coloro che siedono su essi e carni di tutti, di liberi e anche di servi, e di piccoli e di grandi” (*ApGv* 19, 9 e 17-18).

65. Cfr. *ApGv* 14, 4-5.

66. “Giovanni non pensa in termini paolini di contrapposizione tra ‘fede e opere’, di come il peccatore colpevole diventa ben accetto agli occhi di Dio o di come quest’ultimo possa incorporare i gentili nella comunità salvata senza venire meno alle promesse fatte ad Israele. Nell’*Apocalisse*, il verbo ‘credere’ non compare mai e il sostantivo ‘fede’ non significa ‘credente’, bensì ‘leale, perseverante, probo, integro’ ed è usato tanto per Cristo (1, 5; 3, 14; 19, 11) e la sua parola (21, 5; 22, 6), quanto per gli esseri umani (2, 10; 2, 13; 17, 14). Nell’*Apocalisse*, quindi, tutto il gruppo terminologico di ‘fede’ e ‘credere’ non è mai usato in contrapposizione alle ‘opere’ come in Paolo, e non ha mai il significato paolino di ‘ubbidienza nella fiducia personale che media il nostro rapporto con Dio” (Boring 2008: 115); “Le opere sono, nell’*Apocalisse* – come altrove nel NT, specialmente in Giacomo – l’espressione necessaria e adeguata, in termini di comportamento, dei valori di una persona, intesa in senso individuale e collettivo. Le ‘opere’ rappresentano quindi tutta la realtà concreta, specialmente quella esterna, che riguarda la chiesa. Sono la chiesa in quella traduzione che essa fa di se stessa sul piano della storia, rilevabile sociologicamente” (Vanni 1988: 147). Infatti, nell’*ApGv*, al contrario del termine opere, ossessivamente ricorrente (cfr. 9, 20; 14, 13; 16, 11, 18, 6; 20, 12; 20, 13; 22, 12), il termine “fede (πίστις)” è del tutto recessivo: ricorre soltanto in 2, 13, ove si limita a designare la fedeltà della comunità di Pergamo al veggente di Patmos, nel caso di Antipa giunta sino all’opera suprema di accettare il martirio per Cristo; e in 14, 12, citato *infra*.

pare essere programmaticamente antitetica (in analogia con la *Lettera di Giacomo*).⁶⁷ In questo senso, il determinismo apocalittico dell'*ApGv*, per il quale “il nome” dei salvati è scritto “nel libro della vita fin dalla fondazione del mondo”,⁶⁸ sembra persino far dipendere⁶⁹ la loro predestinazione elettiva dalla loro virtuosa capacità di mettere in pratica “le opere giuste (τὰ δικαιώματα)”,⁷⁰ di mantenere la loro veste bianca, pura, “di

67. È ancora illuminante l'interpretazione dell'*ApGv* proposta da Baur 1864, in part. il cap. “Der Lehrbegriff der Apokalypse”: 207-230; sul particolarismo di Giovanni rispetto all'universalismo paolino, cfr. ivi: 211-213, ove si sottolinea come l'ingresso delle genti nella Gerusalemme celeste rappresenti il loro essere eternamente soggiogate alla trionfante, pura comunità eletta giudaico-gesuana. Per Baur, Giovanni conserverebbe l'idea giudaica del paganesimo come idolatrico, strutturalmente impuro e profano, quindi contaminante: “Die altjüdische Vorstellung, nach welcher das Heidenthum, als der Sitz der Abgötterei, das Unreine und Profane ist, das auf alles, das mit ihm in Berührung kommt, nur einen verunreinigenden Einfluss haben kann, blickt durch seine Anschauungsweise immer durch” (ivi: 213-214). Conseguentemente, ‘il cristiano’ è solo colui che rimane intrinsecamente puro, sacerdote e ‘verGINE’, quindi rigoroso osservante della Legge, mentre il peccato viene identificato con la contaminazione con l'impuro: “Indem die Apokalypse den Christen als den an sich Reinen, einen priesterlichen Charakter an sich Tragenden betrachtet, fasst sie die Sünde hauptsächlich als Unreinheit und Befleckung auf” (ivi: 225).

68. Cfr. *ApGv* 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12.

69. “Il vincitore sarà avvolto in vesti bianche e non cancellerò il suo nome dal rotolo della vita e proclamerò il suo nome di fronte a mio Padre e di fronte ai suoi angeli” (*ApGv* 3, 5). Al contrario, in *ApGv* 16, 11, i dannati che bestemmiano Dio “non si pentirono delle loro opere (οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν)”.

70. *ApGv* 19, 8: “Il bisso sono le opere giuste dei santi (τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν)”. Correggo qui la traduzione di Lupieri, che restituisce il plurale τὰ δικαιώματα (letteralmente le opere, le azioni giuste) con il singolare la giustificazione (δικαιοσύνη), forzando la lettera in senso paolino, insistendo quindi, a mio parere indebitamente, sulla sua gratuità: cfr. Lupieri 1999: 298 n. 8 e 235 n. 4. Del tutto coerenti con una giustificazione per opere adeguate alla Legge e ai suoi comandamenti sono *ApGv* 14, 12-13: “Qui sta la perseveranza dei santi (Ἦδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν), quelli che conservano le norme di Dio e la fede di Gesù (οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ). E udii una voce dal cielo che diceva: ‘Scrivi: Beati i morti, quelli che muoiono nel Signore a parte da ora. Sì – dice lo Spirito –, perché riposeranno delle loro fatiche (ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν): le loro opere, infatti, li seguono (τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ’ αὐτῶν)””; *ApGv* 20, 12-13: “E un altro rotolo fu aperto, che è della vita, e furono giudicati i morti sulla base delle cose scritte nei rotoli, secondo le loro opere (ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς· καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν). E diede il mare i morti che erano in esso [...] e furono giudicati, ciascuno secondo le loro opere (ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν)””; *ApGv* 21, 8: “Ma ai vili e agli infedeli e abominevoli e assassini e prostituti e avvelenatori e idolatri e a tutte le menzogne (τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσι καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσι τοῖς ψευδέσιν), la loro parte nella palude, quella ardente di fuoco e zolfo, che è la seconda morte (τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὃ ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος)””; il passo è illuminato da *ApGv* 9, 20-21, ove “le opere” perverse di malvagi, pure risparmiati dalla strage operata dai quattro angeli della sesta tromba, corrispondono perfettamente alla malvagità degli uomini che il passo appena citato vuole sprofondati nello stagno della morte eterna: “Non si pentirono delle opere delle loro mani (οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν), così da non prostrarsi ai demoni e agli idoli (ἵνα

bisso”, tramite una scrupolosa osservanza delle norme della Legge.⁷¹ Con un’insistenza sistematica, che ricorre con martellante ripetitività nelle antipaoline sette lettere alle comunità d’Asia,⁷² Giovanni ribadisce come la salvezza dipenda dalla messa in pratica de “le opere (τὰ ἔργα)” giuste, senza il minimo riferimento alla fede in Cristo o alla grazia. Sono ‘le opere’ della Legge quelle che giustificano e differenziano i virtuosi, fedeli, martiriali seguaci del veggente di Patmos dalle perverse e dannatrici “opere” dei “nicolaiti”, ovvero dei seguaci della “dottrina di Balaam (ἡ διδαχὴ Βαλαάμ)”⁷³ e della

μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδωλά κτλ.] e non si pentirono dei loro omicidi né dei loro veleni né della loro prostituzione né dei loro furti (οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμάκων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν)”.
71. “Hai alcuni pochi nomi in Sardi, che non contaminarono le loro vesti (ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν) e cammineranno con me in vesti bianche, poiché sono degni (περιπατήσουσιν μετ’ ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοι εἰσιν)” (*ApGv* 3, 4), cioè puri perché in grado di avere compiuto “opere” meritorie. Per Giovanni sono “le opere” di giustizia quelle che consentono agli eletti di rivestirsi di vesti pure, cioè di essere scritti nel libro della vita: “Beato chi veglia e conserva le sue vesti (μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ), perché non cammini nudo e vedano la sua sconnessione (ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ)” (16, 15); cfr. *ApGv* 3, 18, sulle vesti da acquisire con zelo e fedeltà, ricoprendo la propria vergognosa nudità. Le vesti candide degli eletti rappresentano la purezza della persona garantita dalle opere buone: cfr. Vanni 1988: 42-44 e 154.

72. Che Paolo fosse il vero obiettivo polemico delle sette lettere alle comunità d’Asia [Minore], che aprono l’*ApGv*, era stato compreso con straordinaria chiarezza da Renan 1870: 366-367: “Les chapitres II et III de l’*Apocalypse* sont un cri de haine contre Paul et ses amis”; cfr. anche ivi: 303-305. Prezioso è poi Simonetti 1990, che pur non tenendo presente il testo di Renan, ha riconosciuto in parte il carattere anti-paolino delle sette lettere, identificando l’errore teologico combattuto con un paolinismo radicale e non con il vangelo di Giovanni: “In sostanza, se cerchiamo di comporre in un quadro unitario tutti i dati che caratterizzano gli avversari del nostro profeta [il veggente dell’*ApGv*], il loro comune denominatore sembra essere quello di un paolinismo radicale” (ivi: 72). Il contributo più rilevante è comunque quello di Frankfurter 2001: “But to John of Patmos they [i seguaci di Paolo] were most definitely *not* Jews; indeed, taking a word typically used at the time for some kind of Jewish assembly, he relabels them a ‘synagogue of Satan’. He viewed Pauline Jesus believers as insufficiently Jewish in practice and thus failing to maintain the purity of the sect – a purity that was crucial for him – in its anticipation of the parousia” (ivi: 421); “John of Patmos would have viewed adherents to Paul’s far looser sense of Jewish observance as incomplete, inappropriate, and even threatening to the purity and cohesion of the saints [...] If John’s opponents – or to him ‘persecutors’ – are Pauline believers, then the Apocalypse might indicate the current hegemony of Pauline ideology in the Jesus movement of Asia Minor” (ivi: 423). Cfr. in questa prospettiva Räisänen 1995, in part. il cap. VI, “Wider ideological perspectives”: 1633-1639, ove si sottolinea “the clash between two perspectives on culture”, opponendo il radicalismo martiriale di Giovanni all’eversivo messaggio di salvezza proclamato da Paolo. Malgrado stranamente questa tesi non sia mai stata avanzata, mi pare pertanto logico interpretare il “falso profeta” dell’*ApGv*, cioè “l’altra bestia che sorge dalla terra” di 13, 11, che pure imita Cristo e compie miracoli spirituali straordinari, proprio con Paolo. Occorrerebbe, per provare questa tesi apparentemente paradossale, dedicarsi a un’interpretazione globale dell’*ApGv* quale testo sistematicamente anti-paolino; rimando a Lettieri 2025.

73. Ritengo, come intuito già da Renan, che Baalam sia un soprannome dispregiativo di Paolo: Baalam è un profeta ambiguo, apparentemente ispirato da Dio (cfr. 22, 1-24, 35), ma poi rivelatosi corruttore e contaminatore di Israele, fomentando il commercio sessuale con le

prostituta Iezabel,⁷⁴ che, dichiarando la liceità del mangiare gli idoli⁷⁵ e del commercio sessuale con i pagani impuri, professano una satanica ἀνομία, dietro la quale pare riconoscibile la paolina proclamazione di libertà nello Spirito, che l'*ApGv* interpreta come dissacrante anarchia e perversione contaminante.⁷⁶

Insomma, la dottrina della giustificazione dell'*ApGv* pare essere nettamente anticarismatica – se lo Spirito, il Dono di Dio è *anarchicamente* sganciato dall'osservanza doverosa della Legge –, come prova la stessa attribuzione del potere di far discendere magicamente fuoco/Spirito dal cielo (imitando perversamente il miracolo di Elia) alla demoniaca “bestia che sale dalla terra”,⁷⁷ dietro la quale, a mio parere, si nasconde Paolo, “il nemico” della tradizione giudeo-cristiana radicale (si pensi al *corpus* pseudo-clementino).⁷⁸ Per questo, il dualismo elettivo che separa Israele dalle genti si riflette non soltanto nell'antitesi irriducibile tra credenti in Gesù e non credenti in Gesù, ma anche in quella tra a) credenti in Gesù eletti che mettono integralmente in pratica la

donne pagane e il cibarsi di idoli (cfr. *Num* 31, 15-18). Inoltre, Balaam parte in viaggio per perseguire il popolo di Israele e viene fermato dall'angelo di Dio, dinanzi al quale la sua asina si accascia al suolo (cfr. *Num* 22, 22-35). Le analogie polemiche con Paolo ‘falso profeta’ e la sua controversa ‘conversione’ sulla via di Damasco, abbattuto dopo essere partito per perseguire le prime comunità di discepoli di Gesù, mi paiono evidenti.

74. Cfr. rispettivamente *ApGv* 2, 6 e 2, 15; 2, 14; 2, 20.

75. Che il divieto di mangiare gli idoli fosse principio legale identitario delle comunità giudeo-gesuvane è confermato da *Didaché* 6, 2-3: “Se puoi portare per intero il giogo del Signore [la Legge], sarai perfetto, ma se non ci riesci, fa' quello che puoi. Riguardo agli alimenti, fa' quello che puoi, ma guardati assolutamente dalle carni immolate agli idoli, perché è culto di divinità morte”. Seguo in proposito l'interpretazione della *Didaché* proposta da Draper 1991, per il quale l'obiettivo polemico dell'autore della *Didaché*, in piena continuità ideologica con il *Vangelo di Matteo*, è Paolo o la teologia della giustificazione paolina, propagata da apostoli estranei alla comunità e demolitrice del valore la Legge.

76. Cfr. *ApGv* 2, 2; 2, 5; 2, 6; 2, 19; 2, 22; 2, 23; 2, 26; 3, 1; 3, 2; 3, 8; 3, 15.

77. Cfr. *ApGv* 13, 13: la seconda bestia “fa segni grandi, tanto da far scendere persino fuoco dal cielo sulla terra, di fronte agli uomini (ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων)”.

78. Cfr. Pseudo-Clemente 1994 (*Recognitiones* I, 70-71), ove “l'uomo nemico” è evidentemente Saulo, che assale Giacomo, lo fa precipitare lungo le scale del Tempio e, credendolo morto, non infierisce su di lui, ma impedisce la conversione dei sacerdoti pronti a credere in Gesù. Inoltre, assume dal sommo sacerdote Caifa la missione di perseguire tutti i giudei credenti in Gesù, partendo verso Damasco. Cfr. Pseudo-Clemente 1992 (*Omélie* XVII, 13-19), che contestando la visione di Cristo in Spirito e l'inverificabile missione che Paolo pretende di dedurne, si afferma che la conoscenza di Dio non può essere per visione, ma solo per insegnamento personalmente trasmesso; Pietro afferma contro Simon Mago, maschera di Paolo: “Colui che crede a un'apparizione, o a una visione, o a un sogno, è soggetto all'errore; infatti non sa in cosa crede; questo potrebbe essere, in effetti, un demonio malvagio, o uno spirito ingannatore, che con il suo discorso finge di essere quello che non è” (XVII, 14, 3.4); “Il fatto di vedere visioni, sogni e apparizioni non indica necessariamente che si è pii, assolutamente no” (XVII, 16, 5); in seguito alla confessione di Cesarea, Gesù si rivolse a Pietro: “Dopo avermi dichiarato beato, mi rivelò che l'autore di questa rivelazione era il Padre e da quel momento io ho compreso che la rivelazione è apprendere senza insegnamento, senza apparizione, né sogni” (XVII, 18, 2). Cfr. *Omélie* XI, 35, 4-6.

Legge e b) credenti in Gesù ‘fuori-Legge’, seguaci del Falso profeta che imita perversamente l’Agnello, ovvero nicolaiti e balaamiti, di fatto i seguaci di Paolo che non attendono freneticamente la fine del mondo, anzi pregano per “ciò/colui che trattiene (τὸ κατέχον/ὁ κατέχων)” la battaglia escatologica.⁷⁹ Essi, infatti, temono il giudizio escatologico di Dio che cercano di ritardare, per costituire una secolare comunità universale di ‘culto che si fa mondo’, ‘ad immagine’ dell’Impero romano “prima bestia”, cui si sottomettono religiosamente,⁸⁰ appartenendo quindi al corpo reietto della comunità demoniaca asservita a Satana e alle due bestie terrene.

Torna qui l’ossessione dualistica decisiva dell’*ApGv*: quella tra il puro e l’impuro. Paolo/“Balaam” è blasfemo proprio perché, proclamando che “nulla è impuro in se stesso (οὐδὲν κοινὸν δι’ ἑαυτοῦ)”,⁸¹ ha scardinato la sacrale economia della Legge, dichiarando l’indifferenza tra sacro e profano, eletto e comune, singolare puro e universale impuro (si tenga presente l’ambigua accezione del κοινόν, che significa al tempo stesso comune e impuro). Antitetica è la conclusione della rivelazione di Giovanni di Patmos, nel descrivere la partecipazione della Gerusalemme celeste, città fortificata che toglie in sé il Tempio nel quale Dio è presente e si comunica ugualmente a tutti gli eletti:

E davvero non entrerà in essa alcuna cosa impura/profana, né chiunque faccia abominio e menzogna (οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος), se non coloro che sono scritti nel rotolo della vita dell’Agnello (εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου).⁸²

79. Cfr. *2Tes* 2, 1-7, con in 2, 6 e 7 il riferimento a τὸ κατέχον/ὁ κατέχων (ciò/colui che trattiene l’avvento dalla manifestazione de “l’apostasia [...], l’uomo iniquo, il figlio della perdizione (ἡ ἀποστασία [...]) ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας”): 2, 3), che alcune interpretazioni protocristiane, ad esempio Tertulliano, Lattanzio, lo stesso Agostino in *De Civ Dei* XX, 19, 3, identificheranno con l’impero romano; cfr. *2Pietro* 3, 9, ove Dio ritarda la fine del mondo perché “usa pazienza (μακροθυμεῖ)” nei confronti degli uomini, “non volendo che alcuno perisca, ma che tutti abbiano modo di pentirsi (μὴ βουλόμενός τινος ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι)”.

80. In *ApGv* 13, 11-17, l’accusa violentissima di asservimento blasfemo e demoniaco del Falso profeta e dei falsi cristiani suoi seguaci all’Impero romano, spacciato per realtà sacrale che soggioga a un’economia mondana e antidivina, mi pare essere chiarissima allusione polemica a *Rom* 13, 1-7: il marchio che si accetta per partecipare al circolo economico corrisponde alla tassa e ai tributi che Paolo invita a pagare al potere idolatrico, che afferma essere stato stabilito da Dio. La preghiera a favore degli arconti politici romani è in *1Tim* 2, 1-2.

81. *Rom* 14, 14.

82. *ApGv* 21, 27. Cfr. ancora 22, 11-15: “Chi è ingiusto commetta ingiustizia ancora e chi è contaminato si contamini ancora, e il giusto faccia giustizia ancora e il santo si santifichi ancora (ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι). Ecco, vengo presto, e il mio salario con me, per dare a ciascuno così come è la sua opera (ὁ μισθός μου μετ’ ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἐκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ) [...] Beati coloro che lavano i loro abiti (Μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν), così che il loro potere sarà sul legno della vita e possano entrare nella città per le porte. Fuori i cani e gli avvelenatori e i prostituti e gli assassini e gli idolatri e chiunque ama e fa menzogna (ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φάρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος)”.

La predestinazione ristretta dell'elezione divina in Cristo è l'assolutizzazione della purità sacrale, l'affermazione di una legge di separazione, quindi l'esaltazione della Legge che divide dal mondo corrotto e demoniaco il vero Israele, formato dai giudei credenti in Gesù Messia e dai pagani che ne condividono la fede sottomettendosi alla Legge e al trionfo eterno del popolo eletto. L'espulsione del profano è un'aperta maledizione dell'universalismo di Paolo, Falso profeta della perversa, *in-differente*, quindi secolarizzante elezione del κοινόν, dell'indegno, che proprio perché non separato, indifferentemente condiviso, mondanamente profano, è impuro e contaminante.

Questa prospettiva giudaico-gesuana è del tutto antitetica a quanto il paolino Luca attribuisce negli *Atti* al 'Pietro' forzatamente annesso all'universalismo della grazia paolina, quindi all'abrogazione della Legge da parte dello Spirito: Dio stesso, imponendo a un Pietro riluttante di mangiare animali vietati come impuri dalla Legge, proclama: "ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano/impuro (Α ὁ θεὸς ἑκάθαρσεν σὺ μὴ κοῖνου)".⁸³ Evidentemente, l'autorità suprema di Pietro è qui chiamata in causa per rispondere alle accuse di impurità e di violazione blasfema della Legge lanciate contro Paolo, così come farà la pseudoepigrafa *2Pietro*, intenta a distinguere l'integerrimo "fratello carissimo" Paolo dai suoi discepoli radicali e imprudenti, interpreti incapaci delle sue difficili lettere.⁸⁴ In prospettiva opposta rispetto a questa apologetica disambiguazione di Paolo dal paolinismo eretico, l'*ApGv* respinge con nettezza qualsiasi assunzione relativizzante del *comunelimpuro*, blasfema abrogazione della sacralità della Legge: è predestinato solo il puro, il separato, l'eletto "immacolato",⁸⁵ che rifiuta la contaminazione vietata dalla Legge, rimanendo quindi fedele fino al martirio all'integrale purezza dell'Agnello gozzato.

Comunque, nella fedeltà incrollabile alla storica identità giudaica di Gesù Messia, che reagisce a una cristologia pneumatica universalmente irradiante, anarchica rispetto alla sacralità della Legge, si manifesta un'irriducibile autenticità che potremmo definire anti-idealistica, esistenziale, sicché è proprio l'irriducibile dimensione sofferente e martiriale dell'Agnello redentore, innalzato sul trono di Dio, a restituire l'intuizione più profonda dell'*ApGv*. Il dolore della singola vittima, non solo "dei decapitati a causa

83. Cfr. *Atti* 10, 1-18. La visione di Pietro della tovaglia di cibo impuro che Dio comanda di mangiare è finalizzata ad attribuire a Dio stesso la prospettiva liberale paolina, che confessa che il dono dello Spirito vanifica le norme di purità stabile dalla Legge: "Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano" (10, 15); cfr. 11, 9. Chiarissima è la conclusione di questo Pietro paolinizzato: "Voi sapete che non è lecito per un Giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza; ma Dio mi ha mostrato che non si deve dire profano o immondo nessun uomo (ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον)".

84. Cfr. *2Pietro* 3, 14-16.

85. "Costoro sono quelli i quali non si sono contaminati con donne, infatti sono vergini (οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν); costoro sono quelli i quali seguano l'Agnello dovunque egli vada (οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ). Costoro furono comperati e separati dagli uomini, primizia per Dio e per l'Agnello (οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ), e nella loro bocca non fu trovata menzogna (ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος), sono immacolati (ἄμωμοί εἰσιν)" (*ApGv* 14, 1-5).

della testimonianza di Gesù (τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ),⁸⁶ ma “di tutti gli sgozzati della terra (πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς),”⁸⁷ vede e ricorda ogni lacrima versata dagli umiliati e offesi, dagli innocenti che invocano giustizia, consolazione e riscatto in una nuova creazione sperata e attesa.⁸⁸ Tutte le vittime assumono, qui, una centralità tragica irriducibile a qualsiasi ottimismo universalistico, mistica visionaria o astratta teologia della storia, dimentichi del dolore gratuito, insensato di ogni singola creatura. Il male è uno scandalo assoluto, la cattiveria, la violenza, l’ingiustizia assumono una dimensione onnipervasiva che la restituiscono come orrenda, quindi eternamente incompatibile con un Dio insieme onnipotente e assolutamente buono. L’Agnello sgozzato divinizzato è, allora, la memoria eterna di ogni singola sofferenza, mentre la punizione implacabile degli empi è, seppure nel suo furibondo terrore vendicativo, la postulazione di una violenza liberatoria, di una giustizia ultima che riconosca l’infinita serietà della contingenza storica, della decisione esistenziale, della differenza irriducibile tra bene e male, tra strutture maligne e testimonianze appassionate di bene e verità, tra nichilismo violento e attese di liberazione e riscatto.

5. UN’EREDITÀ AMBIGUA: LA PREDESTINAZIONE IN AGOSTINO

La teologia della giustificazione del più grande, controverso e influente dei padri della Chiesa, culminante nella confessione della predestinazione della grazia indebita, non è affatto un elemento dottrinale specifico, sempre più radicalizzato per motivi controversistici, scandaloso per durezza, ma in effetti marginalizzabile o persino normalizzabile, bensì l’apocalittico fuoco divorante dal quale è acceso e consumato, illuminato e abissalmente sprofondato ogni aspetto del suo pensiero, dalla riflessione trinitaria e cristologica all’ermeneutica biblica, dall’antropologia alla teologia della storia.⁸⁹

La differenza tra il *primo* e l’*altro* Agostino è apertamente dichiarata e plasticamente scandita dai due libri delle *Retractationes*, che restituiscono l’evoluzione della sua produzione teologica segnata da uno scarto decisivo, determinato dall’irruzione gratuita della dottrina della grazia indebita. La radicale novità della teologia dell’*altro* Agostino è da egli stesso apertamente interpretata quale conversione teologica,⁹⁰ anzi vera e propria catastrofe apocalittica del suo pensiero, acceso da un’illuminazione divina durante la redazione della II risposta del I libro del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (primo scritto composto da vescovo),⁹¹ dedicata a una nuova esegesi di

86. *ApGv* 20, 4.

87. *ApGv* 18, 24.

88. Cfr. *ApGv* 21, 4-5.

89. Rinviano all’ampia bibliografia discussa in Lettieri 2001, mi limito qui a minime indicazioni bibliografiche, senza approfondire i miei punti di accordo e di dissenso con le opere citate, alcune delle quali fortemente condizionate da un approccio confessionale: cfr. l’ancora valido Rottmann 1892; Nygren 1956; Thonnard 1963 e 1964; Rondet 1966; Rist 1969; Flasch 2012³; Lössl 1997; Lamberigts 1999.

90. Rimando a Lettieri 2001. Le opere di Agostino verranno citate nelle edizioni del testo latino pubblicate nella Nuova Biblioteca Agostiniana 1965-2005.

91. Cfr. *Retract* I, 2, 1: “In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbi-

Rom 9, 19-29, quindi al mistero esemplato dall'elezione di Giacobbe e dalla reiezione di Esaù sin dal seno materno. Commentando Paolo, Agostino rovescia l'intera prospettiva liberale e sinergistica della sua teologia giovanile e accede alla 'rivelazione', appunto divinamente ispirata, della grazia assolutamente indebita e predestinata, *vocatio effectrix*⁹² del tutto efficace ed irresistibile cui corrisponde un'antropologia 'lapsa' riepilogata nel teologumeno dell'umanità quale *massa damnationis*, che non attesta affatto residuali influssi manichei, bensì dipende consapevolmente dall'immagine dell'argilla del vasaio di *Isaia*, ripresa da *Geremia* e infine da Paolo in *Rom* 9, per designare quell'impasto di peccato dal quale soltanto la grazia onnipotente di Dio può trarre predestinati *vasa electionis*.⁹³ Trattati da materia informe dall'arbitrio misericordioso di Dio, che plasma in loro una forma luminosa del tutto gratuita, i suoi eletti non possono vantare alcun merito, se non la propria autonoma perversione, come testimoniano Paolo abbattuto ed esaltato, accecato e illuminato, trasformato da persecutore in apostolo,⁹⁴ o *histriones et meretrices* visitati dal dono della fede, a differenza di uomini casti e sapienti, che pure sono respinti da Dio.⁹⁵ Questi, insomma, dona l'elezione come grazia indebita e incondizionata, che "non est in hominis potestate".⁹⁶ La fede, pertanto, è interpretata

trio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia; nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intellegatur Apostolus: 'Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?'. Quod volens etiam martyr Cyprianus ostendere, hoc totum ipso titulo definivit dicens: 'In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est'. In *DePraedSanct* 4, 8, dopo aver citato questo passo delle *Retract*, Agostino sottolinea come, benché prima pensasse *aliter* sulla giustificazione, fosse stato illuminato a comprendere quello che "mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit".

92. *AdSimpl* I, 2, 12.

93. Cfr. *Is* 29, 16; 45, 9-11; 64, 7; *Ger* 18, 2-6; e *Rom* 9, 14-24.

94. "Quid volebat Saulus nisi invadere, trahere, vincere, necare Christianos? Quam rabida voluntas, quam furiosa, quam caeca! Qui tamen una desuper voce prostratus occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas refracta saevitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem, repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est" (*AdSimpl* I, 2, 22). "Igitur 'non volentis neque currentis sed miserentis est Dei', quando quidem nec velle nec currere nisi eo movente atque excitante poterimus" (I, 2, 21).

95. "Certe ita occulta est haec electio, ut in eadem conspersione nobis prorsus apparere non possit [...] Nonne advertimus multos fideles nostros ambulantes viam Dei ex nulla parte ingenio comparari non dicam quorumdam haereticorum sed etiam mimorum? Item non videmus quosdam homines utriusque sexus in coniugali castitate viventes sine querela, et tamen vel haereticos vel paganos vel etiam in vera fide et vera Ecclesia sic tepidos, ut eos miremur meretricum et histrionum subito conversorum non solum patientia et temperantia, sed etiam fide, spe, caritate superari? Restat ergo ut voluntates eligantur. Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate" (*AdSimpl* I, 2, 22).

96. "Quis habet in potestate, ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebeatur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur, quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur" (*AdSimpl* I, 2, 21); "Voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate" (I, 2, 22).

quale atto eminentemente estatico ed apocalittico, irruzione del miracolo vivificante di Dio, irriducibilmente eterologico, come proclama Paolo in *1Cor* 4, 6, con una sentenza ossessivamente ripresa da Agostino, sin da *AdSimpl* I, 2, 9: “Cos’hai che tu non abbia ricevuto? E se l’hai ricevuto, perché te ne vanti come non l’avessi ricevuto?”.⁹⁷

Questa decisiva svolta teologica determina, allora, l’interruzione del manuale ermeneutico-dogmatico del *DeDoctChr*, caratterizzato da una dottrina della giustificazione sinergistica, per questo lasciato sospeso e quasi dimenticato per trent’anni, per essere poi completato e ‘ritrattato’ con una seconda sezione redatta parallelamente alla stesura degli ultimi trattati predestinazionistici, che elabora un’ermeneutica e una retorica della grazia incondizionata. Interrotto il *DeDoctChr*, dal 397 al 400 Agostino si dedica alla scrittura delle *Conf*, “l’opera più seria mai scritta” (Wittgenstein), il rivoluzionario capolavoro che fa teologia in prospettiva non più oggettiva, meramente dottrinale, bensì ‘soggettiva’ e personale, eterologica perché carismatica ed eventuale, in quanto è unicamente nella storia di un’esistenza in sé indegna e ottennebrata visitata dallo Spirito che è possibile rivelare l’atto di grazia di Dio, l’evento del suo avvento conversivo e illuminante. Soltanto l’assolutizzazione della Volontà della *Persona* può restituire l’io come *persona*, atto responsabile storicamente costituito dallo sguardo altrui, traiettoria esistenziale che si definisce divenendo in relazione al Dono, ponendo se stesso *in crisi*, cioè in stato di *giudizio responsabile*: l’Amore dell’Altro (lo *Spiritus*) mi visita, scandisce temporalmente la mia esistenza in un prima e in un poi, restituisce l’identità quale *distentio* temporale che è storia dei ritardi, delle attese, delle folgorazioni dell’amore, nell’ansioso oscillare tra vuoti e depressioni, fascinazioni fantasmatiche e vane esaltazioni, sino all’irruzione salvifica della grazia, che uccide l’uomo vecchio e comincia a plasmare l’uomo nuovo operato dallo Spirito. Quest’apocalisse dell’io dipende, allora, dall’apocalisse di Dio, dal suo rivelarsi come Evento gratuito, come eccesso di presenza, libera estasi rivelativa rispetto alla *Res* onto-teologica della creazione e della *Lex* rivelata. Infatti, unicamente nella vita ‘effettiva’, temporalmente gettata e dispersa, poi raccolta e gratuitamente orientata di un singolo eletto, Dio si fa davvero conoscere *eventualmente*. Dio, allora, non appare più soltanto *ontologicamente*, non si limita più a rivelarsi quale immoto ‘Oggetto’ assoluto, *Res* ontoteologica, *Veritas* immateriale, creativo *Bonum diffusivum sui* da conoscere razionalmente, transcendendo i *signa* delle realtà sensibili, nonché quale *Lex* di perfezione morale cui adeguarsi tramite virtuose opere di

97. Limitandomi a due soli rimandi, rinvio prima di tutto al meraviglioso intarsio biblico di *Conf*XIII, 14, 15, con il quale la citazione paolina è interpretata all’interno di un’apocalittica dottrina della predestinazione dualistica: “Mane astabo et videbo salutare vultus mei, Deum meum, qui vivificabit et mortalia corpora nostra propter Spiritum, qui habitat in nobis, quia super interius nostrum tenebrosus et fluidus misericorditer superferebatur. Unde in hac peregrinatione pignus accepimus, ut iam simus lux, dum adhuc spe salvi facti sumus, et filii lucis et filii diei, non filii noctis neque tenebrarum, quod tamen fuimus. Inter quos et nos in isto adhuc incerto humanae notitiae tu solus dividis, qui probas corda nostra et vocas lucem diem et tenebras noctem. Quis enim nos discernit nisi tu? Quid autem habemus, quod non accepimus a te, ex eadem massa vasa in honorem, ex qua sunt et alia facta in contumeliam?”. Cfr. inoltre *DePeccMer* II, 18, 31.

carità. Dio, invece, avviene nell'intimità dell'eletto come 'Soggetto' assoluto, *Donum*⁹⁸ elettivo operante, Atto irresistibile di *Caritas*. La teologia cristiana non è più *doctrina* oggettiva, ma confessione della rivelazione dello *Spiritus*, l'*Amor* eterno che avviene gratuitamente in un'esistenza estatica.

Ma se le *Conf* testimoniano un evento apocalittico, questo presuppone la dottrina tremenda, razionalmente *repugnans* della grazia predestinata. L'*ex-sistentia* lapsa e morente di Agostino, dilaniato dai tempi, viene visitata eccezionalmente dal *Donum*, ma questo, proprio perché eccezionale e gratuito, non può essere universale. Così i primi nove libri nei quali è narrata la vita di Agostino peccatore, mediati dal X nel quale Agostino vescovo si sprofonda nella sua memoria per ritrovarvi la Memoria assoluta di Dio o meglio essere da Questa elettivamente 'rammemorato', devono compiersi nell'interpretazione allegorica dell'esamerone dei libri XI-XIII, che restituisce la creazione delle realtà temporali *ex nihilo* appunto come figura della predestinata elezione degli eletti dal loro nulla di merito, quindi come apocalittica separazione della luce dalla tenebra, della terra arida dalle acque, per opera dello Spirito. È lo *Spiritus* il Fuoco che dona l'estatico *amor Dei*, l'unica *Requies* dinamica, l'unico *Pondus* conversivo ove può redentivamente *requiescere* l'*inquietum cor* della creatura, che in sé non può che essere natura lapsa, libidinoso flusso defettivo, ontologicamente morente e necessariamente perverso.⁹⁹

La dottrina della grazia predestinata rimane, allora, il centro dinamico della teologia dell'altro Agostino, dall'*AdSimpl* I, 2 e dalle *Conf* sino agli ultimi trattati anti-pelagiani, attraversando il *DeTrin*, il *DeCivDei*, l'*Ench* e approdando al completamento del *DeDoctChr* e agli ultimi trattati predestinazionistici, che non innovano affatto, ma ribadiscono e chiariscono sistematicamente il mistero del Dono assoluto e non universale. Per ovvi motivi di spazio, qui ci si concentrerà soprattutto su un'opera tarda, l'unica esplicitamente dedicata a riflettere sul mistero apocalittico della predestinazione: il *DePraedSanct*, composto tra il 428 e il 429 e dedicato a Prospero di Aquitania e ad Ilario di Arles. Esso intende rispondere alle perplessità di alcuni monaci provenzali, che, respinti dalla dottrina della grazia incondizionata di Agostino, cercavano di conservare quanto meno il libero assenso della volontà umana nell'atto di fede che rispondeva alla chiamata gratuita di Dio.

Se ne restituiscono di seguito i nodi teologici fondamentali, ricapitolativi dell'intera carislogia agostiniana matura.

98. *Donum* è, per Agostino, il nome rivelato è più appropriato dello Spirito Santo: cfr. *Conf* XIII, 9, 10; *DeTrin* IV, 20, 29; V, 11, 12; V, 16, 17; VIII, 1, 1; XV, 17, 31-18, 32; XV, 19, 33-36; *DeFideSymb* 9, 19; *DeSpLitt* 28, 49; *Ench* 11, 37; *TrIohEv* 15, 12; *Sermo* 144, 1, 1.

99. "Cur de illo [dello Spirito] tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate pax nobis est [...] Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus [...] Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem [...] Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum" (*Conf* XIII, 9, 10).

5.1 La svolta apocalittica di *AdSimpl* I, 2: assolutismo teologico e sconfessione del sinergismo

L'opera presenta un fondamentale ragguaglio autobiografico sulla scoperta della predestinazione per dono dello Spirito Santo, che viene collocata all'inizio del suo episcopato, così come confermato dalle coeve *Retract.* con la stesura di *AdSimpl* I, 2, ripete Agostino, egli aveva finalmente compreso che la fede è, sin dal suo inizio e in ogni suo atto sino a quello della perseveranza finale, dipendente da Dio,¹⁰⁰ sicché la pretesa dei monaci provenzali di attribuire alla libertà del credente il meritorio assenso dell'*initium fidei* viene confutata,¹⁰¹ facendola corrispondere alla teologia liberale e sinergistica del primo Agostino, sconfessata sin dal 397. Non riconoscere questa decisiva svolta significa leggere le opere di Agostino senza progredire con esse, misconoscendone la novità radicale, da lui stesso apertamente e sistematicamente dichiarata,¹⁰² incentrata sulla confessione dell'assolutismo teologico, quindi di una dottrina della grazia anti-liberale e anti-umanistica, come ricapitola una sentenza apocalittica che riepiloga l'interpretazione del primo capitolo di *1Cor*: "Videtisne nihil agere Apostolum, nisi ut humilietur homo, et exaltetur Deus solus?".¹⁰³ La catastrofe della dottrina della grazia agostiniana è, quindi, nel suo passaggio dal sinergismo all'assolutismo teologico, un'apocalittica esperienza di morte e resurrezione: di annullamento di qualsiasi possibilità di autonomia umana e di elezione indebita dello Spirito, che converte e muove un uomo che non merita nulla, che è nulla.

5.2 Predestinazione e prescienza, donazione e provvidenza

Se la grazia è la fruizione temporale del dono divino, la predestinazione è la decisione eterna della sua donazione, quindi la definizione immutabile di ciò che Dio compierà

100. "Quidquid igitur et antequam in Christum crederet, et cum crederet, et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur" (*DePraedSanct* 7, 12). "Fides igitur, et inchoata, et perfecta, donum Dei est: et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis sacris Litteris repugnare" (8, 16). Cfr. l'esegesi di *Gv* 6, 43-46 in *DePraedSanct* 8, 13.

101. "Donum enim eius est etiam incipiens fides" (*DePraedSanct* 19, 39); "Intellegamus ergo vocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant" (17, 34); tramite un'*apertissima demonstratio*, Agostino conclude che "etiam ipsum initium fidei esse donum Dei [...] Agit quippe Deus quod vult in cordibus hominum, vel adiuvando, vel iudicando, ut etiam per eos impleatur quod manus eius et consilium praedestinavit fieri" (20, 41); cfr. 21, 43.

102. "In qua sententia istos fratres nostros esse nunc video; quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum. Nam si curassent, invenissent istam quaestionem [quella della totale dipendenza della fede dalla grazia irresistibile e incondizionata di Dio] secundum veritatem divinarum Scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi episcopum Mediolanensis Ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei" (4, 8). Viene quindi citato il celebre passo di *Retract* II, 1, 1, in riferimento alla svolta della sua dottrina della giustificazione, appunto operata con *AdSimpl* I, 2: "In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia".

103. *DePraedSanct* 5, 9.

direttamente all'interno della sua creazione.¹⁰⁴ Ogni atto buono, giusto e misericordioso è quindi effetto predestinato e operato da Dio,¹⁰⁵ seppure tramite il concorso della volontà della creatura, libera, ma *indeclinabiliter et insuperabiliter* [...] *invictissime*, irresistibilmente mossa e innamorata dalla grazia, accesa di desiderio dal fuoco dello Spirito.¹⁰⁶ Dio, invece, non predestina, ma ha solo prescienza del male, che la creatura compie liberamente, senza che Dio lo operi direttamente in essa, comunque orientando eteronomamente e provvidenzialmente persino desideri e atti perversi degli empi – che Egli stesso indurisce, cioè non redime – utilizzandoli a beneficio delle creature predestinate.¹⁰⁷ Ricapitolativa è l'affermazione di *Ez* 36, 27, citata in *DePraedSanct* 11, 22, come

104. "Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio [...] Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus; unde dictum est: 'Fecit quae futura sunt' (*Is* 45,11, sec. LXX). Praescire autem potens est etiam quae non facit; sicut quaecumque peccata [...] Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus" (*DePraedSanct* 10, 19).

105. "Cum nos praedestinavit, opus suum praescivit [...] Non enim quia credidimus, sed ut credamus elegit nos" (*DePraedSanct* 19, 38).

106. "Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari: qui eis non solum dat adiutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint; sed in eis etiam, operatur et velle: ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur. Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint. Nam si in tanta infirmitate vitae huius (in qua tamen infirmitate propter elationem reprimendam perfici virtutem oportebat) ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adiutorio Dei sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei: cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii, quamvis non defuturo adiutorio Dei sine quo non posset perseverare si vellet, non tamen tali quo in illo Deus operaretur ut vellet. Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet: infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent" (*DeCorrGrat* 12, 38).

107. "Secundum Evangelium quidem [gli ebrei] inimici propter vos' (*Rom* 11, 28). Et hoc ostendit [Paolo] ex Dei dispositione venisse, qui bene uti novit etiam malis: non ut ei prosint vasa irae, sed ut ipso illis bene utente, prosint vasis misericordiae [...] ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei [...] Tanta quippe ab inimicis Iudaeis manus Dei et consilium praedestinavit fieri, quanta necessaria fuerunt Evangelio propter nos" (*DePraedSanct* 16, 33); "Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare" (*DeDonoPers* 17, 41); "Praescivit enim reliquias, quas secundum electionem gratiae fuerat ipse factururus. Hoc est ergo praedestinavit: sine dubio enim praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse, est hoc praescisse quod fuerat ipse factururus" (18, 47). Cfr. *DePraedSanct* 20, 42; 17, 34; *DeCorrGrat* 14, 43 e 14, 45: "Quis operatur in cordibus eorum [di coloro nei quali opera la grazia] salutem, nisi ille qui quolibet plantante atque rigante, et quolibet in agris vel arbustulis operante dat

prova biblica dirimente che spiega la relazione di subordinazione del desiderio buono dell'uomo dalla grazia di Dio: *Ego faciam ut faciatis*,¹⁰⁸ sicché l'eletto non può non volere il bene in quanto intimamente operato dall'irresistibile Volontà assoluta di Dio: "Omnipotentis voluntas semper invicta est".¹⁰⁹ L'esistenza delle creature malvagie, non redente dalla *Omnipotentis Voluntas*, è allora provvidenzialmente finalizzata ad accrescere la gratitudine verso Dio da parte delle creature gratuitamente predestinate "ante mundi constitutionem",¹¹⁰ le quali "quid sibi deberetur in eis qui non liberantur agnoscunt".¹¹¹

5.3 Predestinazione, mistero cristologico e mistero trinitario

Il mistero della predestinazione singolare e non universale è radicato nel dogma cristologico dell'incarnazione del Figlio in Gesù, in quanto il Verbo divino predestina l'uomo con il quale si unisce ipostaticamente senza che questi possa vantare merito alcuno, sicché l'identità del Redentore è integralmente determinata dall'elezione incondizionata. La sua persona divino-umana è per questo definita *Fons gratiae*.¹¹² "Vocat enim Deus

incrementum Deus; cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium? Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediatur, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult"; "Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit". Su Dio che opera nella volontà dei malvagi, senza convertirli, ma perché siano di giovamento agli eletti, cfr. *DeGratLibArb* 20, 41-21, 42: "Ecce quomodo probatur, Deum uti cordibus etiam malorum ad laudem atque adiumentum bonorum. Sic usus est Iuda tradente Christum, sic usus est et Iudaeis crucifigentibus Christum. Et quanta inde bona praestitit populis credituris! Qui et ipso diabolo utitur pessimo, sed optime, ad exercendam et probandam fidem et pietatem bonorum [...] Agit enim Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit"; "His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto" (21, 43).

108. "Quid enim apertius, quam ubi dicit: 'Ego faciam ut faciatis'? Locum ipsum Scripturae attendite, et videbitis illa Deum promittere facturum se ut faciant, quae iubet ut fiant. Non sane ibi tacet merita eorum, sed mala; quibus se ostendit reddere pro malis bona, hoc ipso quo eos facit habere deinceps opera bona, cum ipse facit ut faciant divina mandata" (*DePraedSanct* 11, 22).

109. *Ench* 26, 102.

110. Cfr. *DePraedSanct* 17, 34-18, 36.

111. *DePraedSanct* 8, 16.

112. "Appareat nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum. Haec se Deus esse facturum profecto praescivit. Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum, quae in Sancto sanctorum maxime claruit" (*DePraedSanct* 15, 31). "Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit? [...] At enim gratia ille

praedestinos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui [...] non quacumque vocatione, sed qua vocatione fit credens".¹¹³ Negare la predestinazione significa, pertanto, misconoscere il mistero salvifico dell'incarnazione di Cristo, rivelazione della gratuità assoluta dell'elezione redentiva, eterna predestinazione dell'ipostatico *Sanctus sanctorum*, il Tempio di Dio la cui presenza vivifica nello Spirito l'umanità colpevole e mortale del suo corpo eletto. Pertanto, nella singolarità della persona del Cristo apocalittico, nella quale il Figlio si incarna nell'uomo eternamente predestinato con un nulla di meriti e per questo del tutto perfetto per grazia, si rivela l'eccesso escatologico che fa irrompere l'umanità nella Trinità, la contingenza della creatura nell'identità del Figlio, quindi nella necessità amorosa di Dio, eterno avvento del *Donum* che fa partecipare la contingente umanità eletta all'atto trinitario eternamente fusionale dello Spirito.¹¹⁴ Negare la tremenda apocalisse dell'eterna volontà divisiva della predestinazione divina significa, pertanto, negare lo stesso mistero trinitario, che radica l'operazione dello *Spiritus* elettivo degli uomini nell'eterna intimità amorosa della Trinità.

5.4 Fatale predestinazione di Dio e dipendenza della r/esistenza del male dalla sua Volontà

Ho altrove cercato di dimostrare la ritrattazione teologica della dottrina del fato stoico intrapresa nella polemica anti-ciceroniana (quindi anti-contingentistica) di *De Civ Dei* V, 1-11,¹¹⁵ ulteriormente approfondita in *Contra Duas Ep Pelag* II, 5, 9-7, 16 per difendersi dalle accuse di fatalismo deterministico. Per Agostino, Dio è Causa suprema, assoluta e irresistibile, che, a differenza di quanto afferma Cicerone, ha prescienza eterna di tutto quello che esiste, determinandolo.¹¹⁶ Prendendo spunto dall'etimologia varroniana che fa derivare *fatum* da *fari*, tutto ciò che accade viene fatto dipendere niente affatto dall'ordine impersonale delle stelle, ma da un *ordo causarum* eternamente deciso dall'eterna Parola provvidenziale e predestinante di Dio. *Il fato* è quindi *il voluto*, la manifestazione di una Volontà assolutamente libera e personale, di un'onnipotente Necessità creativa ed elettiva, sottratta a qualsiasi necessità estrinseca che possa condizionarla.

talis ac tantus est" (15, 30). Cfr. i fondamentali *excursus* sulla cristologia predestinazionistica in *Ench* 10, 34-13, 41, e in *De Corr Grat* 11, 30.

113. *De Praed Sanct* 16, 32: "Intellegamus ergo vocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant" (17, 34); "Non enim quia credidimus, sed ut credamus elegit nos: ne priores eum elegisse dicamur, falsumque sit, quod absti: 'Non cos me elegistis, sed ego vos elegi' (*Gv* 15,16). Nec quia credidimus, sed ut credamus vocamur" (19, 38).

114. Rimando ad alcuni vertiginosi capitoli dell'ultimo libro del *De Trin*: cfr. in particolare XV, 19, 33-37; e XV, 26, 46. Mi limito a citare questo passo, nel quale dottrina della processione trinitaria dello Spirito e carislogia si fondono nella proclamazione che Dio nel suo *Spiritus* 'diviene' eterna *Caritas*: "Quapropter si sancta Scriptura proclamat: 'Deus caritas est' (*IGv* 4, 8 e 16); illaque ex Deo est, et in nobis id agit ut in Deo maneamus, et ipse in nobis, et hoc inde cognoscimus, quia de Spiritu suo dedit nobis, ipse Spiritus est Deus caritas" (XV, 19, 37).

115. Cfr. Lettieri 2001: 382-398 (cap. X, par. 1: "*Ordo causarum*: fato stoico e predestinazione in *De civitate Dei* V, 1-11").

116. Cfr. *De Civ Dei* V, 7-9, 2.

“Habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem”,¹¹⁷ Dio *ab aeterno* decide di costituire un ordine determinato all’interno del quale sono comprese le volontà libere, eppure subordinate, di tutte le creature,¹¹⁸ sia di quelle autonomamente colpevoli, sia di quelle eteronomamente convertite e redente. Agostino afferma infatti che “*fatum esse infirmioris potentioris voluntatem, qui eum habet in potestate*”,¹¹⁹ sicché Dio è la Volontà onnipotente che governa con il suo potere determinante la *voluntas* di ogni creatura: sia di quella che vuole creare libera, avendo prescienza del peccato che Egli punirà, non volendolo impedire, sia di quella che vuole visitare e operare redentivamente, avendola predestinata alla salvezza, cioè avendo avuto prescienza dell’agire ricreativo dello Spirito, che in lei accende personalmente l’*amor Dei*.¹²⁰ Proprio perché identificata con una *Voluntas* del tutto libera, giusta o misericordiosa, questa *Necessitas* non dev’essere temuta: “*Nec illa necessitas formidanda est*”.¹²¹

Questo significa che la volontà divina eternamente si sdoppia e si ripiega in se stessa, come mistero imprescrutabile. Infatti, se a) *praedestinatio* è l’eterna, libera decisione divina di operare direttamente ed eccezionalmente nella creazione, donando soltanto agli eletti il desiderio santo acceso dal suo Spirito, mentre b) *praescientia* è la più generale eterna preconnoscenza divina di tutto ciò che accadrà nella sua creazione, sia del suo dono elettivo, sia dell’agire libero e autonomo delle creature, quindi dell’universale libera elezione del male operata da angeli decaduti, Adamo e *massa damnationis* derivatane, ne consegue c) un tremendo paradosso, di fronte al quale Agostino, seppure sbigottito, non è arretrato: Dio ha scelto di creare una creazione all’interno della quale ha avuto preconnoscenza del male che non ha voluto redimere, quindi di volontà per-

117. *DeCorrGrat* 14, 15.

118. “*Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intellegamus, id est a loquendo; non enim abnuere possumus esse scriptum in Litteris sanctis: ‘Semel locutus est Deus, duo haec audiui, quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, qui reddis unicuique secundum opera eius’ (Sal 61/62, 12-13). Quod enim dictum est: ‘Semel locutus est’, intellegitur immobiliter, hoc est incommutabiliter, ‘est locutus’, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse factururus est. Hac itaque ratione possemus a fando fatum appellare, nisi hoc nomen iam in alia re soleret intellegi, quo corda hominum nolumus inclinari. Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit*” (*DeCivDei* V, 9, 3). La nozione di fato è invece respinta, in *DeDonoPersev* 12, 31, solo se interpretata come casualità sottratta alla libera elezione di Dio.

119. *DeCivDei* V, 9, 4.

120. “*Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit*” (*DePraedSanct* 10, 19); “*Deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate*” (*Filip* 2, 12-13). *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntate*” (*DeDonoPersev* 13, 33).

121. *DeCivDei* V, 10, 1.

verse che non ha voluto visitare e salvare, pur potendolo. Insomma, Dio ha voluto un ordine creato nel quale il male esistesse, persistesse e dilagasse, piuttosto che un ordine creato in cui, sin dall'origine, il male non esistesse e nessuna creatura cadesse o il male si desse soltanto per essere poi universalmente redento, quindi universalmente annullato. L'*Enchiridion*, la *summa theologia* dell'altro Agostino, chiarisce questo tremendo paradosso limpidamente:¹²² il male esiste nella creazione di Dio come irredento, quindi Dio vuole che il male, che pure egli non opera direttamente, sia comunque liberamente scelto dalle creature. Pertanto, Dio vuole e muove, a vantaggio degli eletti e della glorificazione della sua grazia onnipotente, persino le libere volontà perverse delle creature, che non esisterebbero, né potrebbero operare, se Egli non concedesse loro esistenza e irredenta libertà, per mostrarne l'assoluta vanità.¹²³ Ritorna il paralogismo sopra evidenziato: Dio eternamente vuole che sia il male che egli non opera direttamente, ma che lascia compiere alle creature perverse previste con la sua prescienza, in quanto non trattenute nel donato *amor Dei* (a differenza degli angeli fissati nella luce del Verbo e trattenuti ad eternarsi), né operate redentivamente (come gli angeli decaduti, cioè non fissati nella luce, per questo lasciati da Dio scivolare nelle tenebre, e la *massa damnationis* derivata da Adamo, ma abbandonata nella sua reiezione). In altri termini, Dio nella sua prescienza vuole una creazione nella quale la predestinazione non sia universale, ma soltanto parziale, sicché vuole la stessa (quantitativamente dominante) latitanza del suo Dono, che rifulge maggiormente grazie alla rivelazione apocalittica della sua eccezionalità e gratuità. L'apologia dell'apocalittica predestinazione dualistica, che ritratta il *fatum* stoico in un'esaltazione dell'assoluta libertà divina, è ribadita nel *Contra Duas Epipelas*, ove viene affermata la natura del tutto imperscrutabile della *Voluntas* assoluta, la cui grazia si dà senza 'perché' umanamente riconoscibile.¹²⁴ Eccezione gratuita rispetto

122. Rinvio a Lettieri 2004.

123. "Haec sunt magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius, et tam sapienter exquisita ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eandem creaturae voluntatem qua factum est quod Creator noluit, impleter ipse quod voluit, bene utens et malis tamquam summe bonus, ad eorum damnationem quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem eius fecerunt, de ipsis facta est voluntas eius. Propterea namque magna opera Domini exquisita sunt in omnes voluntates eius ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra eius fit voluntatem, quia non fieret si non sineret, nec utique nolens sinit sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere possit bene" (*Ench* 96, 100).

124. Sul perché Dio predestini gli uni e respinga gli altri, risponde Agostino: "Ipsa est quaestio, quam beatus Apostolus curiosius quam capacius proponentibus ait: 'O homo, tu quis es qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quare sic me fecisti?' (*Rom* 9, 20). Ipsa est quaestio, quae ad illam pertinet altitudinem, quam perspicere volens idem Apostolus quodam modo expavit et exclamavit: 'O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!' (*Rom* 11, 33) [...]. Non itaque istam scrutari audeant inscrutabilem quaestionem, qui meritum ante gratiam et ideo iam contra gratiam defendentes priores volunt dare Deo, ut retribuatur eis – priores utique dare quodlibet ex libero arbitrio, ut sit gratia retribuenda pro praemio –, et sapienter intelligent, vel fideliter credant etiam quod se putant priores dedisse, ab illo, ex quo sunt omnia, per

a una regola dominante di condanna, il numero degli eletti, seppure elevato, rimane per Agostino del tutto minore, eccezionale rispetto a quello *quasi* universale dei reietti,¹²⁵ a riprova che l'elezione agostiniana è caratterizzata dallo scarto della singolarità rispetto all'universalità, traccia della divina predestinazione ebraica che separava Israele dalle genti.

5.5 Il Dio apocalittico è eterno differire in se stesso, immutabile volontà di eccesso segreto

L'abissale verità teologica rivelata dall'apocalisse della predestinazione è, allora, quella dell'eterno *differire* in sé della volontà dell'Onnipotente, del suo libero scindersi in un'eterna volontà di *veritas/iudicium* e in un'eterna volontà di *misericordia/gratia*, misteriosamente contrastanti,¹²⁶ delle quali *praescientia veritatis* (che è giusto giudizio di condanna dei peccatori reietti, abbandonati alla loro perversa autonomia) e *praedestinitio caritatis* (che è misericordioso, operante dono di redenzione ai peccatori eletti) sono le eterne fissazioni. "Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat

quem sunt omnia, in quo sunt omnia, percepisse. Cur autem iste accipiat, ille non accipiat, cum ambo non mereantur accipere et quisquis eorum acceperit, indebite accipiat, vires suas meriantur et fortiora se non scrutentur. Sufficiat eis scire quod non sit iniquitas apud Deum [...] Grata sit ergo nobis eius gratuita miseratio, etiamsi haec profunda insoluta sit quaestio" (*ContraDuasEpPelag* IV, 6, 16). Si noti come Agostino citi 11, 33 staccandolo da 11, 32, ove, prima di confessare l'abisso insondabile del giudizio di Dio, Paolo proclama la conversione universale, ad opera di Dio, del giudizio di condanna della disubbidienza degli uomini in dono di misericordia.

125. "Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur" (*DeCorrGrat* 10, 28). Per il commento predestinazionista a *Mt* 20, 16, cfr. 7, 13-16.

126. "Quocirca quoniam quod a Deo nos avertimus, nostrum est – et haec est voluntas mala – quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adiuvante non possumus – et haec voluntas bona – quid habemus quod non acceperimus? Si autem acceperimus, quid gloriamur, quasi non acceperimus? Ac per hoc ut 'qui gloriatur, in Domino gloriatur' (*1Cor* 1, 31), quibus hoc Deus donare voluerit, eius misericordiae est, non meriti illorum, quibus autem noluerit, veritatis est. Iusta namque peccatoribus poena debetur, quoniam 'misericordiam et veritatem diligit Dominus Deus' (*Salmo* 83/84, 12); et: 'misericordia et veritas occurrerunt sibi' (*Salmo* 84/85, 11); et: 'universae viae Domini misericordia et veritas' (*Salmo* 24/25, 10). Et quis explicet quam crebro haec duo coniuncta divina Scriptura commemoret? Aliquando etiam mutatis nominibus, ut gratia pro misericordia ponatur – unde est: 'Et vidimus gloriam eius, gloriam tamquam Unigeniti a Patre, plenum gratia et veritate' (*Gv* 1, 14) – aliquando pro veritate iudicium, sicut est: 'Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine' (*Salmo* 100/101, 1). Quare autem illos velit convertere, illos pro aversione punire, cum et in beneficio tribuendo nemo iuste reprehendat misericordem et in vindicta exercenda nemo iuste reprehendat veracem, sicut in illis evangelicis operariis aliis placitam mercedem reddentem (cfr. *Mt* 20, 9-11), aliis etiam non placitam largientem nullus iuste culpaverit, consilium tamen occultioris iustitiae penes ipsum est" (*DePeccMer* II, 18, 31). Cfr. *Ench* 23, 92-24, 95; 25, 98-99; "Deus igitur omnipotens, sive per misericordiam cuius vult miseretur, sive per iudicium quem vult obdurat, nec inique aliquid facit nec nisi volens quidquam facit, et omnia quaecumque vult facit" (26, 102).

vel ipse faciendo”.¹²⁷ È la Volontà di Dio che decide eternamente di scindersi in se stessa, divaricando due vie antitetiche, una di giusta condanna, l'altra di salvezza indebita: “Investigabiles sunt viae eius’ (*Rom* 11, 33). Investigabiles igitur sunt, et misericordia qua gratis libera, et veritas qua iuste iudicat”.¹²⁸

Se, quindi, l'apocalisse è la rivelazione ultima del segreto elettivo di Dio come eccesso d'amore, eternamente deciso, ma soltanto escatologicamente rivelato, essa rivela nell'identica, eterna volontà di Dio una *novitas* rispetto alla *veritas* eternamente data e dovuta, uno scarto gratuito rispetto a una latenza o assenza della volontà di dono, un eccesso 'arbitrario' la cui ragione rimane del tutto gratuita, quindi per l'uomo imperscrutabile. “Nimum gratia ista secreta est”.¹²⁹ *L'apocalisse è il Dono che avviene eternamente nella stessa Trinità*, che nel suo assoluto gratuito intimo differire, è amore del tutto estatico, privo di causa che lo condizioni e lo spieghi, quindi al tempo stesso distruttivo per la ragione e amorosamente creativo. La *Caritas* avviene senza perché, eccede la perfezione necessaria dell'Essere divino, che patisce kenoticamente desiderio del contingente indegno. Senza questo libero scarto, senza il differire elettivo della volontà divina, questa finirebbe per essere restituita come necessità megarica o stoica, verità impersonale, oggettiva, che assolutizza l'essere che si dà, incapace di riconoscere la libertà amorosa e per questo elettiva di Dio. Essa, inoltre, svuoterebbe di senso l'incarnazione di Cristo, l'escatologica apocalisse salvifica, riducendo lo scandalo del male e la stessa esistenza patica della vittima innocente quale contingenza irrilevante, assorbita nella necessaria, seppure diveniente perfezione del tutto. L'apocalisse della predestinazione, invece, confessa l'eccesso assoluto di quel Dio che può volere anche l'impossibile: inscrivere il contingente eletto, l'esistenza irripetibile della singolarità creaturale all'interno dell'eterna Necessità assoluta, che si rivela Volontà libera e amorosa, quindi non indifferente. La *Necessitas*, quindi, è *Veritas* che è in sé eternamente ecceduta dall'elezione gratuita del contingente, dalla *Caritas* che è il suo *Spiritus* eternamente avveniente, apocalitticamente differente ed eccedente.

5.6 Dualismo apocalittico ed estetica teologica dei contrari nel *De civitate Dei*

La grandiosa teologia della storia di Agostino è interpretabile come una grandiosa estetica o retorica teologica, fondata su un irriducibile dualismo apocalittico, perché imperniata sulla predestinata dialettica dei contrari. Se la creazione è l'effetto del *Verbum* creatore, essa dispiega ontologicamente una retorica antitetica, che vive accordando la differenza tra parola respingente di condanna e parola misericordiosa di grazia. Questa *concordia discors* è esteticamente restituita come tremenda composizione dei contrari, che esalta la bellezza del tutto tramite l'opposizione tra defettività della natura e onnipotenza della grazia. La *Voluntas* dialettica del *Verbum* crea, pertanto, un ordine di due *corpora* antitetici di angeli e uomini, predestinati da Dio sin dal principio a formare una *civitas* di giusta reiezione e una *civitas* di elezione indebita. Conseguentemente, l'antitesi

127. *Ench* 24, 95.

128. *DePraedSanct* 6, 11.

129. *DePraedSanct* 8, 13. Cfr. *DeDonoPersev* 12, 31-13, 33.

tra *civitas diaboli/civitas terrena* e *civitas coelestis/civitas Dei* è finalizzata ad esaltare la meravigliosa bellezza della creazione, in quanto soltanto la presenza del negativo, delle libertà autonome di angeli e uomini giustamente dannati può far risaltare l'assoluta gratuità indebita del Dono, l'apocalittica, eversiva Libertà assoluta dello *Spiritus vivificans*.

L'antitesi apocalittica delle due *civitates* agostiniane è "misticamente (*mystice*)"¹³⁰ – cioè in base a rivelazione divina delle ragioni segrete degli eventi – fondata sull'ultimo libro neotestamentario, che rivela il nascosto *mysterium* della storia. In tutta la sua durezza, le due *civitates*, sin dalla predestinata distinzione tra Abele vittima gratuitamente eletta e Caino fratricida giustamente reietto,¹³¹ 'incarnano' la dualistica apocalisse punitiva e redentiva, che presuppone lo scarto irriducibile tra natura lapsa e grazia indebita, quindi tra il dilagare universale del male mondano e l'eccezionale, soprannaturale irruzione gratuita del Regno di Dio. La rivelazione delle due bestie demoniache ispirate da Satana come potenze di corruzione universale della creazione, centrale nell'*ApGv*,¹³² struttura l'interpretazione agostiniana della *civitas terrena diaboli*. Questa è la *Babilonia* apocalittica, che trova la sua più alta incarnazione nell'imperialistica Roma pagana e che è caratterizzata da *libido dominandi* politica e corruzione idolatrica della religione, che ubbidiscono all'universale, eppure disperato tentativo della creatura di autodivinizzarsi, persino attraverso l'asservimento a Satana e all'ordine maligno che questi governa. A sua volta, la *Gerusalemme celeste* è fondata sull'incarnazione e sul sacrificio redentivo di Cristo/Agnello sgozzato, che liberano la storia dall'egemonia diabolica, generando la chiesa cattolica diffusasi per tutto il mondo per rendere possibile la partecipazione alla *civitas Dei* mistica ed escatologica. La chiesa cattolica è comunque restituita (in corrispondenza con quanto ossessivamente denunciato all'interno della comunità giovannea) come *corpus permixtum*, all'interno del quale la componente predestinata dell'autentica *civitas Dei* – che non a caso trova in Abele ucciso, figura di Cristo, il suo primo *civis*¹³³ – attraversa il *saeculum*, pure apparentemente convertito al cristianesimo, come comunità nascosta, *peregrina* e persino nuovamente perseguitata prima

130. Cfr. *DeCivDei* XV, 1, 1: "Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi vel animae vel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo".

131. "Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur, quia 'non primum quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale' (*ICor* 15, 46); unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis: sic in universo genere humano, cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurrare civitates, prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata; sed tamquam figulus Deus (hanc enim similitudinem non impudenter, sed prudenter introducit Apostolus) ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam" (*DeCivDei* XVI, 1, 2).

132. Cfr. *ApGv* 13, 1-18; 19, 19-20.

133. Cfr. *DeCivDei* XV, 1, 2; XV, 15, 1; XV, 18, ove si sottolinea come "Abel interpretatur luctus".

dell'avvento del giudizio escatologico.¹³⁴ Il *DeCivDei* approda, quindi, a un'escatologia dualistica: le potenze angeliche e terrene malvagie saranno abbattute e condannate a un eterno morire insieme con la maligna *massa damnationis* loro sottomessa, giustamente punita da Dio; gli angeli e gli uomini predestinati formeranno un ristretto corpo di elezione, fruitore del segreto salvifico di Cristo operante in loro con il suo Spirito, che dischiude l'accesso all'eterna intimità con Dio.¹³⁵ I due principi che creano e ispirano le due antitetiche *civitates* sono, infatti, l'*amor sui* della natura reietta e l'*Amor Dei* che è lo Spirito di grazia donato alla natura eletta, appunto dipendenti dall'opposizione tra predestinate latenza e immanenza operante del Dono.

5.7 Lo scandalo del dolore gratuito e l'irriducibile responsabilità dell'esistenza

Ma quale ragione comanda il permanere di un dualismo irriducibile all'interno di un pensiero della donazione gratuita, assoluta e incondizionata, quale quello di Agostino interprete di Paolo? Detto in altri termini, come mai Agostino non universalizza il dono di grazia, ma lo limita a un gruppo ristretto di predestinati? Accanto alle motivazioni esegetiche, che costringono a tenere conto dei testi neo-testamentari caratterizzati da un dispositivo apocalittico dualistico, penso vi possano essere anche alcune esigenze razionali ed esistenziali, che potrebbero restituire la dottrina della predestinazione agostiniana quale concetto limite, dispositivo di garanzia anti-speculativo, che impedisce di trasformare il mistero della giustificazione in un universale vortice mistico, che finirebbe per assorbire in indifferente necessità metafisica l'eccezione assoluta della gratuità, che è sempre elezione della singolarità irripetibile, ma anche responsabilità della decisione critica, *aut aut* esistenzialmente mortale/vitale. Il rischio dell'apocatastasi paolina (e ancor più di quella origeniana e origenista ontologicamente fondata su una platonizzante dottrina delle preesistenza dell'intera creazione libera quale natura spirituale 'eternamente' creata dal Logos nella sua intimità) è, in effetti, quello di svuotare la tragica realtà esistenziale della storia, di togliere le differenze dei desideri, delle attese, delle sofferenze, delle scelte e delle responsabilità individuali, persino quello di normalizzare lo scandalo assoluto del male, l'urto irriducibile della sua incompatibilità con la bontà onnipotente di Dio. In effetti, il male commesso merita punizione, il male patito invoca redenzione, la grazia apocalittica che elegge le vittime risponde a un'esigenza di giustizia che rimane idea incondizionata della ragione.

134. L'interpretazione del millennio come *saeculum* liberato, nel quale la chiesa si diffonde universalmente e l'intera interpretazione escatologica della storia è sviluppata, in *DeCivDei* XX, in continuo confronto interpretativo con l'*ApGv*. Cfr., in XX, 11, la restituzione della persecuzione finale e universale della chiesa cattolica ad opera delle potenze terrene nuovamente espuguate dal diavolo temporaneamente slegato, prima della battaglia finale e il definitivo trionfo di Cristo sulla *civitas diaboli*. La *societas* degli eletti recupererà pienamente la sua dimensione martiriale, in quanto "in angustias tribulationis artabitur, urgebitur, concludetur".

135. "Post resurrectionem vero, facto universo completoque iudicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi altera diaboli, una bonorum altera malorum, utraque tamen et angelorum et hominum. Istis voluntas illis facultas non poterit ulla esse peccandi, vel ulla conditio moriendi: istis in aeterna vita vere feliciterque viventibus, illis infelicitur in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine. Sed in beatitudine isti alius alio praestabilis, in miseria vero illi alius alio tolerabilis permanebunt" (*Ench* 29, 111).

Vi sono, poi, ragioni di contestualizzazione storica da tenere ben presenti: Paolo approda a un'interpretazione apocatastatica universalizzante della predestinazione perché la assume a livello economico-epocale, nella prospettiva ebraica di teologia politica della storia, i cui protagonisti sono i soggetti collettivi 'Israele' e 'le genti'. In questa prospettiva, possiamo riconoscere in Paolo *una mistica della storia universale*, accesa dall'apocalisse dello Spirito di Cristo, capace di dare vita al morto, di donare grazia all'impuro, sicché la catastrofe redentiva è luce abbacinante che finisce per offuscare il chiaroscuro della storia. Per Paolo, in Cristo morto e risorto, che solleva un travolgente vortice redentivo, ogni tenebra pare divenire illuminata, trasfigurata, redenta. L'universale *si* mistico è dono predestinato, che mostra la resistenza soltanto effimera del male e della differenza che esso introduce all'interno della creazione: qualsiasi arconte angelico o terreno che media, governa, giudica, quindi separa dall'intimità con Dio, è ormai assoggettato a Cristo, così che le singole creature paiono essere tutte redente, donde la totale assenza in Paolo di una dottrina delle pene escatologiche, centralissima, invece, nei vangeli e nell'*ApGv*, dominati dalla prospettiva martiriale dei discepoli del Messia crocifisso dai giudei e dai romani.

Agostino, certo, reinterpreta la sua drammatica conversione sull'esempio di quella di Paolo, l'indegno nel quale il dono di grazia ha fatto indebita irruzione, eppure, il vortice apocalittico dello Spirito non si è più tradotto, nel tempo dell'autore del *De Civ Dei*, in conversione universale: il male resiste, pare persino aumentare e l'avvento del Regno, un tempo atteso come imminente, ritarda, sicché non è il mondo a farsi cielo, ma è proprio la chiesa che, nella sua realtà storica di *corpus permixtum*, tende a divenire mondo irredento. All'interno di questo contesto, il male compiuto, il trionfo dei malvagi, il dolore patito dagli innocenti, la gratuità dell'ingiustizia trionfante, insomma l'evidenza della vanità irredenta non possono essere ridotti a inezia contingente, a resistenza provvisoria tolta nel vortice mistico della misericordia apocatastatica, nella quale la libertà divina pare risolversi nell'affermazione della perfezione ontologica del tutto.

Si pensi al più ardito, sistematico e influente tentativo di pensare l'apocatastasi, quello di Origene, non a caso fondato su un'esegesi mistico-speculativa, fortemente platonizzante, di Paolo: per tenere insieme redenzione universale e serietà personale dell'atto apocalittico di fede, che è morte al mondo e rinascita nello Spirito, Origene deve postulare una distensione indefinita di mondi e di esistenze all'interno delle quali le intelligenze creaturali possano tutte portare a compimento, attraversando crisi e progressi, una piena conversione della libertà all'amore di Dio. Questa, in una singola esistenza, risulta generalmente sempre imperfetta, tutt'al più progrediente (*psichica*), ma spesso ancora corrotta dal male (*ilica*) e soltanto eccezionalmente innamorata di Cristo (*spirituale*). Se, quindi, l'universale conversione finale di tutte le libertà all'amore del Logos nello Spirito è finalizzato a glorificare l'assoluta misericordia divina, che volendo salvare tutte le sue creature, le sollecita e le attende pazientemente durante lo scorrere dei secoli, da una parte il suo amore finisce per coincidere con un *bonum diffusivum sui* necessariamente irradiante, dall'altra la libertà di ogni creatura finisce per essere adeguata alla necessità ontologica inscritta nel suo essere creata ad immagine in principio, con il rischio di rendere astratta la sua singolare, irripetibile esistenza, perduta nella

successione dei mondi e risolta nell'identica perfezione logica del suo intelletto, sicché ogni sua scelta amorosa non è di fatto mai davvero decisiva, ma sempre correggibile e soltanto approssimativa rispetto all'universale, ultima estasi nell'Uno del Logos. In questa prospettiva origeniana, l'opposizione apocalittica tra luce di grazia e tenebra maligna non può sussistere eternamente, ma dev'essere allegorizzata, risolta misticamente in scansione dialettica provvisoria del progresso della libertà creaturale, sicché il dualismo apocalittico non può non essere subordinato al monismo onto-teo-logico, la libertà non può non essere assorbita nella necessaria risoluzione ontologica del tutto della creazione intellettuale nella necessaria perfezione del Figlio Logos, sprofondata nell'Uno, come i grandi eredi mistico-speculativi dell'origenismo (Eriugena, Cusano) testimoniano. La relativizzazione del male, la sua ultima dissoluzione ad opera della misericordia divina, comporta la relativizzazione dell'esistenza irripetibile, responsabile delle sue decisioni e intimamente segnata dal rischio dell'esistere, dall'esperienza del male e dalla passione del dolore gratuito. L'apocatastasi diviene, allora, 'impossibile' se misurata sull'irripetibile decisività di una singola esistenza umana: il greco Origene la può mantenere soltanto a condizione di pensare il succedersi di meta-esistenze attraversando le quali la libertà perde la sua drammatica, irripetibile e decisiva singolarità, quindi si universalizza e si logicizza, si decarnalizza e si destoricizza.

Allo scandalo assoluto della vanità gratuita e irredenta del male, quindi alla dimensione critica e decisiva della responsabilità personale, alla realtà carnale (patica e colpevole) dell'esistenza, il latino Agostino, invece, non sa e non può rinunciare. In questa prospettiva, il dualistico *aut aut* della libertà, pure sottratto alla libera autodeterminazione della creatura, non può essere tolto nella rassicurazione della conversione, al tempo stesso libera e ontologicamente necessaria, del tutto (e di tutte le sue differenze) nell'Uno. Per questo, Agostino rimane un apocalittico irriducibile, quindi un 'anti-mistico',¹³⁶ se per mistica si intende lo sprofondarsi di ogni determinazione finita nell'amore assoluto e unitivo del Principio. Per Agostino, se il Senso assoluto è Volontà eterna di donazione, l'insensato non può essere rimosso o ridotto a contingenza provvisoria. Anzi, quanto più il Dono è miracolo gratuito, tanto più il male irredento diviene scandaloso, orrendo, dilagante e viceversa quanto più il male resiste e insiste, tanto più la grazia che lo toglie è apocalisse eccezionale. Il male rivela, quindi, l'abisso della differenza e della latenza del Dono, lo scandalo razionale della creatura ontologicamente chiamata all'essere dall'Amore creativo di Dio e al tempo stesso disertata dallo *Spiritus* di grazia, quindi strumentalizzata da Dio ad essere schermo eternamente annientato sul quale proiettare il merito autonomo del tutto vano delle creature, perché gli eletti possano per loro mezzo comprendere la natura del tutto eteronoma, appunto indebita e gratuita della loro salvezza.

5.8 Predestinazione e teodicea

Se il male e il dolore sono la piaga che contraddice la creazione buona di Dio onnipotente, essi non possono essere ridotti a 'scherzo' o a 'illusione' provvisoria, tolti in una divina commedia apocatastatica, ma, con l'onestà di Giobbe, devono essere onestamente de-

136. Cfr. Lettieri 2015.

nunciati come scandalo al cospetto di Dio buono e onnipotente. Lo scandalo del male dev'essere, allora, teologicamente 'giustificato', cioè 'assunto' nell'eterna responsabilità del libero decreto divino. Se l'apocatastasi è la scorciatoia, pure dispiegata lungo secoli, della teodicea, la predestinazione ne è la sconfessione, se non la sua croce; la nozione di onnipotenza divina rende l'elezione come scandalo e croce della ragione, che deve confessare di non sapere perché Dio non voglia impedire male, dolore, violenza, ingiustizia.

Paradossalmente, la dottrina della predestinazione fa, allora, inabissare il tentativo razionale di quella teodicea, che pure instancabilmente Agostino ribadisce contro ogni dualismo gnostico o manicheo, attribuendo il male alla libera, ma perversa volontà di autonomia della creatura, che Dio lascia operare liberamente e della quale non è responsabile. Infatti, seppure l'irruzione del male nella creazione viene fatta dipendere dal libero peccato delle creature (gli angeli decaduti, Adamo lapso, la *massa damnationis* derivatane, la cui libertà è catturata nel desiderio del peccato), con limpida onestà il *doctor gratiae* riconosce che l'Onnipotente avrebbe anche potuto impedirlo, salvando sin dal principio tutte le creature. Dio, infatti, avrebbe potuto trattenerne con la sua grazia irresistibile gli angeli decaduti, evidentemente non favoriti come gli angeli fedeli che ne fruiscono sin dalla loro creazione;¹³⁷ così come Dio avrebbe potuto concedere già ad Adamo la *gratia maior* del salvifico, efficacissimo *adiutorium quo*, cioè quel *non posse peccare* donato a Cristo e alla libertà dei predestinati irresistibilmente operata dallo Spirito. Ad Adamo, invece, Dio ha voluto concedere soltanto la *gratia minor* del necessario, ma non sufficiente *adiutorium sine quo non*, cioè quel *posse non peccare* donato alla libertà di Adamo perché scegliesse di rimanere fedele a Dio, ma che, non essendo operazione irresistibilmente amorosa dello Spirito in lui, non lo trattenne da quella apostasia eternamente preconosciuta da Dio, che non volle impedirla.¹³⁸ Ne consegue che la misteriosa, libera volontà elettiva di Dio deve farsi carico dell'irredento persistere del male, certo liberamente scelto dalla creatura, ma che pure rimane inciso nell'essere come male gratuito, che Dio non vuole togliere, bensì mantenere come tremenda rivelazione della vanità intrinseca di ogni creatura non operata dalla grazia di Dio. Nei vari articoli del *Dictionnaire historique et critique* nei quali ci si confrontava con le dottrine della giustificazione patristiche, ricapitolate nella due polarità di Origene e Agostino, Bayle aveva perfettamente compreso come nella confessione della predestinazione agostiniana la teologia cristiana della grazia toccasse il suo massimo punto di onestà razionale, di paradossale tenebroso 'illuminismo' teologico, per poi andare a fondo, inabissandosi in relazione alla nozione di una volontà divina non unitaria, non universalmente misericordiosa, misteriosamente scissa tra gratuita donazione redentiva e tremendo decreto

137. "Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, numquam sanctos angelos fuisse credendum est. Isti autem, qui, cum boni creati essent, tamen mali sunt (mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono), aut minorem acceperunt divini amoris gratiam quam illi, qui in eadem perstiterunt, aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se numquam casuros certissimi fierent, pervenerunt" (*De Civ Dei* XII, 9, 2). Cfr. XI, 13.

138. Il riferimento è a *De Corr Grat* 11, 31-12, 35.

di dannazione, quindi in-giusta, per questo razionalmente inaccettabile: nell'apocalisse della predestinazione, la razionalità teologica entra in cortocircuito, perdendosi.

5.9 Apocalisse della predestinazione e fenomenologia esistenziale della grazia

Si è già sottolineato come la folgorante illuminazione dell'*AdSimpl* abbia determinato la sospensione del sistema ontoteologico del *DeDoctChr* e l'immediato avvio della stesura delle *Conf*, l'autobiografia che attesta l'avvento di una teologia carismatica di tipo esistenziale, di quella che si è sopra definita un'estatica *fenomenologia della grazia*, di cui Agostino si presenta come testimone indegnamente eletto. La struttura delle *Conf* è, pertanto, apocalittica: descrive l'irruzione distruttiva e redentiva della grazia, che libera Agostino dalla morte del peccato e gli dona la fruizione dello Spirito, che lo protende verso l'*eschaton* della città celeste, strutturando la sua esistenza come estasi temporale che converte la *distentio*, cioè la dispersione ontologica e morale di Agostino frantumato nei tempi,¹³⁹ in *intentio* irresistibilmente operata dal Dono di Cristo. Ma l'apocalisse della predestinazione esistenzialmente testimoniata dalle *Conf*, proprio in quanto *fenomenologia dello Spirito*, si rivela, soprattutto negli ultimi tre libri dell'opera, una *teologia dell'Assoluto cristiano*, Eterno che decide la storia, che escatologicamente si fa Dono elettivo, eccesso di Carità, che 'si incarna' nella singolarità contingente di Agostino, che diviene oggetto dell'eterna intenzione amorosa della Trinità. Paradossalmente, la tremenda dottrina della predestinazione, che pare pietrificare e svuotare di senso l'esistenza, restituendola come effetto di un arbitrario giudizio di favore o di condanna, ha comunque lo straordinario merito storico di *rivelare la singolarità dell'esistenza* come luogo del Senso assoluto, contingenza innalzata a persona amata e visitata dalla Verità eterna, quindi come *l'indegno eletto, il morto resuscitato, l'ultimo che diviene primo, il nulla che è accolto nell'intimo Desiderio di Dio*. La dottrina della predestinazione è, allora, il guscio duro del cuore estatico dell'apocalisse cristiana, che è il miracolo dell'impossibile. In un giovane sbandato africano, Dio si rivela come Spirito avveniente, che ama l'esistenza singolare che si sfascia, vivifica l'impotente morente, opera la sua gratuita teofania in quel *quasi niente*, rivelato come destinatario del suo eterno eccesso d'amore. La dottrina della grazia predestinata *inventa l'ex-sistentia* come eccezione singolare e irripetibile, nella quale sola si rivela la distruttiva/ricreativa apocalisse di Dio quale Dono gratuito.

6. CONCLUSIONE: LA PREDESTINAZIONE COME APOCALISSE DELL'INCONDIZIONATO

L'apocalittica giudaica, ricapitolata nel messianismo kenotico gesuano, è la rivelazione dell'eccesso di rivelazione, della gratuità del dono escatologico, della resurrezione del morto, dell'impossibile che avviene, dischiudendo a chi soffre e patisce, a chi è escluso ed emarginato, l'accesso all'intimità con Dio nel suo regno avveniente, partecipato nella fede nel Figlio dell'uomo crocifisso e risorto.

139. *Conf*XI, 29, 39.

In Paolo, l'estaticità irriducibile del dono apocalittico 'impazzisce', culmina nell'eccesso incontenibile della misericordia universale: l'apocalisse divisiva diviene iperbolica, annientando il pieno/l'eletto e ricreando il vuoto/il reietto, per accogliere nella follia della croce tutto ciò che è indegno, debole, impuro, comune e profano, insomma tutto ciò che è nulla, per rivelare a ogni creatura la sua costitutiva vanità. Per l'apostolo estatico, che introduce una radicale novità storica all'interno della chiesa apostolica fondata sui dodici discepoli diretti di Gesù, l'apocalisse dello Spirito è un eccesso di donazione che, nella nuova rivelazione/alleanza della grazia, depone l'antica rivelazione/alleanza della Legge delle opere, che condanna inesorabilmente gli uomini incapaci di metterla in pratica. Nella fede in Cristo morto come maledetto dalla Legge e risorto nella potenza dello Spirito, Dio rivela l'apocalisse della sua universale misericordia, donando grazia prima ai pagani impuri e rei, poi, in coincidenza con la resurrezione escatologica di tutti i morti, ai giudei non credenti in Cristo, accecati da Dio soltanto temporaneamente. Infatti, sarà loro restituita quell'elezione che era stata loro sottratta per donarla ai gentili, sicché alla fine Dio riaccoglierà l'intero Israele. Si rivelerà, così, l'universale predestinazione dell'elezione dell'*impuro* e del farsi *comune* dell'elezione, quindi del divenire *uno* di tutto la creazione in Cristo e di divenire di Dio tutto in tutti.

La prospettiva della tradizione giovannea rimane, pur nella sua evoluzione e ridefinizione, sostanzialmente anti-paolina e molto probabilmente più fedele al deposito di fede della comunità primitiva. In particolare, nell'*ApGv*, la rivelazione apocalittica 'incarnata' in Gesù Messia, l'Agnello sgozzato, è riaffermata nella sua originaria, dualistica opposizione tra il Dio di Israele e il mondo pervertito dalle potenze demoniache, sicché gli oppressi, le vittime, i martiri, verranno liberati ed esaltati, risorti e assunti con Cristo nella Gerusalemme celeste avveniente. In essa entreranno giudei e gentili credenti in Cristo, compimento escatologico della Legge ebraica, che permane come fondamento dell'elezione e la cui rigorosa osservanza, tramite opere meritorie, rimane necessaria per la salvezza. Al contrario, i potenti, i grandi, coloro che vivono nel mondo godendo e opprimendo masse di uomini perversi ad essi soggiogati (giudei apostati e gentili impuri, non credenti in Cristo ed idolatri, falsi cristiani antinomisti ispirati da Paolo Falso profeta e "altra bestia", tutti accomunati dal loro sottomettersi alla "prima bestia" dell'Impero romano), verranno annientati, insieme con Satana, il principe di questo mondo, e con il suo esercito demoniaco.

In Paolo, la catastrofe apocalittica viene fatta ruotare su se stessa, generando un vortice iperbolico di giudizio/perdono universale, nel quale la reiezione si converte in elezione, Adamo è tolto in Cristo. Tutti peccano e muoiono nel primo Adamo, ma tutti rivivono e amano Dio nello Spirito che è l'ultimo Adamo: se Dio elegge l'indegno, l'impuro, l'incredulo, il morto come grado ultimo della negazione della vita divina, la rivelazione della disubbidienza e della morte universale diviene, in Cristo morto e risorto, apocalisse della misericordia universale, eternamente predestinata e progressivamente dispiegata nella storia.

In 'Giovanni', invece, l'apocalisse è la tremenda rivelazione della predestinazione divina come divisione irriducibile tra tenebra e luce, male e redenzione, reiezione ed elezione. Il dolore, l'umiliazione, il massacro degli innocenti e delle vittime della storia

è uno scandalo insopportabile, che può trovare senso soltanto nella punizione implacabile dei violenti, dei persecutori, degli empi, degli idolatri che disprezzano le “opere” buone comandate dalla Legge: “Fuori i cani e gli avvelenatori e i prostituti e gli assassini e gli idolatri e chiunque ama e fa menzogna”.¹⁴⁰

Ebbene, la dottrina della predestinazione di Agostino, proprio perché scritturistamente fondata, è ambigua, assumendo a suo fondamento il dispositivo apocalittico paolino dell'elezione assolutamente gratuita dell'indegno indipendentemente dalle opere (della Legge mosaica o di quella naturale), ma innestandolo sul dispositivo apocalittico giovanneo irriducibilmente dualistico e anti-apocatastatico, attestato dall'*ApGv*, ma in continuità con le tremende profezie apocalittiche dei sinottici. La grazia predestinata di Agostino realizza, pertanto, un difficile e davvero tragico compromesso, che tenta di tenere insieme due prospettive apocalittiche affini, eppure di fatto incompatibili, finendo però per subordinare quella paolina a quella giovannea (inversamente a quanto prospettava Origene con la sua risoluzione allegorica del dualismo apocalittico giovanneo in monismo paolino, ontoteologicamente interpretato in senso platonico). Non a caso, rifiutando la prospettiva apocatastatica, Agostino non recepisce, bensì banalizza il “Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi” di *1Tim* 2, 4: quest'affermazione si limiterebbe ad indicare la volontà divina di salvare o soltanto tutti quelli che ha predestinati, o uomini di tutte le nazioni e di tutti i generi, ma certo non tutti i singoli individui al loro interno.¹⁴¹ Infatti, in analogia con l'essenismo qumranico e con la tradizione giovannea, Agostino divide la creazione in luce eletta e tenebra reietta, facendole dipendere dall'eterno decreto di Dio.

Agostino, pertanto, relativizza l'apocatastatico, paolino essere escatologico di *Dio tutto in tutti* (anche in questo caso “i tutti” sarebbero solo gli eletti visitati eternamente dallo Spirito), in quanto lo riconosce biblicamente marginale, essendo contraddetto non soltanto da singoli passi paolini, seppure estrapolati e forzati, ma soprattutto dalla grande massa di testi escatologico-apocalittici dualistici, tratti sia dai vangeli che dall'*ApGv*. Pertanto, l'apocalisse della redenzione universale viene esplicitamente respinta nel *DeCivDei*, condannando la troppo misericordiosa e anti-dualistica dottrina origeniana dell'apocatastasi.¹⁴² Contro di essa, Agostino ‘giovannizza’ Paolo, facendo

140. *ApGv* 22, 15.

141. Presupposta l'assoluta onnipotenza dell'eterna volontà divina, che non può trovare nella volontà finita dell'uomo una causalità che possa resisterle qualora Egli la volesse operare, cfr. la forzata interpretazione di *1Tim* 2, 4, “Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi ([θεὸς] πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι)”, in *DePraedSanct* 8, 14; 10,19; *DeCivDei* XXI, 24, 26; *Ench* 27,103; *OpImp* II, 135-136; 147-148; *Ep* 217, 6, 19. Mi limito a citare *DeCorrGrat* 14, 44: “Ita dictum est: ‘Omnes homines vult salvos fieri’, ut intellegatur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est”; e a rinviare a *Ench* 27, 103.

142. Cfr. *DeCivDei* XXI, 17, ove viene citato esplicitamente Origene come “il più misericordioso”, insieme con suoi epigoni più o meno moderati, comunque tutti condannati dalla chiesa perché superbamente resistenti all'indubitabile, ubiqua affermazione neotestamentaria della reiezione divina e dell'eternità delle pene infernali: “Nunc iam cum misericordibus nostris agendum esse video et pacifice disputandum, qui vel omnibus illis hominibus, quos iustissimus iudex dignos gehennae supplicio iudicabit, vel quibusdam eorum nolunt credere poenam

prevalere la nozione di predestinazione dualistica, che, fedele alla tradizionale elezione parziale di Dio nei confronti di Israele, pensa lo stesso nuovo Israele della *civitas Dei* come ‘giovanneo’ corpo ristretto di eletti credenti in Cristo e operati dallo Spirito nascosto nel *corpus permixtum* della ‘paolina’ universale chiesa cattolica, chiamata, ma non eletta.

Connettere la dottrina agostiniana della predestinazione al suo ambiguo fondamento apocalittico cristiano aiuta, comunque, a riconoscere come essa non sia affatto un’appendice, scomoda e non necessaria, se non un equivoco fuorviante, della teologia di Agostino e della tradizione teologica cristiana, bensì il suo abissale principio genetico. Negare che la dottrina della predestinazione dualistica sorregga la dottrina della giustificazione di Agostino – che a ragione Isidoro di Siviglia ricapitolerà nella controversa formula della *gemina praedestinatio*,¹⁴³ non agostiniana nella forma, ma del tutto adeguata nella sostanza – significa non comprendere la profondità e la straordinaria coerenza con la quale egli ha pensato l’assoluta gratuità, quindi l’eccesso razionale del Dono teologico. Pensare il Dono, quindi la grazia e lo Spirito che vivifica, significa fare inabissare la ragione al cospetto dell’assolutamente gratuito, del senza perché, di ciò che è sottratto alla logica sempre condizionata del meccanicismo della relazione tra causa ed effetto, di quella *norma* oggettiva, quindi spietata di giustizia incapace di pensare la singolarità del ‘fuori-legge’, l’eccezione ‘soggettiva’ del per/dono, la libertà dell’evento imprevedibile. La dottrina della grazia predestinata confessa che non c’è ragione nel dono, che questo non dipende da alcuna causa che lo determini, ma che proprio per questo esso confina pericolosamente con l’assoluta casualità che è l’abisso della ragione.

sempiternam futuram, sed post certi temporis metas pro cuiusque peccati quantitate longioris sive brevioris eos inde existimant liberandos. Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credidit. Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et misérias et statutis saeculorum intervallis ab istis ad illas atque ab illis ad istas itus ac reditus interminabiles non immerito reprobavit Ecclesia; quia et hoc, quod misericors videbatur, amisit faciendo sanctis veras misérias, quibus poenas luerent, et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est sine timore certum, sempiterni boni gaudium non haberent. Longe autem aliter istorum misericordia humano errat affectu, qui hominum illo iudicio damnatorum misérias temporales, omnium vero qui vel citius vel tardius liberantur aeternam felicitatem putant. Quae sententia si propterea bona et vera quia misericors est, tanto erit melior et verior quanto misericordior. Extendatur ergo ac profundatur fons huius misericordiae usque ad damnatos angelos saltem post multa atque prolixa quantumlibet saecula liberandos. Cur usque universam naturam manat humanam, et cum ad angelicam ventum fuerit, mox arescit? Non audent tamen se ulterius miserando porrigere et ad liberationem ipsius quoque diaboli pervenire. Verum si aliquis audeat, vincit nempe istos. Et tamen tanto invenitur errare deformius et contra recta Dei verba perversius, quanto sibi videtur sentire clementius”. Cfr. la lunga confutazione delle tesi dei misericordiosi in XXI, 18, 1-27, 6.

143. Isidoro di Siviglia 1998: “De praedestinatione: Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur iudicio, ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectentur deserendo permittat” (II, 6, 1).

Eppure, l'unica ragione del Dono divino è la sua Volontà incondizionata, indeterminabile, irriducibilmente meta-razionale. E, all'obiezione che il Dono dovrebbe allora essere universale per essere davvero assoluto, Agostino risponde che questa protesta razionale rivela la perversione irriducibile della creatura, che pretende di imporre leggi di giustizia alla libera volontà di Dio, subordinandola alla *propria* ragione. Al contrario, Dio elegge l'uno e non l'altro *senza ragione umanamente comprensibile*, ove *gratis* indica in latino, appunto, sia *gratuitamente*, che *senza ragione*.

Quello di *predestinazione* si rivela, allora, quale *concetto limite* della teologia cristiana, costretto a confessare l'abisso dell'assoluta libertà della volontà divina come unica scaturigine di realtà e di ordine, apocalisse cristologicamente pensata secondo la dialettica tra morte e resurrezione, incrociando l'idea di dono assoluto con l'esperienza di radicale nullità e vanità dell'umano, con la conseguente, radicale messa in crisi delle pretese di piena intellegibilità dell'ordine razionale, di libertà umanistica e di giustizia retributiva. L'apocalisse della predestinazione è, quindi, l'ombra del dono, l'urto respingente della sua incondizionata gratuità: se il dono è assoluto, esso costituisce indebitamente, del tutto liberamente l'oggetto del suo amore. Se il dono è condizionato, esso non è più dono, ma chiamata alla prova, giudizio, cui tutt'al più può seguire *merces*, ricompensa prevista e dovuta di un atto virtuoso, che è opera meritoria che si adegua alla regola. Al contrario, il pensiero agostiniano della predestinazione è il pensiero dell'Incondizionato, anzi dell'Incondizionabile, di una volontà assoluta che corrisponde all'assolutamente gratuito, eccessivo, trascendente rispetto a qualsiasi pretesa di comprensione, possesso, previsione, calcolo della ragione e della volontà naturale di affermazione del sé. In tal senso, la predestinazione è l'abisso apocalittico che fa sprofondare ragione e libertà finite, annullandole, e le ricrea a partire dalla ragione del tutto estatica della Libertà assoluta, che si rivela in un evento donativo che è davvero tale, soltanto se del tutto non dovuto, eccessivo, anti-economico, se per economia si intende la legge della proprietà e del suo assicurarsi.

Proprio per questo l'apocalisse della grazia predestinata genera un pensiero della singolarità irripetibile, dell'eccezione personale, della profondità indisponibile del desiderio. Io non sono il prodotto delle mie opere, il risultato del mio adeguarmi a una legge, la *potestas* libera che si costituisce attraverso il proprio atto, *uniformandomi* al dovuto, ma esisto soltanto come *il soggetto del dono*, incapace di comprendersi, estaticamente sempre esposto agli avventi dell'altro e che, proprio in quanto amato *senza perché*, è eternamente inscritto in un indisponibile mistero di misericordia, che avviene irresistibile e rispetto al quale il soggetto è sempre in ritardo, in debito, in attesa: "Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova".¹⁴⁴ E di sé Agostino dichiara apocalit-

144. "Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam" (*Conf*X, 27, 38). Cfr. Lettieri 2020.

ticamente, perché estaticamente: “ego sum quicumque sum”,¹⁴⁵ *io-sono-chiunque-sia*, confessione del mistero del proprio intimo differire, incapace di comprendersi e identificarsi, al cospetto di quel Dio che solo lo conosce ricreandolo, che viene “avvenendolo”. Il dono è sempre eccessivo, escatologico, non è mai un dato, ma sempre un darsi ulteriore, mai un resto dovuto, ma sempre un avvento gratuito, un’apocalisse che irrompe, sorprende, traumatizza, annienta e ricrea. Proprio perché miracoloso, il dono è un rischio assoluto, sacrificando la volontà umana di disponibilità, potere, assicurazione di sé, esponendo all’esperienza mortale/vitale della dipendenza assoluta dall’Altro, *interior intimo meo*.¹⁴⁶ L’Extimità assoluta visita e costituisce l’interiorità estatica, che è allora un’intimità apocalittica.

Il Dio del Dono, comunque, è estatico in sé, eternamente escatologico, eccesso assoluto di amore, *Spiritus* che *ab aeterno* sporge rispetto alla *Veritas*, scarto irriducibile che avviene in una dimensione escatologicamente segreta per l’uomo, *gratuita* perché *senza ragione*, misteriosa perché sempre eccessiva.¹⁴⁷ Il Dio apocalittico è, quindi, *un Dio intimamente eretico*, un Dio che proprio perché libero sceglie di decidere altrimenti, se per *eresia* intendiamo lo scarto della decisione irriducibile al sistema normativo e oggettivo, l’eccezione dello *Spiritus/Caritas vivificans* rispetto alla *Lex/Veritas occidens*, quindi l’elezione del Dio soggettivo rispetto al Dio oggettivo, dello Spirito elettivo rispetto alla Sostanza impersonale.

Torniamo alla logica ingovernabile della catastrofe apocalittica. L’apocalisse divina è, comunque, una rivelazione tremenda, che dona soltanto accecando, rovesciando, abbattendo, uccidendo. Nella sua terribilità, la dottrina della predestinazione agostiniana custodisce la dimensione gratuita, assolutamente incondizionata del Dono, che rivela l’eccezione come ciò sospende la ragione, che non può comprenderla. Al cospetto della libertà indisponibile del fondamento, la ragione impazzisce e riconosciuto il tremendo si inabissa. Se l’apocalisse è la rivelazione del segreto, il segreto è l’indisponibilità del gratuito, l’eccesso di segreto nel quale è nascosto l’evento dell’amore, che non può essere costretto a darsi, ma che libero avviene o latita.

Pur uccidendo la ragione che pretende di comprenderlo e normarlo, solo l’Incondizionato della grazia salva eleggendo la singolarità, solo l’eccezione irripetibile accende l’amore, solo l’staticità della *Caritas* libera un’esistenza responsabile. Proprio perché estatica, questa è chiamata a rispondere al Dono vivendo di donazione indisponibile, volendo per carità che tutti gli uomini siano salvi e appassionandosi alla loro conversione, pur confessando che il loro destino dipende unicamente dalla libera, gratuita

145. *Conf*X, 2, 2: “Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi. Nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te. Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim”; mistero estatico è, quindi, il “cor meum, ubi ego sum quicumque sum” (X, 3, 4).

146. *Conf*III, 6, 11.

147. Cfr. Lettieri 2021-2022.

predestinazione di Dio.¹⁴⁸ Sarebbe allora possibile restituire la predestinazione come sublime dinamico, l'idea dell'infinitamente potente che abbatte e annulla, ma per ricreare e innalzare gratuitamente. Donde il suo carattere orrendo e tremendo, respingente/*repugnans*, assolutamente contraddittorio per la libera volontà e la sua esigenza di riconoscimento di sé, così come per la ragione e la sua esigenza di ordine e giustizia universale. D'altra parte, potentissimo resiste il carattere irresistibilmente fascinoso e attrattivo della predestinazione, che riconosce soltanto in ciò che è gratuito il miracolo soggiogante del dono, la poesia dell'imprevedibile e dell'incondizionato, il libero evento dell'eccezione che accende l'amore. Nel fondo della Verità assoluta, la grazia predestinata elegge il minimo assoluto e rimosso, *la fleur absente*, il fiore assente da ogni mazzo (Mallarmé), che è la singolarità contingente *extra-ordinaria*, economicamente inutile, superflua, priva di senso, indegna della verità, eppure sorprendentemente visitata e amata dallo *Spiritus* che la elegge *senza perché*. Dio stesso, allora, è il fiore assente: Dio è in sé apocalittico perché irriducibilmente eccessivo, il Gratuito assoluto che in se stesso, trinitariamente, avviene in sé fuori di sé, Spirito estatico del Figlio che è l'emorragia amorosa del Padre, il suo eterno nuovo rivelarsi, fino a farsi contingenza, carne, elezione della singolarità, *interior intimo suo*.

Ma torna la questione abissale, che potremmo definire l'iperbole apocalittica introdotta da Paolo, che rende l'elezione del tutto *comune*: può un Dio così estatico voler "lasciar fuori" l'eccesso reietto o la sua libertà è talmente assoluta da custodire un ulteriore segreto di grazia, che occorre tacere, perché affidato soltanto al differire imprevedibile del suo Dono incondizionato?

Insomma, *apocalisse è rivelazione del segreto come eccesso irriducibile, avvento del Dono gratuito e indisponibile, predestinazione della singolarità estatica come manifestazione dell'eterno, libero differire di Dio in sé*.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE E INTERTESTAMENTARIE

Ab = Abacuc

ApGv = Apocalisse di Giovanni

Atti = Atti degli Apostoli

Col = Lettera ai Colossesi

1Cor = Prima Lettera ai Corinzi

2Cor = Seconda Lettera ai Corinzi

Deut = Deuteronomio

Eb = Lettera agli Ebrei

Efes = Lettera agli Efesini

1Enoch = Libro di Enoch

Es = Esodo

Ez = Ezechiele

148. "Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. Hoc quippe fit, cum singulos quosque, ut occurrerint cum quibus id agere valeamus, ad hoc conamur adducere, ut iustificati ex fide pacem habeant ad Deum [...] Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis, aut non sit, pertinet nullum exceptum facere, nullumque discernere; sed velle omnes salvos fieri, quibus praedicamus hanc pacem" (*DeCorrGrat* 15, 46).

Filip = Lettera ai Filippesi
Gal = Lettera ai Galati
Ger = Geremia
Giuda = Lettera di Giuda
Gv = Vangelo di Giovanni
IGv = Prima Lettera di Giovanni
Is = Isaia
Lc = Vangelo di Luca
Lev = Levitico
Mc = Vangelo di Marco
Mt = Vangelo di Matteo
Num = Numeri
2Pietro = Seconda Lettera di Pietro
Rom = Lettera ai Romani
Sal = Salmi
1Tim = Prima Lettera a Timoteo
1Ts = Prima Lettera ai Tessalonicesi
2Ts = Seconda Lettera ai Tessalonicesi
Zac = Zaccaria

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI AGOSTINO

AdSimpl = De diversis quaestionibus ad Simplicianum
ContraDuasEpPelag = Contra duas epistolas Pelagianorum
DeCivDei = De civitate Dei
DeCorrGrat = De correptione et gratia
DeDoctChr = De doctrina christiana
DeDonoPers = De dono perseverantiae
DeFideSymb = De fide et symbolo
DeGratLibArb = De gratia et libero arbitrio
DePeccMer = De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum
DePraedSanct = De praedestinatione sanctorum
DeSpLitt = De Spiritu et littera
DeTrin = De Trinitate
Ench = Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium
OpImp = Opus imperfectum contra Iulianum
Retract = Retractationes
Sermo = Sermones
TrIohEv = Tractatus in Iohannis Evangelium

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arcari, L. 2011. "L'Apocalisse di Giovanni nel quadro di alcune dinamiche gruppali proto-cristiane: elementi per una (ri-) contestualizzazione", *Annali di storia dell'esegesi*, 28/1, pp. 137-183.
 Arcari, L. 2020. *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. – II sec. d.C.)*, Roma, Carocci.
 Aune, D. E. 1997-1998. *Revelation*, 3 voll., Nashville, Thomas Nelson Publishers.
 Bauckham, R. 1993. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, T&T Clark.
 Baur, F. C. 1864. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig, Feus's Verlag.
 Bibbia 1996¹⁴. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane (I ed. 1974).
 Biguzzi, G. 2016. *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Edizioni Paoline.
 Blackwell, B. C. et al. (eds.) 2016. *Paul and the Apocalyptic Imagination*, ed. by B. C. Blackwell, J. K. Goodrich and J. Maston, Minneapolis, Fortress Press.

- Boccaccini, G. 1998. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids & Cambridge, Eerdmans; tr. it. *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia, Morcelliana, 2003.
- Boccaccini, G. 2021. *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*, Torino, Claudiana.
- Boccaccini, G. e Mariotti, G. 2024. *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Roma, Carocci.
- Boring, M. E. 2008. *Apocalisse*, Torino, Claudiana; ed. or. *Revelation*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1989.
- Brown, R. E. 1966-1970. *The Gospel According to John*, New York, Doubleday; tr. it. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice, 1999³.
- Brown, R. E. 1979. *The Community of Beloved Disciple*, New York, Paulist Press; tr. it. *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi, Cittadella Editrice, 1982.
- Brown, R. E. 1982. *The Epistles of John*, New York, Doubleday; tr. it. *Le Lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1986.
- Campbell, D. 2009. *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Cambridge, Eerdmans.
- CEI 1971. *La sacra Bibbia*: edizione ufficiale della CEI, Roma, Conferenza episcopale italiana.
- Collins, J. J. (ed.) 1979. *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia, 14).
- Collins, J. J. 1984. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad.
- Collins, J. J. (ed.) 2000. *The Encyclopedia of Apocalypticism. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York & London, Continuum.
- Corsini, E. 1980, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI.
- Davies, J. 2022. *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect*, Eugene, Cascade.
- Doglio, C. 2012. *Apocalisse. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Draper, J. A. 1991. "Thorah and Troublesome Apostles in the Didache Community", *Novum Testamentum*, 33, pp. 347-372; rist. in *The "Didaché" in Modern Research*, ed. by J. A. Draper, Leiden, Brill, 1996, pp. 340-363.
- Dunn, J. D. G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans; tr. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia, 1999.
- Flasch, K. 2012³. *Logik des Schreckens. Augustins von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I,2*, Mainz, Dieterich (I ed. 1990).
- Frankfurter, D. 2001. "Jews or Not? Reconstructing the 'Other' in Rev 2:9 and 3:9", *Harvard Theological Review*, 94, pp. 403-425.
- Hengel, M. 1993. *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen, Mohr Siebeck; tr. it. *La questione giovannea*, Brescia, Paideia, 1998.
- Isidoro di Siviglia 1998. *Sententiae*, ed. P. Cazier, Turnhout, Brepols (CCSL 111).
- Klauck, H.-J. 1991-1992. *Der erste Johannesbrief. Der zweite und dritte Johannesbrief*, Düsseldorf & Zürich, Patmos & Benzinger; tr. it. *Lettere di Giovanni*, Brescia, Paideia, 2013.
- Koch, K. 1970. *Ratlos vor der Apokalypik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, Mohn; tr. it. *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia, Paideia, 1977.
- Lambergits, M. 1999. *Predestination*, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by A. D. Fitzgerald, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 677-679.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lettieri, G. 2004. "Enchiridion: la summa dell'altro Agostino", in *Fede e vita: De fide et symbolo De agone christiano Enchiridion*. Lectio Augustini XVIII – Settimana Agostiniana Pavese (2002), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 57-127.
- Lettieri, G. 2011. "Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo", in *Cristianesimo e democrazia*, a cura di A. Zambarbieri e G. Otranto, Bari, Edipuglia, pp. 19-134.

- Lettieri, G. 2015. "Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana", in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, pp. 133-146.
- Lettieri, G. 2016. "La de(co)struzione di Babele. Un'eredità ebraico-cristiana in Nietzsche e in Derrida", *Psiche*, 3/1, pp. 89-130.
- Lettieri, G. 2018. "L'eresia originaria e le sue alterazioni. I – La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù", *B@belonline*, 4 (*Pensare l'eresia. Tra origine e attualità*), pp. 26-78.
- Lettieri, G. 2019a. "L'eresia originaria e le sue alterazioni. II – Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana", *B@belonline*, 5 (*Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi*), pp. 339-378.
- Lettieri, G. 2019b. *Fiat Verbum, Fiat Lux. Il Prologo giovanneo come ritrattazione protologica del battesimo di Gesù e presentazione dell'incarnazione al Giordano*, in *Immagini della Luce. Dimensioni di una metafora assoluta*, a cura di S. Lavecchia, Milano & Udine, Mimesis, pp. 123-249.
- Lettieri, G. 2020. "L'estaticità del cor nelle *Confessiones* di Agostino", in *Schola cordis. Indagini sul cuore medievale: letteratura, teologia, codicologia, scienza*, a cura di D. Manzoli e P. Stoppacci, Firenze, SISMEL & Fondazione Ezio Franceschini, pp. 3-48.
- Lettieri, G. 2021-2022. "Ego sum qui ero. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino", *Alvearium*, 14/15, pp. 9-54.
- Lettieri, G. 2025, "L'altra bestia" è Paolo. Secolarizzazione e antinomismo del 'falso profeta' nell'*Apocalisse* di Giovanni", in *La teologia politica tra storia della filosofia e filosofia della storia*, a cura di L. Arigone, M. Fiorilli, S. Lohi e F. V. Tommasi, Roma, Castelvechi, in stampa.
- Lössl, J. 1997. *Intellectus gratiae. Die erkenntnis-theoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden & New York & Köln, Brill.
- Lohse, E. 1971³. *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (I ed. 1965); tr. it. *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia, Paideia, 1974.
- Lupieri, E. 1999. *L'Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla & Mondadori.
- Martyn, J. L. 1997a. *Galatians*, New York, Doubleday.
- Martyn, J. L. 1997b. *Theological Issues in the Letters of Paul*, Nashville, Abingdon.
- Martyn, J. L. 2003. *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville & London, John Knox Press (I ed. New York, Harper & Row, 1968).
- Mounce, R. H. 1997. *The Book of Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans; tr. it. *Apocalisse. Introduzione e commento*, Chieti, GBU, 2013.
- Nestle, E. et Nestle, E. 1984²⁶. *Novum Testamentum Graece et Latine*, communiter ediderunt B. et K. Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Norelli, E. 1995. "Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?", *Ricerche Storico-Bibliche*, 7/2, pp. 163-200.
- Nuova Biblioteca Agostiniana 1965-2005. *Opere di Sant'Agostino*. Edizione latino-italiana, Roma, Città Nuova.
- Nygren, G. 1956. *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Penna, R. 1995. *Apocalittica e origini cristiane*, a cura di R. Penna (*Ricerche Storico-Bibliche*, 7/2).
- Penna, R. 2022. *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Bologna, Edizioni Dehoniane (I ed. 2010).
- Pikaza Ibarrondo, X. 1999. *Apocalipsis*, Pamplona & Estella, Editorial Verbo Divino; tr. it. *Apocalisse*, Roma, Borla, 2001.
- Prigent, P. 1981. *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne & Paris, Delachaux & Niestlé; tr. it. *L'Apocalisse di san Giovanni. Traduzione e commento*, Roma, Borla, 1985.
- Pseudo-Clemente 1992. *Die Pseudoklementinen I: Homilien*, hrsg. von B. Rehm und G. Strecker, Berlin & New York, De Gruyter (GCS).

- Pseudo-Clemente 1994. *Die Pseudoklementinen II: Recognitionen*, hrsg. von B. Rehm und G. Strecker, Berlin & New York, De Gruyter (GCS).
- Räisänen, H. 1995. "The Nicholaitans: *Apoc. 2; Acta 6*", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Bd. 26/2, *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament)*, hrsg. von W. Haase, Berlin, De Gruyter, pp. 1602-1644.
- Ramelli, I. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill.
- Ramelli, I. 2019. "Paul on Apokatastasis: *1 Corinthians 15:24-28* and the Use of Scripture", in *Paul and Scripture*, ed. by S. Porter and Ch. Land, Leiden, Brill, pp. 212-232.
- Renan, E. 1870. *Saint Paul*, Paris, Calmann & Lévy.
- Rist, J. M. 1969. "Augustine on free Will and Predestination", *Journal of Theological Studies*, 20, pp. 420-447.
- Rondet, H. 1966. "La prédestination augustinienne. Genèse d'une doctrine", *Sciences Ecclésiastiques*, 18, pp. 229-251.
- Rottmanner, O. 1892. *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, München, Lentner.
- Rowland, Ch. 1982. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London, SPCK.
- Russell, D. S. 1964. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (200 BC – AD 100)*, London, SCM Press; tr. it. *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia, Paideia, 1991.
- Sacchi, P. 1981. *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino, UTET.
- Sacchi, P. 1989. *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, Torino, UTET.
- Sacchi, P. 1997. *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Brescia, Paideia.
- Sacchi, P. 1990. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia.
- Sacchi, P. 2000. *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia, Paideia.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia & London, Fortress & SCM; tr. it. *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, Paideia, 1986.
- Sanders, E. P. 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia & London, Fortress & SCM; tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia, Paideia, 1989.
- Schmithals, W. 1973. *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; tr. it. *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Brescia, Queriniana, 1985.
- Schnackenburg, R. 1965-1984. *Das Johannesevangelium*, 4 voll., Freiburg im B., Herder; tr. it. *Il Vangelo di Giovanni*, 4 voll., Brescia, Paideia, 1973-1987.
- Schnelle, U. 2014². *Paulus. Leben und Denke*, Berlin & New York, de Gruyter (I ed. 2003); tr. it. *Paolo. Vita e pensiero*, Paideia, Brescia, 2018.
- Schüssler Fiorenza, E. 1991. *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis, Augsburg Fortress; tr. it. *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Brescia, Queriniana, 1994.
- Schüssler Fiorenza, E. 1998². *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Minneapolis, Fortress Press (I ed. 1985).
- Schweitzer, A. 1930. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, Mohr; tr. it. *La mistica dell'apostolo Paolo*, Milano, Ariele, 2011.
- Simonetti, M. 1990. "Paolo nell'Asia cristiana del II secolo", *Vetera Christianorum*, 27, pp. 123-144; rist. in Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1994, pp. 63-85.
- Thonnard, F.-J. 1963. "La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner", *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 9/3-4, pp. 259-288.
- Thonnard, F.-J. 1964. "La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne", *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 10/2-3, pp. 97-123.
- Tripaldi, D. 2013. *Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci.
- Vanni, U. 1988. *L'Apocalisse. Ermeneutica esegesi teologia*, Bologna, Dehoniane.
- Vanni, U. 2018. *Apocalisse di Giovanni*, 2 voll., Assisi, Cittadella.

-
- Wilckens, U. 2000². *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (I ed. 1998);
tr. it. *Il vangelo secondo Giovanni*, Torino, Claudiana, 2002.
- Wright, N. T. 2015. *Paul and His Recent Interpreters*, Minneapolis, Fortress Press.
-

**The Apocalypse of Predestination.
The Mystery of Augustine's Divine Election between Paul and John**

Gaetano Lettieri
Sapienza Università di Roma
gaetano.lettieri@uniroma1.it
ORCID: 0000-0002-8063-143X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ERNESTO SERGIO MAINOLDI

Il dibattito sulla predestinazione in età carolingia. Uno scavo dei paradigmi e delle trame genealogiche

ABSTRACT: This study offers a reinterpretation of the Carolingian controversy on predestination. The doctrinal positions advanced by the authors involved are categorized into three distinct and opposing theological paradigms: *geminopredestinarianism*, *grace predestinarianism* (or moderate predestinarianism), and the *soteriological anti-predestinarianism* of John Scottus Eriugena. The analysis further identifies a conflict over authorial genealogies, aimed, on the one hand, at claiming for one's own side the principal authority – namely Augustine and his theology of grace and free will – and, on the other, at discrediting the opposing genealogies as conduits of heresy.

SOMMARIO: In questo studio si propone una rilettura della controversia carolingia sulla predestinazione. Le posizioni dottrinali sostenute dagli autori coinvolti vengono ricondotte a tre paradigmi teologici in reciproco contrasto: il geminopredestinazionismo, il predestinazionismo della grazia (o moderato); l'antipredestinazionismo soteriologico di Giovanni Scoto Eriugena. Viene poi identificato uno scontro sulle genealogie autoriali, volto da una parte a rivendicare alla propria parte la principale di queste, ovvero Agostino e la sua teologia della grazia e del libero arbitrio, dall'altra a stigmatizzare le genealogie della parte avversa come canali verso l'eresia.

KEYWORDS: Predestination; Divine Foreknowledge; Theology of Grace; Augustinianism; Free Will

Il divorzio tra teologia, antropologia e cosmologia sancito dalla rivoluzione scientifica nel XVI secolo segnò il tramonto del paradigma attraverso cui il pensiero occidentale aveva cercato di comporre in un quadro unitario e razionale una delle principali aporie comportate dalla visione giudaico-cristiana del mondo. Tale aporia è quella che ruota intorno al tema della predestinazione, con il quale il pensiero medievale si è misurato costantemente dando vita a ricorrenti dibattiti e a sistematiche riletture, e, sebbene accantonato in epoca moderna con l'affermarsi del nuovo paradigma meccanicistico, esso non ha perso neanche in seguito la sua centralità in seno al pensiero teologico occidentale, mantenendo comunque il suo carattere aporetico.

La predestinazione costituisce il campo in cui teologia, antropologia e cosmologia si intersecano innescando un conflitto teorico tra i portati della concezione monoteistica della causalità, la giustificazione onto-antropologica della libertà umana e il determinismo cosmologico. La visione del mondo cristiana si pone infatti in discontinuità tanto rispetto al rapporto tra teologia, cosmologia e antropologia che definisce il paradigma cosmistico antico, racchiuso nella nozione di εἰμαρμένη/*fatum*, quanto rispetto



al meccanicismo post-medievale, emancipatosi dalle dinamiche di salvezza dell'uomo e dai rapporti tra l'azione dell'individuo nel mondo e le leggi dell'ordine cosmico.

Riconoscendo la causa prima della realtà in un Dio onnipotente e onnisciente che ha creato ogni cosa dal nulla attraverso la sua volontà e ha attribuito da principio all'uomo – vertice della creazione e sua immagine creata – la libera volontà per natura e una condizione esistenziale primordiale perfetta per grazia (soggetta tuttavia all'obbedienza al comandamento divino, la cui trasgressione avrebbe comportato un radicale cambiamento tanto nell'esercizio della libertà quanto nella fruizione della grazia), la concezione cristiana del mondo vede alla sua radice l'antinomia tra l'eternità divina e la condizione temporale – ante- e post-lapsaria – dell'uomo, e conseguentemente il ruolo che la causalità divina gioca nelle decisioni da questi prese, determinandone l'esito escatologico a livello individuale.

Il conflitto teorico tra il ruolo necessitante della volontà divina e la libertà naturale della volontà umana emerge in virtù del configurarsi della nozione di causalità prima come personeità trascendente rispetto al cosmo, sia nella sua sussistenza ontologica sia nella sua operazione – una volontà, quella divina, esente da necessità, ma necessitante tanto per l'ordine cosmico, nel quale si istanzia un ordine di causalità seconda, quanto per gli ambiti di esercizio della volontà umana, la quale costituisce un terzo ordine di causalità. La soluzione delle aporie instaurate dall'interazione modale tra questi tre ordini di causalità ha dato vita ai ricorrenti dibattiti medievali sulla predestinazione – tra i quali possiamo riconoscere una continuità teorica –, ponendo i suoi quesiti primari nella compatibilità tra la libertà della volontà umana e la predestinazione, nella chiarificazione del rapporto tra prescienza e predestinazione divine, nonché nel ruolo della grazia quale garante di realizzazione per la volontà gravata dal peccato nella condizione post-lapsaria.

Se l'indagine storica sulla riflessione medievale intorno alla predestinazione ha avuto il compito di ricostruire i contorni dei singoli dibattiti e gli aspetti dottrinali posti in evidenza nelle trattazioni da questi emerse, e nelle quali viene spesso lasciato inespresso – pur rimanendo sempre sottinteso – l'intero complesso dei problemi che ad essa si riconducono, un'archeologia della predestinazione ha il compito di mettere in luce l'intera stratigrafia delle problematiche implicate al fine di cogliere a fondo le modalità e gli obiettivi attraverso cui gli autori si sono misurati con l'insieme dei suoi nodi teorici. Una volta chiarita la stratigrafia della predestinazione sarà il momento – non meno importante – dell'identificazione delle genealogie, cioè delle filiazioni delle *auctoritates* e degli *auctores ad confutandum*, dei problemi e delle soluzioni che hanno gettato le premesse all'insorgere dei progressivi dibattiti.

Il britannico Pelagio può essere identificato come il punto di partenza della genealogia delle discussioni predestinazioniste nell'Occidente latino, in quanto la sua concezione della salvezza come frutto di ascesi individuale a prescindere dalla grazia, elaborata in polemica con Agostino di Ippona, stabilì il paradigma e la pietra di paragone per ogni successiva discussione predestinazionista.¹ L'Ipponate contrappose al pe-

1. Su Pelagio e il pelagianesimo, cfr. Rees 1988.

lagianesimo una teologia modale della grazia, che tuttavia si bilanciava precariamente con l'accento sul libero arbitrio che egli stesso aveva posto nei suoi scritti contro il manicheismo, al fine di contrastare la visione determinista costitutiva di questa corrente religiosa.² La concezione pelagiana, vertendo sull'autonomia dell'uomo nel guadagnare la salvezza attraverso l'ascesi, offrì a tutto il medioevo latino il paradigma negativo destinato ad essere ricorrente nelle polemiche sulla causalità e sulla prescienza divina.³

La genealogia del pelagianesimo come anti-paradigma della teologia occidentale della grazia e del libero arbitrio, oltre a costituire lo strato sommerso alla base dell'elaborazione dell'agostinismo della grazia, ha tracciato anche la linea della principale asimmetria tra le teologie della predestinazione elaborate nelle due principali aree della cristianità medievale, ovvero quella occidentale latina e quella orientale greco-bizantina. Nell'Oriente cristiano il pelagianesimo non penetrò,⁴ tuttavia nel contesto della spiritualità orientale la teologia ascetica aveva assunto una fisionomia autonoma, basata sull'esperienza piuttosto che sulla soluzione delle antinomie teoriche, che, sulle scorte della grande stagione del monachesimo egiziano, aveva dato vita a una genealogia differente, per la quale la comprensione del rapporto tra grazia e libero arbitrio veniva a fondarsi sul concetto di sinergia.⁵ Questo concetto, negli occasionali momenti della sua apparizione in Occidente, incontrò una ferma opposizione, venendo tacciato di "semipelagianesimo", come avvenuto ai concili di Orange e di Roma del 529, oppure attenuato, come nel caso della *Regula* di San Benedetto, in cui la teologia ascetica di ispirazione orientale introdotta in Occidente da Giovanni Cassiano viene riletta e accolta attraverso il filtro della teologia agostiniana della grazia.⁶

Queste linee genealogiche sono essenziali per comprendere la disputa carolingia sulla predestinazione, che, oltre a essere stata la più accesa e longeva nel ricco panorama dei dibattiti teologici sviluppatasi in epoca carolingia, protrahendosi per due decenni, dall'840 all'860 circa, e tale da dare vita a una corposa letteratura polemica, fu anche quella che ebbe maggior rilievo istituzionale, venendo dibattuta in concili locali, coinvolgendo arcivescovi e vescovi, lo stesso re dei Franchi, Carlo il Calvo, e finanche un papa, Niccolò I. In virtù di questi contorni istituzionali possiamo affermare che la disputa predestinazionista carolingia fu la più rilevante nella storia dei dibattiti medievali dedicati a questo tema, i cui echi varcarono l'ambito geografico in cui si era sviluppata, e la cui letteratura ebbe risonanza almeno fino al XII secolo, per poi fare ricomparsa nelle sue reliquie letterarie secoli dopo, quando il problema della predestinazione fu riaperto dagli autori della Riforma.

Oltre all'alto profilo istituzionale garantito dagli attori della disputa, essa fu caratterizzata dal profilo intellettuale dei suoi protagonisti, vedendo il concorso di alcune

2. Cfr. Huftier 1966; Rist 1969; Lettieri 2002: 307-442; Lettieri 2014: 155-164.

3. La persistenza della nomea di Pelagio nel Basso Medioevo è mostrata, ad esempio, dal titolo della principale opera del teologo inglese Thomas Bradwardine, il *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* (1344); cfr. Conti 1996: 656-657.

4. Per le tracce del pelagianesimo nell'Oriente ellenofono cfr. Kavvadas 2014: 271-272.

5. Cfr. Bradshaw 2004: 121-125, 177, 185-186, 265-267.

6. Cfr. Leonardi 2004b: 87-91; Leonardi 2004a: 39-40.

delle menti più brillanti della seconda e della terza generazione della cosiddetta “rinascenza carolingia”, a partire dal suo iniziatore e pervicace protagonista, il monaco sassone Godescalco di Orbais, per passare ai suoi primi oppugnatori, gli arcivescovi Rabano Mauro e Incmaro di Reims, per arrivare infine alla figura speculativamente più rilevante, il maestro irlandese Giovanni Scoto Eriugena.

La storia della disputa può essere riassunta nella seguente cronologia degli eventi:⁷
 – 840: il monaco e presbitero sassone Godescalco di Orbais, trovandosi in pellegrinaggio in Italia, suscita dissensi predicando la doppia predestinazione – dei giusti alla beatitudine, dei reprobati al castigo eterno.⁸ Rabano Mauro, abate di Fulda, dove Godescalco era stato tonsurato, informato del vescovo di Verona Noting, risponde con un breve scritto sulla predestinazione.⁹

– 846: Rabano scrive a Eberardo, conte del Friuli, una lettera relativa all’interpretazione erronea di Godescalco.¹⁰ Questi, ospite del conte, aveva infatti continuato la sua predicazione e nel frattempo aveva prodotto un dossier di citazioni agostiniane a sostegno della propria tesi.¹¹ Rabano replica con un suo dossier di testi agostiniani, volti a mettere in luce l’uso tendenzioso di Agostino da parte del monaco sassone.¹²

– 848: Godescalco visita il suo vecchio monastero di Fulda e vi predica le sue tesi sulla doppia predestinazione, attirando discepoli. In ottobre Rabano convoca un sinodo a Magonza, città di cui è divenuto arcivescovo, per giudicare Godescalco, che nel frattempo aveva scritto due nuovi testi per ribadire la propria posizione. Questi testi sono sopravvissuti per tradizione indiretta nel *Liber de praedestinatione Dei et libero arbitrio* di Incmaro di Reims (859) – il primo in modo frammentario, il secondo integralmente, trattandosi di una breve confessione.¹³ Il sinodo dichiara Godescalco eretico e gli impone di ritirare le sue tesi gemino-predestinazioniste; rifiutandosi di ritrattare, il sassone abbandona il regno di Ludovico il Germanico e fa ritorno al monastero di Orbais, in Francia Occidentale.

– 849 (febbraio-marzo): informato da Rabano circa l’esito del sinodo di Magonza, l’arcivescovo Incmaro di Reims, decide di convocare un sinodo a Quierzy, presso il palazzo di Carlo il Calvo, sovrano dei Franchi occidentali.¹⁴ Ascoltato Godescalco, il sinodo conferma l’accusa di eresia a suo carico, decreta la distruzione dei suoi scritti sulla predestinazione, lo riduce allo stato laicale e lo condanna a detenzione perpetua presso il monastero di Hautvilliers, in diocesi di Reims.

7. Cfr. Matz 2014: 238-241; per una dettagliata ricostruzione storica della disputa cfr. Pezé 2017: 43-97; per un inquadramento dottrinale cfr. Bisogno 2008: 324-366.

8. Per la biografia di Godescalco cfr. Genke 2010; Pezé 2017.

9. Hrabanus Maurus 1852: 1530D-1531A e 1531A-1553C.

10. Edizione dell’epistola in Gothescalcus Orbacensis 1945: 5.

11. *PL* 121: 1554B-C.

12. Cfr. *PL* 121: 1555B-1557C.

13. Gothescalcus Orbacensis 1945: 36-44.

14. La lettera di Rabano a Incmaro è pubblicata in *PL* 125: 84C-85A. Incmaro rispose richiedendo a Rabano ulteriori informazioni sulla questione, cfr. Flodoardus 1863: 200C, 270.

– 849 (estate): dalla sua reclusione Godescalco rilancia le sue tesi nella perduta lettera *Ad Gislemarum*¹⁵ e nella *Confessio brevior*.¹⁶ Copie di questi scritti vennero diffusi in diversi monasteri e furono inviati a Incmaro, che replicò con la lunga lettera pastorale *Ad simplices*, nella quale confuta la tesi del Sassone avvalendosi di un vasto dossier di testimonianze patristiche, invitando infine i fedeli della sua diocesi a non leggere gli scritti di Godescalco.

– Il dibattito si allarga con la richiesta da parte di Incmaro di nuovi interventi, interpellando altre voci attraverso il suo suffraganeo Pardulo di Laon, tra cui particolarmente attesa era quella di Prudenzius di Troyes, che non aveva partecipato al sinodo di Quierzy. Prudenzius risponde con una epistola a Incmaro e Pardulo sostenendo una posizione gemino-predestinazionista moderata, basata sui testi di Agostino e di altri Padri.¹⁷ Una simile posizione venne avallata da un sinodo tenutosi a Parigi nello stesso anno. Godescalco riceve il sostegno di Ratramno di Corbie, che prende posizione contro l'*Ad simplices* di Incmaro: forte di questi appoggi il monaco recluso scrive una *Confessio prolixior*, in cui porta a compimento la sua tesi una serie di citazioni da opere di Agostino, Ambrogio, Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia, interpretate attraverso le regole dell'*ars grammatica*.

– 850: Rabano, interpellato nuovamente da Incmaro, declina un nuovo intervento nel dibattito, ribadendo che la sua posizione rimane quella da lui già espressa. Lupo di Ferrières, chiamato in causa a sua volta, si limita a ribadire la dottrina agostiniana. Incmaro scrive personalmente a Godescalco rimproverandogli di aver travisato gli scritti di Agostino, Fulgenzio e Prospero di Aquitania.¹⁸

– 849-850: Re Carlo il Calvo, che era stato presente al sinodo di Quierzy, si interessa personalmente affinché si arrivi a una soluzione del dibattito, intuendo il pericolo che si creasse una spaccatura nella Chiesa franca. Interpella Lupo di Ferrières con cui discute in un incontro personale a Bourges, chiedendogli infine di mettere per iscritto i suoi argomenti; da qui nacque il *Liber de tribus quaestionibus*,¹⁹ concepito anche come risposta all'*Ad simplices* di Incmaro e alla sua richiesta di una presa di posizione. Incmaro reagisce accusando l'abate di Ferrières di vanità ed empietà. Lupo si difende inviando una lettera a Carlo il Calvo²⁰ accompagnata da un dossier patristico a sostegno delle proprie vedute.²¹ Il re, nel frattempo, chiama in causa Ratramno di Corbie, che già si era espresso a favore di Godescalco. Ratramno compone quindi un trattato a sostegno della doppia predestinazione, chiedendo però al sovrano di non renderlo pubblico.²²

15. Opera perduta; secondo Cappuyns 1933: 106, se ne conservano dei frammenti negli scritti di Incmaro (PL 125: 370A-C; 371D-372A).

16. Gothescalcus Orbacensis 1945: 52-54.

17. Prudentius Trecensis 1881a.

18. Lettera perduta, se ne fa menzione in Flodoardus 1863: 258D-259A, 533.

19. Servatus Lupus Ferrariensis 1852b.

20. Servatus Lupus Ferrariensis 1852a.

21. Servatus Lupus Ferrariensis 1852c.

22. Ratramnus Corbeiensis 1852; lettera prefatoria in Ratramnus Corbeiensis 1925.

Incmaro interpella Amolone di Lione che prende posizione contro Godescalco e la doppia predestinazione.²³

– 850: Considerata l'importanza che l'esegesi dei testi patristici aveva assunto nel dibattito, corroborata da Godescalco attraverso l'*ars grammatica*, Incmaro e Pardulo, spinti dallo stesso re Carlo, invitarono Giovanni Scoto Eriugena, maestro di arti liberali presso la scuola di palazzo, a confutare gli argomenti esegetici di Godescalco.

– 850-851: L'Eriugena compone il *De praedestinatione* contro la doppia predestinazione di Godescalco e la sua esegesi dei testi patristici. La proposta del maestro irlandese tuttavia non trova ricezione, né tra coloro che erano favorevoli alle tesi gemino-predestinazioniste moderate, né tra i loro oppositori, ai quali si deve lo stesso coinvolgimento dell'Eriugena nella disputa.

– Il vescovo Ganelone (o Wenilone) di Sens manda un sunto del trattato eriugeniano a Prudenziio di Troyes, chiedendogli di confutarlo. Recuperata una copia integrale del testo, Prudenziio compone il *De praedestinatione adversus Iohannem Scotum cognomento Erigenam*,²⁴ sostenendo una posizione geminopredestinazionista basata sugli scritti di Agostino.²⁵ Prudenziio invia il suo trattato a Lione, dove il diacono Floro si fa carico di ribadire la presa di distanze dall'Eriugena nel *Libellus adversus Iohannem Scottum* (852),²⁶ basato tuttavia sulla conoscenza indiretta – desunta dal testo di Prudenziio – del *De praedestinatione* eriugeniano.²⁷

– Il trattato di Floro viene pubblicato adespoto quale risposta ufficiale della Chiesa di Lione sulla questione della predestinazione con altri due documenti: la lettera di Amolone indirizzata a Godescalco, in cui si biasima la sua superbia e alcune sue posizioni erronee,²⁸ e un altro libello adespoto, in realtà opera riconducibile ancora alla paternità di Floro, intitolato *De tribus epistolis*, critico verso Incmaro e Pardulo.²⁹ Questo libello contesta a Godescalco alcuni errori dottrinali, oltre alla sua superbia, ma non la teoria sulla doppia predestinazione; a Incmaro invece viene imputata la crudele reclusione di Godescalco, nonché l'aver coinvolto l'Eriugena nella disputa.³⁰

– In occasione del concilio di Soissons dell'aprile 853, ove è dibattuta un'altra questione teologica suscitata da Godescalco, quella relativa alla *Trina deitas*, Incmaro fa sottoscri-

23. Amolo Lugdunensis 1899; Amolo Lugdunensis 1852.

24. Prudentius Trecensis 1881b: 1010C-1011A.

25. *Ibid.*: 1350A-B: "Cum quibus omnibus nequaquam metuimus dicere praedestinationem geminam".

26. Florus Lugdunensis 2014b.

27. Cfr. Cappuyns 1933: 117 n. 3.

28. Amolo Lugdunensis 1899.

29. Florus Lugdunensis 2014c. Maïeul Cappuyns per primo ha attribuito questo testo a Floro: cfr. Cappuyns 1933: 117.

30. Florus Lugdunensis 2014c: 402: "Et, quod maioris est ignominiae atque obprobrii, Scottum illum ad scribendum compellerent, qui, sicut ex eius scriptis uerissime comperimus, nec ipsa uerba scripturarum adhuc habet cognita et ita quibusdam phantasticis adinventionibus et erroribus plenus est, ut non solum de fidei ueritate nullatenus sit consulendus, sed etiam cum ipsis omni inrisione et dispeptione dignis scriptis suis, nisi corrigere et emendare festinet, uel sicut demens sit miserandus, uel sicut hereticus anathematizandus".

vere a un gruppo di vescovi e abati radunati presso il palazzo di Carlo il Calvo a Quierzy un suo documento ricapitolativo della sua posizione sulla predestinazione, i quattro *Capitula*. Firmano anche il re e Prudenziio di Troyes, sebbene non sia pienamente in linea con la posizione di Incmaro.

– Circa due anni dopo la questione trova un ulteriore dibattimento in Lotaringia, al concilio di Valence, convocato da Lotario l'8 gennaio 855. Sotto l'impulso di Floro, appoggiato dai vescovi lionesi, vengono condannati i quattro *Capitula* di Incmaro e i "diciannove capitoli" di Giovanni Scoto, spregiativamente definiti *pultes scottica*, espressione che in modo significativo comporta un riferimento a Pelagio – sulla base della comune origine etnica –, in quanto era stata indirizzata proprio contro il bretone da Girolamo.³¹ Incmaro replica difendendo le decisioni di Quierzy (853) e prendendo le distanze dal *De praedestinatione* eriugeniano, di cui il concilio di Valence gli imputava la responsabilità.³²

– La questione si assopisce per alcuni anni, fatta salva una lettera di Prudenziio al sinodo di Parigi dell'856 che pone come condizione per la consacrazione del nuovo vescovo della città, Enea, la sua presa di distanze formale dai *Capitula* incmariani e l'accettazione delle posizioni di Valence. Nel maggio dell'859 il dibattito riesplode al concilio di Savonnières, al quale partecipano i rappresentanti delle dodici arcidiocesi di Francia. I vescovi del Sud propongono, per bocca di Remigio di Lione, la ratifica dei canoni del concilio di Valence, sulle scorte di un recente concilio tenutosi a Langres, in cui si reiterava la condanna dell'Eriugena.³³ Incmaro fa rimandare la discussione al successivo concilio, che si sarebbe tenuto nell'ottobre dell'860 a Touzy; nel frattempo compone il suo terzo trattato sulla predestinazione dedicato a Carlo il Calvo, nel quale prende anche le distanze dal trattato eriugeniano.³⁴

– Secondo la testimonianza di Prudenziio, papa Nicola avrebbe preso posizione a favore della doppia predestinazione, motivo per cui Incmaro scrive una lettera sinodale in cui vengono elencate le verità di fede della Chiesa, accennando alla dottrina della predestinazione con una formula imprecisa, finalizzata ad accontentare entrambe le fazioni.³⁵

– La disputa non fece registrare altri sviluppi, nonostante gli ulteriori tentativi di Godescalco volti a sostenere la sua causa, portandola al concilio di Metz dell'863 e davanti al

31. Hieronymus Stridonensis 1845: 682. A Eriugena si fa riferimento non esplicito in due canoni del Concilio di Valence; il canone IV, in Mansi 1770a: 5D: "sed et alia XIX syllogismis ineptissime conclusa, et licet jactetur, nulla saeculari litteratura nitentia, in quibus commentum diaboli potius quam argumentum aliquod fidei deprehenditur"; e il canone VI, *ibid.*: 6D: "fabulas Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes".

32. Il trattato di Incmaro è andato perduto ma la sua prefazione è conservata in Flodoardus 1863: 242-247.

33. Canone IV, in Mansi 1770b: 538A-B: "Capitula XIX syllogismis ineptissime ac mendacissime a quodam Scoto conclusa, ubi non argumentum fidei, sed potius commentum perfidiae patet, nulla omnino philosophiae arte, ut arroganter a quibusdam jactatur, constructum, sed inani fallacia et deceptione imperitissime conclusum, a pio fidelium auditu penitus explodimus".

34. Hincmarus Rhemensis 1852a.

35. Hincmarus Rhemensis 1852b.

soglio pontificio, ma vuoi per l'assenza di Incmaro da quel concilio, vuoi per la morte di papa Nicola nell'857, e infine per la sopraggiunta dipartita dello stesso Incmaro il 30 ottobre 868, la discussione si spense lasciando le parti in causa sulle proprie posizioni senza che fosse raggiunto un accordo dottrinale di massima.

Se da un punto di vista politico-ecclesiastico la disputa predestinazionista si concluse senza portare a scismi nella chiesa di Francia, né ebbe conseguenze sulla pace religiosa nel regno franco (in relazione alla quale si intuisce tutto l'interesse di re Carlo il Calvo per una sua risoluzione pacifica),³⁶ il ventennale dibattito accumulò una stratigrafia di problemi in cui si è delineato un quadro dottrinale diviso sia negli assunti centrali, sia nell'interpretazione delle fonti scritturistiche e patristiche, divisioni dietro alle quali hanno giocato paradigmi e genealogie diversi, la cui indagine archeologica – che qui ci proponiamo di effettuare – servirà a chiarire i fondamenti teorici che hanno funto da magneti nascosti dietro al dibattito, sia in epoca carolingia sia nelle successive riprese.

È indubbio che la disputa, durante il suo intero svolgimento, sia stata alimentata dalle tesi gemino-predestinazioniste sostenute con indefesso vigore da Godescalco. Tuttavia, la sua insistenza, lungi dall'essere il mero frutto di caparbietà caratteriale,³⁷ appare spinta da un'intuizione profonda, tale da suscitare la reazione del partito predestinazionista 'moderato', rappresentato da Rabano e Incmaro da una parte, e allo stesso tempo il sostegno del partito lionese dall'altra.

Portare alla luce questa intuizione richiede uno scavo finalizzato a identificare gli orientamenti che hanno guidato le parti coinvolte nella disputa. Partendo dall'osservazione dello strato di superficie, ovvero dalla cornice storica, dalla prosopografia e dai consensi e contrasti delineatisi, possiamo osservare tre posizioni in campo: 1) i gemino-predestinazionisti, sostenitori della doppia predestinazione;³⁸ 2) i censori della doppia predestinazione ma favorevoli alla predestinazione alla grazia;³⁹ 3) Giovanni Scoto Eriugena.

Considerando che la reazione contro Giovanni Scoto fu molto più aspra rispetto a quella contro Godescalco,⁴⁰ e che anche i suoi committenti – Incmaro *in primis* – rimasero contrariati dal suo *De praedestinatione*, tanto da prenderne apertamente le distanze, possiamo supporre che la proposta di Eriugena venne percepita come se incarnasse un paradigma in netta discontinuità rispetto agli altri due, che pur erano reciprocamente contrapposti. Si rende così necessario scavare al di sotto delle ragioni dottrinali e dell'esegesi delle fonti espresse dagli autori appartenenti a queste tre divisioni di campo onde identificare i paradigmi ad esse sottesi, nonché le rispettive ascendenze genealogiche.

36. Sui contorni socio-politici della disputa cfr. Pezé 2017: *passim*.

37. Sulle ragioni sociopolitiche riconoscibili dietro alla biografia e alle posizioni critiche di Godescalco cfr. Mainoldi 2016; Pezé 2017: 153-163.

38. Godescalco di Orbais, Ratramno di Corbie, Wenilone di Sens, Lupo Servato di Ferrières, Prudenzone di Troyes, Remigio di Lione, Floro diacono lionese, Marguardo di Prüm, Papa Nicolo I, nonché i sinodi di Valence (855), Parigi (856) e Langres (859); cfr. Matz 2014: 237.

39. Rabano Mauro, Incmaro di Reims, Pardulo di Laon, Amolone di Lione, Enea di Parigi, e i sinodi di Mainz (848), Quierzy (853) e Savonnières e Tusey (859-860); cfr. *ibid.*

40. Pezé 2017: 188.

1. PARADIGMI IN CONTRASTO

1.1. La *gemina praedestinatio*

1.1.1 L'interpretazione di Godescalco

Gemina praedestinatio è espressione coniata da una delle più rilevanti figure della tarda patristica latina, Isidoro di Siviglia, e così definita nelle *Sententiae*: “*gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*”.⁴¹ Godescalco cita queste precise parole alla fine del primo dei suoi scritti sulla predestinazione giunti fino a noi, la *Confessio brevis*,⁴² a sugello di un dossier patristico, composto in maggior parte da citazioni agostiniane, finalizzato a sostenere la tesi presentata in apertura del testo per cui Dio avrebbe predestinato gli angeli santi e gli uomini eletti alla vita eterna e gli angeli apostati e gli uomini reprobri alla morte eterna per *iustitia*, conoscendo attraverso la sua *praescientia* i mali che questi avrebbero commesso:

Credo et confiteor deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad uitam gratis aeternam, et ipsum diabolum caput omnium daemoniorum cum omnibus angelis suis apostaticis et cum ipsis quoque uniuersis hominibus reprobis membris uidelicet suis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam.⁴³

Tale definizione rivela una evidente asimmetria nella concezione della predestinazione, dacché nel caso dei giusti la predestinazione alla vita eterna è detta essere “di proposito” (*gratis*), mentre nel caso dei reprobri la predestinazione è un effetto della prescienza divina.

Nella *Confessio prolixior*, Godescalco si spinge oltre, affermando per *conversio* che la vita eterna è predestinata ai giusti così come i giusti sono predestinati alla vita eterna, e analogamente per i reprobri:

frustra illis praedestinasses uitam nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam propemodum diabolo et angelis eius et omnibus quoque reprobis hominibus perennem merito praedestinasti poenam et eosdem similiter praedestinasti ad eam.⁴⁴

Questa *conversio* – vera per logica – comporta che il premio e il castigo non siano concepiti come mere conseguenze dell'azione dell'uomo, cosa da cui risulta che la divisione degli uomini in due categorie di predestinati (alla vita eterna o al castigo eterno) sia indipendente dall'agire umano. Nella visione di Godescalco tutto risulta prestabilito per delibera divina, la quale, essendo fuori dal tempo, non può essere successiva rispetto all'azione dell'uomo, benché questa sia comunque presupposta (*merito*) come causa che giustifica l'intervento della giustizia divina, altrimenti la responsabilità del peccato degli angeli e degli uomini ricadrebbe sulla volontà divina stessa.⁴⁵

41. Isidorus Hispalensis 1998: II, 6, I, 103.

42. Cfr. Gothescalculus Orbacensis 1945: 54.

43. Cfr. *ibid.*: 52.

44. Cfr. *ibid.*: 56.

45. *Ibid.*: 57: “Absit ergo ut inter praescientiam et praedestinationem operum tuorum ullum uel momenti quilibet catholicorum tuorum suspicetur interuallum fuisse, dum omnia quae

Nel discorso del Sassone non c'è spazio per l'azione umana, come mostra il fatto che in queste prime testimonianze il libero arbitrio non è preso in considerazione; allo stesso tempo, Godescalco non accorda alla grazia divina neanche il ruolo dirimente che l'ultimo Agostino le attribuisce nell'esercizio dell'agire umano, dacché per il Sassone è il giudizio divino prima dei secoli a determinare l'esito della divisione tra giusti e reprobī. Per Godescalco la grazia rimane in secondo piano rispetto alla giustizia, anzi emerge che la grazia sia un effetto della predestinazione al bene.⁴⁶ Se per Agostino la teoria della grazia era finalizzata a stabilire, nel quadro dell'antropologia post-lapsaria, quale fosse il ruolo del libero arbitrio nel piano di salvezza, in Godescalco un analogo fattore dirimente – vuoi riconducibile alla grazia vuoi al libero arbitrio – non compare, e questo ci fa capire come egli ragioni in base a categorie logico-teologiche, piuttosto che antropologiche.

Va poi notato che in questi testi, in cui Godescalco articola la sua posizione con finalità apologetica in relazione ai giudizi conciliari che avevano decretato la sua condanna, non compare alcun riferimento alla volontà salvifica divina o al sacrificio di Cristo. Tuttavia, negli scritti elaborati successivamente, durante gli anni di detenzione a Hautvilliers, questi aspetti emergono, lasciando trasparire tutta la problematicità della concezione godescalcana della *gemina praedestinatio* in relazione alla dottrina della salvezza. Questa produzione è testimoniata dalla collezione d'autore trasmessa dal ms. Bern 584 in cui il monaco sassone torna a più riprese sui dibattiti teologici che lo hanno visto protagonista, elaborando risposte rivolte ai suoi critici e aggiungendo argomenti a sostegno delle proprie tesi.⁴⁷ Qui possiamo cogliere il dispiegarsi del pensiero di Godescalco in totale libertà, onde siamo in grado di constatare come l'esito della sua teoria della predestinazione comporti una radicale negazione dell'universalità della salvezza: “per sanguinem crucis Christi non esse reprobos redemptos nec liberatos a deo”;⁴⁸ “Multi uocati [pauci uero electi] [Mt 22, 14], quaerendum est ab eis qui falsissime praesumunt dicere hos omnes a Christo redemptos esse”.⁴⁹ Approfondendo il problema in relazione agli effetti redentivi del battesimo e della passione, Godescalco afferma che il battesimo redime sì dai peccati originali e attuali, ma non dalla morte eterna,⁵⁰ e questo lo porta a dedurre che il sacrificio di Cristo è stato per i soli eletti:

Claret itaque non subobscurae sed perspicuae nec utcumque sed solis ipsius omnino splendidius luce quod, uelint nolint inimici veritatis et amici erroris mendacii falsitatis, solam sanctam ecclesiam suam atque solos electos id est suum solummodo

uoluisti te legit uel audit creditque simul fecisse, praesertim cum prius omnino nihil in effectu feceris quam incomparabiliter futura praescieris et ea sempiterno consilio praedestinando disposueris”.

46. *Ibid.*: 56: “bona autem a te praedestinata bifariam sunt tuis a fidelibus indagata, immo te reuelante illis euidenter constat esse intimata, id est in gratiae beneficia et iustitiae simul iudicia”.

47. Cfr. Mainoldi 2018.

48. Cfr. Gothescalcus Orbacensis 1945: 190.

49. Cfr. *ibid.*: 228.

50. Cfr. *ibid.*: 229: “Ille qui dicit quod dominus deus noster dei filius pro omnibus reprobis baptizatis mortuus fuerit interrogandus est quid illis mors ipsa Christi profuerit cum sempiterna salute saluos eos non fecerit”.

corpus et membra per sanguinem crucis suae redemit Christus, proque solis eis prorsus tantummodo fuit crucifixus atque tunc temporis contumeliosissimam ignominiosissimam turpissimam mortem crucis est pro solis ipsis procul dubio passus.⁵¹

In una serie di diverse questioni indirizzate a un anonimo ma autorevole lettore, trasmesse sempre dal ms. Bern 584,⁵² Godescalco afferma che la redenzione non ha valenza gratuita, bensì necessitante: se Cristo avesse sparso il suo sangue per i reprobì questi sarebbero salvi, negando così la possibilità di principio per essi di convertirsi e quindi di beneficiare del sacrificio della Croce.⁵³

A quanto risulta dall'indice posto in calce a questi *responsa*, Godescalco aveva accordato spazio anche alla discussione del libero arbitrio e della grazia, ma a causa della perdita di alcuni folii, abbiamo soltanto la trattazione relativa al libero arbitrio. Qui leggiamo la risposta alle critiche dei suoi avversari che ci conferma un quadro di economia soteriologica per cui la libertà dell'uomo non gioca alcuna parte, dacché per i reprobì il libero arbitrio può volgersi solo al male.⁵⁴ Pur affermando che Dio non ha creato gli angeli e gli uomini malvagi affinché peccassero contro di sé,⁵⁵ il quadro ritratto da Godescalco nelle asistematiche riprese e nei ritorni sul tema della predestinazione presentati nelle *schedulae* trasmesse dal ms. Bern 584 comporta l'assoluto predominio dell'onnipotenza divina, chiudendo ogni possibilità alla volontà umana di concorrere alla salvezza:

Namque qui dicunt quod deus qui generaliter et uniuersaliter, indifferenter et aequaliter uult omnes homines saluos fieri propterea saluat electos quia ipsi saluari uolunt et ideo non saluat reprobos quia ipsi nolunt, in electis prorsus negant dei gratiam et in reprobis licet nescienter negant dei omnipotentiam.⁵⁶

51. Cfr. *ibid.*: 243.

52. *Ibid.*: 130-179. Trasmesse come *schedula* acefala, l'editore le ha raccolte sotto il titolo di *Responsa de diversis*.

53. Cfr. *ibid.*: 158: "[vii. *Si sit gemina praedestinatio*] Ergo si Christus etiam pro reprobis mortuus est, ergo et reprobì iustificati in sanguine ipsius salui erunt ab ira per ipsum. Non erunt autem reprobì salui ab ira per ipsum. Non ergo Christus mortuus est pro reprobis".

54. Cfr. *ibid.*: 150-151: "[vi. *De libero arbitrio*] Si quis autem post tot ac tanta seu talia testimonia reprobos liberum arbitrium ad bene faciendum habere immo uel habere posse dicit, hunc nimirum filius dei clarius luce et splendidius etiam sole conuincit dum de spiritu sancto dicit: 'Quem mundus non potest accipere' [Gv 14, 17]. Ergo sic a sancto Augustino dicitur iure de reprobis arbitrio: 'O malum arbitrium sine deo!' [Augustinus Hipponensis 1845: 172]. Claret igitur sine scrupulo liquet sine ambiguo patet sine nubilo quod sicut id non habent reprobì ad bene sed ad male faciendum".

55. Cfr. Gothescalcus Orbacensis 1945: 155: "[vii. *Si sit gemina praedestinatio*] non ideo creauit angelos quos tamen praesciebat apostatas et refugas futuros uel etiam homines quos pariliter utique praeuidebat fore perpetim reprobos ut peccarent in deum et dereliquerent eum, sed profecto quos praesciuit esse lapsuros et in malo perseueraturos per ipsorum proprium facinus atque flagitium crimen ac uitium iure praedestinauit eos per iustum iudicium quo paterentur et patiantur perpetim gehennale supplicium".

56. Cfr. *ibid.*: 239.

Ai suoi avversari egli contesta un'interpretazione in senso generale (*generaliter et uniuersaliter*) della volontà salvifica divina, restringendone la valenza ai soli eletti, affermando l'irresistibilità della volontà divina a scapito della libertà di scelta degli uomini:

Quapropter illi qui generaliter super electis et reprobis illud apostoli uolunt intellegi: "Deus uult omnes homines saluos fieri" [*ITim* 2, 4] sed electos ideo saluos facit quia ipsi saluari uolunt et e contrario reprobos ideo non saluat quia ipsi nolunt, hac prorsus una syllaba qua dicitur: "Quos uult indurat" [*Rm* 9, 18] conuinci facillime possunt. Quia reuera deus illos nullatenus aeterna salute saluare uoluit quos ob id iure sicut scriptura testatur "indurat" quia "uult", non quia non uult.⁵⁷

Ribattendo agli argomenti oppostigli nel corso del dibattito, Godescalco afferma la superiorità della grazia sulla natura – forse alludendo a uno degli argomenti dell'Eriugena⁵⁸ – e afferma che la grazia è Dio, da cui si deduce che la grazia è onnipotente, ribadendo così il primato teologico dell'onnipotenza.⁵⁹ E ancora leggiamo che l'onnipotenza della grazia è ciò che è sufficiente all'uomo per resistere alle tentazioni, escludendo che la natura umana abbia il benché minimo ruolo nella lotta ascetica:

Annon est omnipotens quae sufficit electis contra temptationes diaboli? sicut ait dominus apostolo: "Sufficit tibi gratia mea" [*2Cor* 12, 9], non ait: Sufficit tibi natura tua.⁶⁰

Dall'insieme di questi testi emerge una visione teologica in cui la predestinazione, come atto di giustizia anteriore alla storia, cancella la libertà di scelta e vede la grazia come un semplice strumento di attuazione di quanto prestabilito. La Passione, essendo per i soli predestinati alla salvezza, risulta nei suoi effetti soggetta alla predestinazione, e di conseguenza non si configura come atto di misericordia di Dio, bensì come giudizio anticipato. La condanna delle tesi di Godescalco comportò così il rifiuto di un paradigma teologico dietro il quale si delinea un determinismo che poco spazio concede alla narrazione neotestamentaria del "seruo sofferente" e al Dio della misericordia.

1.1.2 Gli altri sostenitori carolingi della doppia predestinazione

Rispetto a Godescalco, gli altri sostenitori carolingi della doppia predestinazione hanno accordato maggiore spazio alla comprensione del problema alla luce della teologia agostiniana della grazia, ricomprendendo nel quadro la discussione circa il ruolo del libero arbitrio. Rivolgendosi per via epistolare a Hincmaro e Pardulo, Prudenzius di Troyes afferma – sulle scorte di Agostino – che è la grazia a liberare dal peccato e a mettere l'uomo nella condizione di volgere il libero arbitrio alla giustizia:

57. Cfr. Gothescalco Orbacensis 1945: 237-238.

58. Cfr. Eriugena 2003: IV, 6, 373C, 46: "Si autem ratio edocet nullam naturam posse perire, prohibemur dicere liberam uoluntatem perdidisse, quae sine dubio substantialis est".

59. Cfr. Gothescalco Orbacensis 1945: 185: "Sic omnino dicere nemo sanum sapiens potest ullo modo gratia maiorem esse naturam, quippe cum gratia sit deus ac per hoc semper omnipotens at natura sine gratia penitus impotens. Annon est gratia deus et omnipotens quae quoscumque uult liberat gratis et saluat?".

60. Cfr. *ibid.*

Liberi ergo a iustitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non sunt, nisi gratia Salvatoris. [...] Liberos dixit iustitiae, non liberatos, a peccato autem non liberos, ne sibi hoc tribuerent. [...] Cum itaque non vivant bene homines, nisi effecti filii Dei, quid est quod iste libero arbitrio vult bene vivendi tribuere potestatem, cum haec potestas non detur, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.⁶¹

Floro di Lione, seguendo una logica rigorosa, in analogia con gli argomenti teologici di Godescalco, afferma nel *Libellus aduersus Iohannem Scottum* che la predestinazione divina, essendo eterna e prima del tempo, non può essere una conseguenza dell'azione dell'uomo:

Praedestinationem autem aeterni consilii et iudicii dei siue in remuneratione iustorum siue in damnatione iniquorum et propter unam ac simplicem scientiam diuinam, in qua simul atque aeternaliter de omnibus praeordinatum et praefinitum est, unam ueraciter dicimus, et propter duplicem eius efficientiam, qua alii misericorditer liberantur, alii iuste damnantur, duas dicere non timemus.⁶²

Nel *Rescriptum de praedestinatione* afferma che per i giusti la possibilità di compiere il bene è dono della grazia e dello stesso dono buono saranno ricompensati per l'eternità:

Hoc modo et de praedestinatione dei omnino sentiendum est, quia in bonis praedestinavit et ipsam eorum bonitatem futuram ex dono gratiae suae et pro eadem bonitate aeternam ipsorum remunerationem, ut ipsius dono fierent boni, ipsius dono essent remunerati.⁶³

Dio non predestina i malvagi ad essere empi, ma li predestina alla dannazione eterna come giusto giudizio per non aver voluto agire diversamente:

In malis uero et impiis non praedestinavit omnipotens deus malitiam et impietatem, id est, ut mali et impii essent et aliud esse non possent. Sed quos praesciuit et praeuidit malos adque impios futuros proprio uitio, ipse eos praedestinavit ad aeternam damnationem iusto iudicio. Non quia aliud esse non potuerunt, sed quia aliud esse noluerunt.⁶⁴

La predestinazione viene dunque presentata come un processo giudiziale finalizzato a non lasciare impunito nessun male:

Non enim ille aliquem praedestinavit, ut malus esset, sed uere omnem malum praedestinavit, ut impunitus non esset.⁶⁵

Onde escludere una lettura fatalista della predestinazione, che addosserebbe a Dio la responsabilità delle azioni umane, Floro sottolinea che il premio escatologico è conseguenza della volontà dell'uomo. Resta tuttavia il fatto che la volontà non è libera, ma risanata, ovvero liberata per grazia nei giusti, mentre rimane non liberata nei reprobati a causa del loro rifiuto:

61. Prudentius Trecensis 1881a: 1006C-1007A.

62. Florus Lugdunensis 2014a: 95-96.

63. Florus Lugdunensis 2014b: 310.

64. *Ibid.*: 311.

65. *Ibid.*: 312.

Aperte namque causa perditionis illorum qui pereunt, in deum refertur, si ipse eos ita ad interitum praedestinavit, ut aliud esse non possent. Quod sentire uel dicere horribilis blasphemia est.⁶⁶

Ipsos quoque malos non ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt [...] Siue autem in illis, qui saluantur, siue in illis, qui pereunt, uoluntas propria remuneratur, uoluntas propria dampnatur. Sed in illis, quia per gratiam domini saluatoris est sanata, ut ex mala et praua fieret bona et recta, est procul dubio dignissime coronata. In istis autem, quia non acquiescit per saluatorem recipere sanitatem, iustissime per eundem iudicem sentiet perpetuam dampnationem.⁶⁷

Nel *De tribus epistulis*, documento che espone la posizione ufficiale della chiesa di Lione sulla predestinazione, ma in realtà dovuto ancora a Floro, ritroviamo l'impianto argomentativo che il diacono aveva impiegato negli altri suoi testi, iniziando con una rassegna delle accuse addossate da Incmaro contro Godescalco e comunicate in una precedente missiva alla Chiesa lionese:

- (1) Quia ante omnia saecula, et antequam quicquam faceret a principio deus, quos uoluit praedestinavit ad regnum, et quos uoluit praedestinavit ad interitum.
- (2) Et qui praedestinati sunt ad interitum, saluari non possunt, et qui praedestinati sunt ad regnum, perire non possunt.
- (3) Et Deus non uult omnes homines saluos fieri, sed eos tantum qui saluantur. Et quod dicit apostolus: "Qui uult omnes homines saluos fieri" [*ITim* 2, 4], illos dici omnes qui tantummodo saluantur.
- (4) Et Christus non uenit ut omnes saluaret, nec passus est pro omnibus nisi solummodo pro his, qui passionis eius saluantur mysterio.
- (5) Et postquam primus homo libero arbitrio cecidit, nemo nostrum ad bene agendum, sed tantummodo ad male agendum libero potest uti arbitrio.⁶⁸

Questo impianto accusatorio sottolinea il contrasto tra la doppia predestinazione e l'universalità della salvezza, nonché la parzialità del sacrificio di Cristo emergente dalle tesi godescalchiane, in base alle quali la volontà di Dio risulta escludere i reprobri dalla salvezza poiché in essi il libero arbitrio non ha possibilità di agire nel bene, ma solo nel male. La risposta lionese mostra una certa indulgenza verso il "miserabile monaco" sassone, sia in relazione all'accusa di essere presuntuoso e di voler fomentare lo scandalo, sia mostrando scetticismo sul fatto che egli abbia predicato tali difficili argomenti a popolazioni pagane, facendo riferimento ai suoi passati viaggi missionari nella regione balcanica.⁶⁹ In realtà la posizione lionese mirava ad avallare una interpretazione della doppia predestinazione sfrangiata dagli aspetti più deterministici della lettura data da

66. *Ibid.*: 312-313.

67. *Ibid.*: 313.

68. Florus Lugdunensis 2014c: 320-321. Questi cinque sunt del pensiero di Godescalco derivano alla lettera dall'epistola di Incmaro ad Amolone di Lione, e furono alla base della critica, articolata in sette punti, dello stesso Amolone a Godescalco; per l'ed. e i riferimenti bibliografici di questi testi cfr. Gothescalco Orbacensis 1945: 15-18.

69. Cfr. Pezé 2017: 55-56.

Godescalco. In risposta ai punti indicati da Incmaro vengono così definite e illustrate “sette regole” attraverso cui il tema della predestinazione deve essere affrontato:⁷⁰

1) “Praescientia et praedestinatio sempiterna atque incommutabilis”.⁷¹ Per Dio nulla di ciò che accade nella creazione comporta da parte sua una nuova disposizione o un nuovo giudizio, dacché tutto è eterno in lui. Questo comporta che in nessun modo l’azione umana può avere influenza sulla delibera divina.

2) “Nihil omnino esse aut fuisse aut futurum esse posse in operibus dei”.⁷² Tutto ciò che è nella dimensione temporale, è anticipato dalla prescienza e predestinazione divine, che sono atemporali. Ciò che è disposto nell’eterna prescienza e predestinazione divina vale anche per le cose che sono nel tempo.

3) “In operibus omnipotentis dei non sunt alia praescita et alia praedestinata”.⁷³ Nelle opere di Dio onnipotente tutto ciò che è preconosciuto è predestinato. Ciò che è preconosciuto, essendo del tutto buono e giusto, è anche predestinato, e ciò che è predestinato è anche preconosciuto, in quanto “praedestinatio sine praescientia esse non potest”.⁷⁴

4) “[Praescientia et praedestinatio] in operibus rationalis creaturae et distincte et coniuncte intelligi possunt”.⁷⁵ Le buone opere possono essere dette anche della creatura ma sono “principaliter et ueraciter” opera del Creatore che agisce, vuole e porta a compimento in essa (“qui operatur in ea et uelle et perficere [Filip 2, 13]”⁷⁶). Quindi le buone opere sono preconosciute e predestinate. Le cattive azioni invece sono soltanto della creatura e non dipendono affatto dalla volontà divina, ovvero sono preconosciute ma non predestinate da Dio.

5) “Omnipotens deus [...] nulli necessitatem imposuerit, ut malus esset et aliud esse non posset”.⁷⁷ La predestinazione non spinge i malvagi ad agire e a perseverare nel male, ma prevedendo la loro azione li costringe a subire la giusta pena (“tamen uere constringit et compellit iudicio suo in malis perseuerantes ad iustum supplicium luendum”⁷⁸).

6) “In diuinis scripturis nequaquam hoc pueriliter quaeratur uel exigatur, ut ibi solummodo intellegatur diuina praescientia uel praedestinatio, ubi haec ipsa nomina praescientiae et praedestinationis expresse et proprie posita inueniuntur”.⁷⁹ In riferimento a Rm 8, 29, si mantiene che laddove la scrittura parli di prescienza e predestinazione queste vadano intese come la stessa cosa. Intatti l’effetto della grazia (“res gratiae”) è lo stesso dell’effetto della predestinazione (“res praedestinationis”): “Et quae euidentior res praedestinationis, quam quod haec ipsa bona opera non solum in praesenti per gratiam

70. Florus Lugdunensis 2014c: 322-333.

71. *Ibid.*: 322.

72. *Ibid.*: 325.

73. *Ibid.*: 326-327.

74. *Ibid.*: 327.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*: 328.

78. *Ibid.*: 329.

79. *Ibid.*: 330.

suam nobis donauit, sed etiam in aeterna praedestinatione sua ‘praeparauit deus, ut in illis ambulemus?’ [Ef 2, 10]”.⁸⁰

7) “De electis dei ullum perire posse credamus neque de reprobis aliquem saluari ullatenus existimemus”.⁸¹ Gli uomini possono convertirsi dal male al bene, ma i reprobri non lo hanno voluto e per questo sono stati predestinati al castigo. Dacché non possono essere salvati, il difetto (*vitium*) è il loro che non vollero. Vi è poi un altro genere di reprobri e sono le miriadi di infanti che non hanno raggiunto l’età e l’intendimento per compiere il bene ma sono morti nella dannazione del peccato originale (“in sola originalis peccati, quae per unum hominem in mundum intrauit, damnatione perierunt”⁸²). La condanna e la morte di chi è rimasto sotto il giogo del peccato originale segue il giusto giudizio di Dio, poiché in essi non la natura creata nel bene, ma la colpa ricevuta nel male (“culpam male admissam”⁸³) e in essi trasferita in origine viene condannata per un giusto castigo (“in eos originaliter transfusam iusta ultione damnauit”⁸⁴).

Basata sul metodo del dossier di passi scritturistici e sentenze patristiche, la posizione lionese in conclusione afferma che la predestinazione “electorum utique ad gloriam, reproborum uero non ad culpam, sed ad poenam”,⁸⁵ sicché “nec aliquem electorum posse perire nec ullum reproborum propter duritiam et inpaenitentiam cordis sui posse saluari”.⁸⁶ Il documento della Chiesa lionese insiste sul fatto che i reprobri hanno una parte volontaria nel meritare il castigo eterno, ma non altrettanto si sottolinea il ruolo della buona volontà dei giusti nel concorso alla salvezza, dacché questa dipende dalla grazia, onde appare che il ruolo della libera volontà dei giusti abbia un peso molto inferiore nel cooperare alla loro salvezza, che non la libera volontà dei reprobri nel determinare il loro tragico esito escatologico:

expectat deus eorum, quos uult saluos fieri, uoluntatem, ut ipsi libero arbitrio suo incipiant uelle saluari et tunc diuina bonitate saluentur, ut initium salutis eorum sit ex ipsis, perfectio autem eiusdem salutis ex deo. Et ubi erit quod idem apostolus dicit: “Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei?” [Rm 11, 35] Aut quomodo in tali sensu Pelagianus error non habet uictoriam, qui salutem hominis non ex dei dono, sed ex libero ipsius hominis arbitrio esse confirmat? Quod si falsum est, sicut omnino falsum esse conuincitur, quid causae est, ut deus “qui omnes homines uult saluos fieri” [1Tim 2, 4], non omnes homines saluet? Voluntatem eorum non expectat, quia uoluntatem uerae salutis suae nemo habere potest nisi per illum.⁸⁷

La “vera libertà dell’arbitrio” è andata perduta con la caduta, e soltanto Cristo può liberare la volontà dell’uomo e metterla nella condizione di fare il bene:

80. *Ibid.*: 331.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*: 332.

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*: 339.

86. *Ibid.*: 340.

87. *Ibid.*: 344-345; cfr. anche *supra*, i testi alle nn. 62-67.

Perdiderat itaque homo per primae praeuaricationis lapsum et in eo omne genus humanum ueram arbitrii libertatem, qua antea liberum erat ad appetendum et habendum uerum et diuinum et aeternum bonum. Nec hanc felicem et ueram bonae uoluntatis libertatem ullo modo ualet recipere, nisi per redemptionem Christi fiat liberum et per gratiam spiritus sancti de seruitute peccati in libertatem iustitiae transferatur.⁸⁸

Tra i passi scritturistici che affermano la volontà salvifica divina, il più problematico per i gemino-predestinazionisti rimane *1Tim 2, 4* (“qui uult omnes homines salvos fieri”), più volte ricorrente e interpretato in senso restrittivo come riferito ai soli eletti: “illos dici ‘omnes’ qui tantum saluantur” [*1Tim 2, 4*].⁸⁹ “Omnes” viene così inteso nel senso di “multi”.⁹⁰ Resta il fatto che è sempre il principio di predestinazione a prevalere su quello della grazia e della libertà, dacché la redenzione è riservata soltanto agli eletti, onde Cristo è detto essere mediatore per i fedeli soltanto:

Et licet apostolus de eodem domino et redemptore nostro dicat: “Vnus enim deus, unus et mediator dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus” [*1Tim 2, 6*], tamen iuxta superius demonstratam fidei regulam recte intelligitur pro illis omnibus se redemptionem dedisse, pro quibus etiam dignatus est mediator dei et hominum esse. Neque enim infidelium mediator est sicut nec aduocatus uel reconciliator, sed fidelium tantum.⁹¹

Dominus se pro multis animam suam daturum et pro multis sanguinem suum effundendum in remissionem peccatorum dixerit et non pro omnibus. Vbi si responderint, quia nec aliud eis respondendum restat, quod ideo dixerit pro multis, quia pro solis illis, qui ad fidem uenturi et fideles futuri erant, et mors illa suscepta et pretiosus sanguis fusus esse intelligendus sit.⁹²

Possiamo in conclusione osservare che i sostenitori della doppia predestinazione non danno spiegazioni su quali basi Dio scelga di predestinare la grazia ad alcuni e ad altri no: “Presciuit ergo sine dubio et bona, quae boni erant facturi, et mala quae mali erant gesturi. Sed in bonis ipse fecit sua gratia, ut boni essent”.⁹³ Di fatto se la grazia è predestinazione al bene per i buoni, per coloro a cui non viene concessa è una predestinazione alla dannazione. Il dispositivo teorico della predestinazione, infatti, è sempre distributivo, ciò che dà agli uni toglie agli altri.

88. *Ibid.*: 363.

89. *Ibid.*: 320, 340.

90. *Ibid.*: 359, 372.

91. *Ibid.*: 352.

92. *Ibid.*: 359.

93. Florus Lugdunensis 2014a: 309; cfr. Matz 2014: 247.

1.1.3 Le implicazioni del paradigma gemino-predestinazionista

La predicazione di Godescalco sulla *gemina praedestinatio* ha portato alla luce una prospettiva teologica largamente condivisa tra i suoi contemporanei, per la quale è sancito il primato assoluto dell'onnipotenza divina: in essa si contempla una predisposizione eterna e immutabile che si pone su un piano sovrastante rispetto alle azioni degli uomini, che hanno luogo nella dimensione temporale, escludendo l'antinomia tra la predestinazione e la libertà dell'arbitrio in favore della prima. Godescalco ha sostenuto la sua tesi consapevole che essa costituisse una soluzione razionalizzante all'antinomia radicale soggiacente alla visione del mondo teologica e cristiana, per la quale tuttavia una coerenza razionale risulta in ultima istanza impossibile. La concezione di un Dio onnipotente, al cui ordine nulla si può sottrarre e nulla può contravvenire, può infatti conciliarsi solo per un'antinomia irricevibile per il pensiero filosofico con la concezione di un Dio che concede alla creatura razionale il potere di determinarsi con libertà rispetto a questo ordine, assumendone egli stesso la condizione con l'Incarnazione e accettandone le conseguenze fino alla Croce – “scandalo e follia” per gli uomini.⁹⁴

Lo spazio aperto dall'aporia della libertà ontologica dell'*homo-imago* viene così richiuso dal gemino-predestinazionismo, dacché l'interpretazione radicale della doppia predestinazione vira verso un universo in cui Dio ha il pieno controllo sugli esiti di tale libertà,⁹⁵ portando agli estremi la soluzione dell'antinomia della grazia divina e del libero arbitrio che era stata lasciata aperta dalla patristica occidentale. Il proscenio su cui Godescalco ha alzato la cortina vede un Dio onnipotente che attraverso la sua predestinazione fuori dal tempo si riprende tutti gli spazi resi incerti dall'estensione della libertà umana nel tempo.

Il Dio della predestinazione è un Dio che punisce, un Dio retributivo, di fronte al quale passa in secondo piano la narrazione neotestamentaria del Dio che vuole “misericordia e non sacrificio” (Mt 9, 13). È un Dio chiuso nella insondabile sfera della rivelazione veterotestamentaria, lontano dal Dio della comunione e dell'amore della rivelazione trinitaria e dell'Incarnazione. Di fronte a questo Dio sussiste un'umanità colpevole, non la creatura fatta a sua immagine che riflette di conseguenza il mistero della libera volontà, cioè del fattore grazie al quale l'uomo, in quanto creato a immagine di Dio, può emanciparsi dall'ordine della causalità e della necessità cosmica.

La punizione del peccato, prevista e predestinata prima ancora che l'azione venga compiuta, addirittura prima ancora che chi la compie venga all'essere, riassume una modalità del rapporto tra Dio e uomo che ricade nella visione sacrificale arcaica, dove le vittime sono condannate “giustamente” a morte in quanto responsabili del disordine causato dal loro peccato, fosse anche quello originale che decreta la condanna degli infanti senza che questi possano volontariamente associarsi alle conseguenze post-lapsarie di questo peccato. Il peccato, costituendo entro questo schema il polo del male, assurge quasi a principio, che richiede l'espiazione attraverso vittime sacrificali, i predestinati all'eterno castigo.

94. Cfr. 1Cor 1, 23.

95. Cfr. Farenga 2017: 95.

La teoria della doppia predestinazione, nella lettura di Godescalco e dei suoi sodali carolingi, si configura così come sacrificio voluto da un “dio” che chiede il sacrificio di vittime per espiare una colpa universale e l’offesa di chi ha voluto contrastare la sua onnipotenza. Il Dio del sacrificio volontario che sale sulla Croce e “dà la vita per amore dei suoi amici” (*Gv* 15, 13) non rientra in questo paradigma, che si configura dunque come anti-neotestamentario.

La predestinazione eterna che decreta il castigo a prescindere dalla storia dell’uomo prescinde dall’Incarnazione, cioè dal Dio che accetta volontariamente di entrare nella storia per portare la salvezza. Entro tale quadro l’uomo è visto come un che di abusivo nell’ordine creato, reo di turbare questo ordine. Il discorso della salvezza prescinde quindi dal rapporto di comunione tra uomo e Dio, in relazione al quale lo stesso Agostino aveva cercato di contestualizzare la sua teologia della grazia e del libero arbitrio; per i gemino-predestinazionisti la salvezza è vincolata a un’idea metafisica di giustizia e di ordine. Godescalco ha così portato allo scoperto una religiosità arcaica latente, basata sull’idea del sacro come finalità sovraimposta all’uomo e non come dono del Dio trinitario finalizzato a stabilire e a ripristinare il suo rapporto con lui, aspetto in cui si dispiega l’essenza del messaggio neotestamentario e il ribaltamento del significato di religione da esso comportato.

1.2 Gli oppositori della *gemina praedestinatio*

1.2.1 Dalla critica a Godescalco alla condanna del predestinazionismo

Dal momento che la teoria della *gemina praedestinatio* pone il momento decisivo e definitivo per la salvezza dell’uomo nella predisposizione divina e atemporale, la Chiesa viene a perdere la sua funzione di spazio della mediazione sacramentale nel tempo della vita umana: se tutto dipende direttamente dalla divina predestinazione, una struttura di mediazione quale è la gerarchia vede di fatto annullato il suo ruolo. Ma la Chiesa, oltre alla sua funzione di mediazione gerarchica e sacramentale, verrebbe anche a perdere il suo statuto di comunità di esercizio delle virtù. Essendo gli esiti già predeterminati, ne consegue l’inutilità delle opere ai fini della salvezza, come sottolinea Rabano Mauro agli albori della *querelle*, nel suo scritto *De praedestinatione*:

Quae enim ratio est ut ullus qui sanum sapit dicat: Non est necesse mihi ut laborem pro requie et salute mea, quia si praedestinatus sum a Deo ad vitam aeternam, velim nolim illuc perveniam: si autem praedestinatus non sum, nihil mihi proficit bene operari ac virtutibus operam dare, quia aeternae beatitudinis praemia non possidebo.⁹⁶

Rabano fu la prima voce a levarsi contro la doppia predestinazione predicata da Godescalco, sottolineando nel trattatello indirizzato al vescovo di Verona Noting l’aspetto cogente delle due predestinazioni, in virtù delle quali la libertà umana ne risulta in ogni caso annullata:

dicentes quod sicuti qui per praescientiam Dei ac praedestinationem vocati sunt ad percipiendam gloriam aeternae vitae, non possunt non salvari, ita et illi qui

96. Hrabanus Maurus 1852: 1532B-C.

ad aeternum interitum vadunt, praedestinatione Dei coguntur, et non possunt evadere interitum.⁹⁷

Se un uomo predestinato alla salvezza non può essere dannato, e un uomo predestinato alla dannazione non può raggiungere la salvezza, Dio sarebbe allora non solo il creatore del bene, ma anche del male e della sofferenza. La correzione proposta da Rabano si fonda sulla distinzione tra prescienza e predestinazione, e sulla predestinazione dei beni: “Mala enim tantum praescit, et non praedestinat: bona vero et praescit et praedestinat”.⁹⁸ Accusando Godescalco di aver travisato tendenziosamente i testi agostiniani, ribadisce poi che in Dio vi è un’unica volontà salvifica, che Egli non è autore dei mali o creatore delle circostanze che possono spingere l’uomo a peccare e che la grazia divina non annulla il libero arbitrio dell’uomo, ma lo guida alla salvezza.⁹⁹

Ricevendo da Rabano il testimone, Incmaro, mosso innanzitutto da sollecitudine pastorale, si rivolge ai fedeli della sua diocesi con l’epistola-trattato *Ad simplices*. Qui egli puntualizza che l’errore di Godescalco consiste: 1) nella confusione tra prescienza e predestinazione,¹⁰⁰ e 2) nel disconoscere l’universalità della Passione.¹⁰¹ Appoggiandosi a diverse autorità patristiche, tra cui Prospero di Aquitania, lo pseudo-agostiniano *Hypomnesticon* (che i lionesi – correttamente – rifiutavano di attribuire all’Ipponate) e l’Agostino del *De praedestinatione sanctorum*, riafferma poi – come già Rabano – che la prescienza è relativa ai beni e ai mali, mentre la predestinazione è solo nel bene: “Quia bona, quae ipse fecit et ut faceremus dedit, et praescivit et predestinavit”.¹⁰² Per quanto riguarda invece i reprob, Dio *non li predestina alla pena, ma la pena è predestinata loro* a causa delle cattive azioni che questi commettono nel corso della vita:

non est homo predestinatus, sed praescitus ad poenam; poena autem et praescita est et predestinata illis, qui malis operibus vacant et in eis perseverantes vitam finiunt, sicut et beatus Augustinus in libro de predestinatione dicit: “[...] poenam autem eis esse predestinam, secundum quod praesciti sunt”.¹⁰³

Poenam autem eis est predestinata pro malis illorum operibus, in quibus praesciti sunt tantum, non praedestinati perseveraturi.¹⁰⁴

97. *Ibid.*: 1531B.

98. *Ibid.*: 1532D.

99. Cfr. *Ibid.*: 1555B-1557C.

100. Hincmarus Remensis 1939: 14: “confundens praescientiam et praedestinationem dei, docens praedestinos ad poenam quam nullus praedestinos quicquid libet uel quantum libet boni agat potest euadere, et nullus praedestinos ad gloriam quicquid agat mali potest decidere, qui, si sciret et uoluisset inter praescientiam et praedestinationem secundum sacras scripturas et catholicorum patrum doctrinas discernere non debuisset errare”.

101. *Ibid.*: “Docet etiam quod passio Christi non pro totius mundi salute fuerit celebrata et per baptismi gratiam peccatum originale non praedestinis non sit ablatum quia nec de massa peccati et perditionis sint segregati, docetque duos populos: unum praedestinatum ad poenam alterum ad gloriam, et ideo quicquid dominus per se et per prophetas et per apostolos loquitur ut per fidem rectam et opera bona gratia dei et libero arbitrio quis saluari possit, ad praedestinatum populum pertineat et nihil non praedestinis conueniat”.

102. *Ibid.*: 17.

103. *Ibid.*: 18; per il riferimento agostiniano cfr. Ps.-Augustinus 1845: 1661.

104. *Ibid.*: 19.

Per Incmaro quindi la predestinazione non è *alla pena*, bensì *della pena*. Ora, sebbene l'arcivescovo di Reims non approfondisca esplicitamente le implicazioni speculative sottese a questa differenza, dietro ad essa ravvisiamo un'implicazione ontologica essenziale al fine della comprensione della distanza tra i due approcci alla predestinazione qui in conflitto, ovvero la questione dell'individualità dei predestinati. Nel caso della predestinazione al bene dei soli eletti, la prescienza dei singoli individui che saranno meritevoli per aver compiuto il bene comporta la predestinazione alla vita eterna di questi presi nella loro individualità; questo equivale a dire che la predestinazione parte dalla prescienza di ciascuno degli eletti nella sua identità personale. I reprobì invece non sono predestinati in quanto individui (benché individualmente siano oggetto di prescienza divina), ma è la pena che è generalmente preparata per chiunque avrà agito e perseverato nel male. Al contrario, la *gemina praedestinatio* presuppone che tanto gli eletti quanto i reprobì siano preconosciuti e predestinati nella loro individualità, gli uni alla salvezza gli altri alla dannazione.

È dunque la posizione dell'individualità personale come oggetto della predestinazione a configurarsi come l'elemento dirimente tra la *gemina praedestinatio* e la semplice predestinazione al bene. Potremmo dire che i sostenitori della *gemina praedestinatio* concepiscono la predestinazione *specialiter*, cioè relativa in ogni caso agli individui, sia nel caso dei giusti sia nel caso dei reprobì, mentre la predestinazione sostenuta da Incmaro e sodali è una predestinazione *specialiter* per i giusti, *generaliter* per i reprobì, cioè non la predestinazione degli individui particolari *alla* pena, bensì la predestinazione *della* pena a chi sarà trovato nel peccato. Questa differenza lascia apparentemente aperto uno spazio per un ruolo effettivo della volontà dei singoli individui, quando la *gemina praedestinatio* lo esclude nettamente, essendo gli individui già predestinati dall'eternità.

Resta tuttavia un problema, in quanto, così come visto nel caso della *gemina praedestinatio*, allorché la scelta divina veniva ricondotta alla grazia lasciando tuttavia senza risposta il quesito perché Dio concedesse agli uni la grazia di agire nel bene e agli altri no, anche nel caso della semplice predestinazione dei giusti, è sempre l'argomento della grazia a illustrare la ragione della predestinazione senza trovare giustificazioni da parte dei suoi sostenitori. Richiamandosi ad Agostino e a san Paolo (con una citazione peraltro fuori contesto), Incmaro definisce la predestinazione nel bene come "preparazione della grazia", ma la ragione della sua concessione agli eletti e non ai reprobì non viene chiarita, lasciando così irrisolto il determinismo sotteso a questa asimmetria apparente:

Praescientia est praecognoscentia, quod ante scitur quod eveniat vel quam fiat quod scitur; praedestinatio autem est, sicut sanctus Augustinus dicit, praedestinatio vel gratiae preparatio, id est, sicut apostolus dicit: "Electos praedestinavit Deus ad gloriam"¹⁰⁵ et praeparavit illos, id est praedestinavit, in fide, in bonis operibus, ut per illa ad gratiam remunerationis pervenirent.¹⁰⁶

105. Cfr. *1Cor* 2, 7. Di fatto Paolo afferma tutt'altro: "sed loquimur Dei sapientiam in mysterio quae abscondita est quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram".

106. Hincmarus Rhemensis 1939: 19.

Nel corso dell'annoso dibattito Incmaro dovette rendersi gradualmente conto che la *gemina praedestinatio* non era soltanto una dottrina erronea sostenuta da un monaco isolato, bensì una prospettiva teologica diffusa e radicata. Il suo terzo e ultimo trattato *De praedestinatione*,¹⁰⁷ indirizzato a Carlo il Calvo, si sviluppa entro questa amara presa di coscienza, maturata soprattutto dopo la presa di posizione dell'episcopato di Lione, partendo così da un diverso soggetto di ingaggio, non più il solo Godescalco, bensì l'insieme dei sostenitori della doppia predestinazione, a cui egli dà il nome di *praedestinatiani*. Il primo capitolo del trattato è di conseguenza dedicato alla ricostruzione della storia del predestinazionismo, i cui esordi egli fa risalire al tempo degli imperatori Teodosio e Valentiniano e di papa Celestino I. Il predestinazionismo carolingio, ricostruito nelle sue fasi storiche nel secondo capitolo, costituisce così il ripresentarsi di un'antica eresia di cui Godescalco è il riesumatore: "novorum Praedestinatianorum primicerius".¹⁰⁸

Questo trattato, che è l'ultimo con il quale Incmaro interviene nella disputa, ha un indubbio interesse storico, sia per il capitolo introduttivo, sia per la sezione intermedia in cui propone una lunga rassegna e una ridiscussione esegetica dei passi scritturistici e patristici invocati dai *praedestinatiani* in supporto delle loro tesi. Sebbene non comporti novità speculative di rilievo sulle singole questioni rispetto alle posizioni precedentemente espresse, esso mostra tuttavia un deciso riposizionamento dottrinale rispetto al tema della predestinazione.

Le conclusioni teologiche sono affidate a un epilogo in sei capitoli.

1) *Caput I*. A modo di introduzione Incmaro ribadisce l'universalità della volontà salvifica divina, introducendo tuttavia il distinguo per cui Cristo ha patito per tutti, benché non tutti saranno redenti dalla Passione. Questa precisazione serve per disinnescare la posizione "predestinaziana", per cui coloro che sono esclusi dalla redenzione lo sono in quanto predestinati:

sapientibus non sint onerosa, et per ea lector facile possit cognoscere quae sit veritas de praescientia et praedestinatione Dei, de gratia et libero arbitrio, de eo quod Deus secundum Apostolum vult omnes nomines salvos fieri, licet non omnes salventur, et de eo quod Christus pro omnibus passus sit, licet non omnes passionis ejus salventur mysterio.¹⁰⁹

2) *Caput II*. "Quid sit inter gratiam et praedestinationem, et inter praescientiam et praedestinationem". Investigando le differenze tra grazia e predestinazione, nonché tra prescienza e predestinazione, si rileva la connessione causale tra predestinazione e grazia, tale da suggerire un'analogia rispetto al rapporto tra causa ed effetto oppure tra potenza e atto: "Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio".¹¹⁰ Tra prescienza e predestinazione si asserisce invece il sussistere di un'asimmetria, per cui "praedestina-

107. Hincmarus Rhemensis 1852a.

108. *Ibid.*: 85D.

109. *Ibid.*: 418C.

110. *Ibid.*: 421A.

tio est, quae sine praescientia non potest esse, potest autem esse sine praedestinatione praescientia”.¹¹¹

Invocando l’unità ecclesiale e riferendosi alla Chiesa cattolica come luogo della verità, Incmaro si rivolge ai membri dell’episcopato favorevoli alla doppia predestinazione, con una precisazione correttiva, insistendo sull’asimmetria della predestinazione, per cui gli eletti sono predestinati per grazia alla vita eterna, sicché a quelli la vita eterna è predestinata, mentre i reprobri non sono predestinati alla punizione, bensì la punizione è predestinata loro.

Qui vero in sinu catholicae matris Ecclesiae positus, ita Dei praedestinationem voluerit dicere geminam, ut in effectu operum Dei, qui fecit quae futura sunt, hoc recto sensu intelligat: scilicet ut ad electos donum gratiae pertinere, et secundum superiorem sensum, ad reprobos retributionem iustitiae fateatur: ut dono gratiae electi sint praedestinati ad vitam, et illis vita sit praedestinata aeterna: reprobri autem non a Deo praedestinentur ad poenam, sed ex retributione iustitiae illis poena praedestinetur aeterna.¹¹²

3) *Caput III*. “Quia sit sanctorum praedestinatio, et quod a Deo electi ad vitam praedestinati sint, et vita illis sit praedestinata aeterna. Reprobi autem non a Deo praedestinati, sed praesciti atque relictos ad poenam sint, poena autem ex retributione iustitiae illis sit praedestinata aeterna”. Onde precisare la natura della prescienza e il rapporto tra prescienza e predestinazione, Incmaro ricorre a un argomento ontologico, riportando un lungo passo dal pseudo-agostiniano *Hypomnesticon* in cui si afferma che la prescienza non è accidentale a Dio, bensì è essenzialmente Dio. Ciò che Dio predestina è ciò che ha conosciuto in prescienza essere in futuro. Questo non riguarda però i mali, che Dio conosce ma non predestina:

Et ideo Deus, cui praescientia non accidens est, sed essentia fuit semper et est, quidquid antequam sit sic praescit, praedestinat, et propterea praedestinat, quia quale futurum sit praescit. Ideo et Apostolus, “Nam quos praescivit”, inquit “et praedestinavit” [*Rm* 8, 29]. Sed non omne quod praescit praedestinat. Mala enim tantum praescit: bona vero et praescit et praedestinat. Quod ergo bonum est, praescientia praedestinat, id est priusquam sit in re praedestinatum.¹¹³

Incmaro non è nuovo al ricorso ad argomenti ontologici, dacché già nell’*Ad simplices* aveva fatto ricorso a un argomento ontologico relativo alla natura del male,¹¹⁴ tuttavia nel presente caso, affermando sulle scorte della presunta *auctoritas* agostiniana che Dio preconosce i mali ma non li predestina, potrebbe forse voler ribattere a una delle tesi

111. *Ibid.*: 421B.

112. *Ibid.*: 424A.

113. *Ibid.*: 426B-C. Il passo è una citazione da Ps.-Agostino, *Hypomnesticon*, VI.

114. Incmaro aveva affermato che il male non può essere attribuito a Dio in quanto insussistente, ma è introdotto dal diavolo quale “corruzione del bene” (*morbus boni*); Hincmarus Rhemensis 1939: 20: “Deus malum non fecit, quoniam malum nec est nec subsistit, quia nec substantiam habet nec substantia est nec ex Deo est, sed a diabolo inventus est morbus boni in bona creatura Dei”.

più problematiche del *De praedestinatione* erigeniano per cui Dio non conosce i mali, essendo questi privi di sostanza e dunque insussistenti.¹¹⁵

Come abbiamo già visto, la struttura speculativa fondamentale, sottesa alla concezione incmariana della predestinazione, è quella che riconosce i giusti predestinati al bene *specialiter*, e la pena ai malvagi *generaliter*; tale struttura dialettica emerge qui in riferimento alla *massa perditionis* (o *damnabilis*), che è stata condannata *generaliter* alla dannazione, comprendendo tutto il genere umano a causa del peccato dei progenitori. Tuttavia, questa massa non è predestinata alla dannazione, bensì soltanto preconosciuta. All'interno di questa *massa*, i singoli eletti sono predestinati *specialiter* ad essere tratti per *gratia* dalla *massa damnationis*:

Generaliter enim massa perditionis totius humani generis, peccante Adam ab ordine primae conditionis dejecta est in perditionem damnationis; a qua aeterna damnatione, ab exordio saeculi, peccato, ut diximus, primi hominis damnificata, a Deo autem ante omnia saecula praescita non praedestinata, a Deo praedestinati ante omnia saecula ad vitam aeternam eripiuntur per saecula viritim omnes, qui in electorum, id est gratia de massa perditionis lectorum, grege numerantur per Christum Dominum nostrum praedestinatorum caput et lumen.¹¹⁶

A questo punto, onde ribadire che non gli individui sono oggetto della predestinazione, bensì la pena è predestinata generalmente e non individualmente ai peccatori non redenti dalla grazia, Incmaro deve disinnescare l'esegesi della predestinazione al castigo che la Storia sacra suggerirebbe nel caso di due precisi individui, Saul e Giuda. L'arcivescovo di Reims oppone a questa lettura un dossier di sentenze patristiche che gli permettono di concludere che le due figure bibliche furono condannate per la propria iniquità ("sua ergo iniquitate") e non perché predestinati. Le ragioni del castigo non vanno dunque cercate in una predestinazione degli individui, bensì nella volontà individuale:

Et haec electio, id est gratia de massa perditionis lectio (ab eo qui legitis flores lego), non illa est qua Saul et Judas in Scripturis leguntur electi.¹¹⁷

Quibus Scripturae atque doctorum verbis Praedestinatorum destruitur falsitas, qui pro eo quod Saul et Judas leguntur electi a Deo, praedestinos et electos ad interitum reprobos conantur astruere. Cum sicut in sanctis Scripturis invenimus, si Saul lacrymas suas lacrymis Samuelis pro se effusus conjungeret, non in perpetuum abjiceretur a Domino. Et si Judas poenitentiam apud Jesum pium iudicem egisset, quam apud Judaeos impios egerat, non in aeternum periret. Sua ergo iniquitate Judas periit, non Dei electione, sicut Praedestinatiani susurrant, male interpretantes verba beati Augustini, sicut et veteres eorum patres fecerunt.¹¹⁸

4) *Caput IV*. "Qualiter catholica Ecclesia de gratia et libero arbitrio teneat". Facendo ricorso alle fonti patristiche del dibattito antipelagiano, Incmaro descrive le modalità attraverso cui i giusti agiscono nel bene, ponendo in risalto il ruolo della grazia nel liberare in essi il libero arbitrio:

115. Cfr. *infra*, §b1.

116. Hincmarus Rhemensis 1852a: 429C-D.

117. *Ibid.*: 429C-D.

118. *Ibid.*: 430B-C.

Omnium igitur bonorum affectuum atque operum, et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium sed liberatur.¹¹⁹

Dal momento che la grazia divina libera il libero arbitrio, l'agire nel bene negli eletti si configura nel concorso tra la grazia, che libera dalle tentazioni terrene, e il libero arbitrio che sceglie il bene.

Quod videlicet liberum arbitrium in bono operatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur. Bonum quippe quod agimus, et Dei est, et nostrum. Dei per praevientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem.¹²⁰

Dobbiamo notare che in tutto questo capitolo, in cui si riassume il discorso sul rapporto tra grazia e libero arbitrio, Incmaro non parla più di predestinazione. Questo fatto ci pone il quesito se l'arcivescovo si sia reso progressivamente conto che la concezione della predestinazione della grazia ai giusti, che verrebbero così liberati nel loro arbitrio di scegliere il bene, lascerebbe senza risposta il quesito per cui la grazia non avrebbe messo in condizione i reprobis a loro volta di scegliere liberamente, e quindi tutto ricadrebbe ancora nel predestinazionismo? Ci sembra dunque plausibilmente, in base all'evoluzione del testo, che Incmaro arrivò a maturare la consapevolezza che l'ostinata ricerca di una soluzione al problema della predestinazione in relazione alle dinamiche della grazia e del libero arbitrio non poteva che condurre ad aporie irrisolvibili e a posizioni incompatibili con la soteriologia neotestamentaria.

5) *Caput V*. “Quod Deus omnes homines vult salvos fieri, licet non omnes salvantur: quod autem quidam salvantur, salvantis sit donum, et quod quidam pereunt, sit pereuntium meritum”. Che la prospettiva dell'arcivescovo di Reims sia giunta a una svolta parrebbe comprovato dal fatto che egli metta tra parentesi le due questioni fin qui affrontate, ovvero 1) il rapporto tra prescienza e predestinazione, e 2) il rapporto tra grazia e libero arbitrio, per focalizzarsi esclusivamente sulla questione che ha ispirato sin dall'inizio gli oppositori della *gemina praedestinatio*, ossia l'universalità della salvezza. Passando in rassegna le fonti scritturistiche e patristiche in cui viene affermato che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, Incmaro lascia intendere che la volontà di Dio circa la salvezza va intesa in senso concessivo, nel senso che Dio dispone la salvezza lasciando all'uomo la libertà di accettarla (portando a esempio la parabola evangelica del banchetto di nozze, cfr. *Mt* 22, 1-14; *Lc* 14, 16-24), delineando così un'economia soteriologica per cui spetta alla volontà dell'uomo di accettare la salvezza che Dio prepara “per ogni uomo, senza alcuna eccezione”:

qui vero invitatus ad hanc coenam Dominicam, id est aeternae salutis refectio-nem, in qua ille vitulus saginatus ad omnium hominum, sine ulla exceptione [...]

119. *Ibid.*: 439A-B.

120. *Ibid.*: 441B.

ut et illi, qui invitati ad hoc idemque prandium nolebant venire [...] sicut non Dei, sed sua quisque voluntate non venit, et sua non Dei voluntate recedit, ita non Dei voluntate, sed suo contemptu quilibet, et sua infidelitate, vel originali vel actuali perseveranti iniquitate perit.¹²¹

Come conseguenza logica segue l'esplicito rifiuto dell'interpretazione dei "predestinariani" che concepiscono la salvezza in senso deterministico: "Et quia strident Praedestinatiani: Deus quaecunque voluit fecit. Si omnes vellet fieri salvos, omnes utique salvarentur".¹²²

A conferma di quanto ipotizzato circa la necessità sentita dall'arcivescovo di Reims di rinegoziare la centralità della predestinazione all'interno del quadro dell'economia della salvezza, non ci stupisce di non trovare qui alcun tentativo di conciliare la concezione della salvezza in quanto voluta da Dio per tutti gli uomini con la predestinazione dei giusti e la necessità dell'intervento della grazia a liberare l'arbitro impedito dal peccato; questa delucidazione non arriva perché Incmaro appare deciso ad accantonare tali quesiti per rivedere il quadro soteriologico esclusivamente su basi cristologiche.

Significativamente il tema della predestinazione non compare più in tutto il resto del capitolo e neanche nel resto dell'epilogo farà più comparsa se non marginalmente, e non come aporia centrale da disinnescare. La grazia – di conseguenza – non è più presentata come frutto della predestinazione, bensì come misericordia di Dio: siccome Cristo è venuto al mondo per salvare tutti gli uomini avvinti nel peccato, coloro che vengono puniti lo sono in conseguenza della loro scelta:

Igitur, sicuti sancti doctores ex Scripturis ostendunt, juste puniuntur qui salvari Dei gratia poterant, si libero arbitrio eadem gratiam sequerentur; quoniam, sicut mirabilis Paulus dicit ad Hebraeos scribens, "Gratia Dei pro omnibus gustavit mortem" [*Ebr* 2, 9], quin Dominus noster Jesus, qui, ut scriptum est, "Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam" [*Tit* 3, 5], quae et gratia est, venit gratis quaerere et salvare quod perierat. Fidelis enim est sermo, quoniam Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.¹²³

Il dato rilevante di questo sviluppo del pensiero teologico di Incmaro è che la grazia è concepita come data universalmente all'uomo con la venuta di Cristo, che ha patito per tutti: essa è data a tutti, non è una concessione predestinata a qualcuno, ma è acquisita dai singoli in virtù del loro libero arbitrio. Nessun cenno viene più fatto alla predestinazione della pena.

Attraverso questa rifocalizzazione del discorso sul ruolo imprescindibile di Cristo, Incmaro supera la difficoltà di spiegare perché Dio predestini la grazia ai soli eletti. Questa soluzione, che accorda un ruolo decisivo al libero arbitrio al fine degli esiti escatologici, comporta una contraddizione rispetto a quanto affermato in precedenza circa il rapporto tra grazia e libero arbitrio, per cui era stabilito che il libero arbitrio sceglie il bene perché è liberato dalla grazia predestinata agli eletti. La soluzione che

121. *Ibid.*: 447A-B.

122. *Ibid.*: 449B.

123. Hincmarus Rhemensis 1852a: 449D-450A.

vede invece la grazia come misericordia e ruota intorno alla missione storica di Cristo nel mondo e non sulla predestinazione eterna, ammette che l'arbitrio conservi anche dopo il peccato originale un certo grado di libertà, cosa che si pone in discontinuità rispetto all'impianto agostiniano seguito rigorosamente da tutti gli autori impegnati nelle dispute antipelagiane tra la tarda latinità e l'alto medioevo in Occidente.¹²⁴ Come vedremo questa è invece proprio la soluzione proposta dall'Eriugena: che si possa forse riconoscere qui un tacito, parziale assenso all'argomentazione eriugeniana da parte del suo insoddisfatto committente?

A ribadire il peso attribuito al libero arbitrio nello sviluppo della sua argomentazione, Incmaro chiude il capitolo sottolineando l'ingiustificabilità di chi rifiuta la salvezza, in quanto lo fa liberamente e volontariamente, da cui la durezza del giudizio universale:

Quapropter inexcusabiles quique erunt, quia salvari refugiunt libero arbitrio, iustitiae scilicet libero, peccati servo: pro quo libero arbitrio in secundo adventu terribilis et excelsus veniens iudicabit Dominus mundum [...] Nam quia propositam omnibus salutem, videlicet salutare Dei nostri paratum ante faciem omnium populorum, quidam libero arbitrio respuerunt, unde merito damnabuntur, quidam vero libero arbitrio receperunt, unde et gratia salvabuntur.¹²⁵

Questo passo rivela un aspetto fondamentale, a conferma di quanto osservato circa l'evoluzione nel pensiero del remense del rapporto tra la grazia e il libero arbitrio: risulta qui infatti che Incmaro veda la grazia come il tramite di salvezza per coloro che accettano liberamente la salvezza concessa da Dio a tutti gli uomini: "libero arbitrio receperunt, unde et gratia salvabuntur". Dunque non più la grazia come condizione di liberazione del libero arbitrio, né quindi la necessità di una predestinazione della grazia, bensì la grazia a chi ha scelto liberamente di accettare la salvezza.

Il quadro soteriologico appare dunque con chiarezza in relazione agli eletti, ma quando Incmaro torna a riflettere sui diversi esiti della divisione escatologica finale, si palesa ancora la difficoltà di stabilire una simmetria nella responsabilità tra coloro che sono "salvati per dono [del salvatore] e quelli che periscono per [loro] colpa", tra la liberazione dalla "condanna generale" del peccato originale che è data "a molti" e – dunque – non a tutti, e il "dono ineffabile" della grazia:

Omnes perivimus, omnes venit quaerere et salvare. Quod autem quidam salvantur, de salvantis est dono: quod quidam pereunt, de pereuntium merito, non de Salvatoris est voto, qui venit quaerere et salvare quod perierat. De qua generali perditione si nullus liberaretur, irreprehensibile esset Dei iudicium: quia vero multi liberantur, ineffabilis est gratiae ejus donum, qui omnes salvos fieri volens.¹²⁶

6) *Caput VI*. "Quod Christus pro omnibus hominibus passus sit, licet non omnes passionis ejus mysterio ad salutem redimantur aeternam". L'ultimo capitolo dell'epilogo conferma la direzione anti-predestinazionista presa da Incmaro, dal momento che la questione della salvezza è definitivamente risolta in chiave cristocentrica senza cercare

124. Cfr. Hwang, Matz and Casiday 2014: *passim*.

125. Hincmarus Rhemensis 1852a: 450C.

126. *Ibid.*: 453B-C.

di risolvere le aporie sussistenti tra la predestinazione, la grazia e il libero arbitrio. Il primo quesito ritorna sulla principale asimmetria soteriologica, per la quale all'universalità della passione non è conseguente l'universalità della redenzione.

Unde constat quia pro omnibus passus est Christus, sed credentibus dat salutem. Tandem qualiter quave discretionem orthodoxi ex Scripturis intellexerunt et docuere doctores quoniam passus est Christus pro omnibus, licet non omnes ad aeternam salutem passionis ejus mysterio redimantur.¹²⁷

In risposta ai “nuovi predestinazionisti”, per i quali il fatto che la redenzione non sia universale costituisce la prova che i non salvati sono stati predestinati *a primordio* alla dannazione, onde Cristo non avrebbe patito “né per l'Anticristo né per [i reprob]”, Incmaro riassume quanto già esposto per confutare il loro errore:

Et quoniam Praedestinatiani noviter reexorti nimium profitentur errorem, si passus credatur et dicatur Christus pro omnibus, devocantes in medium ad suam confirmandam sententiam, impios ante passionem Dominicam, etiam et ab ipsius mundi exordio, pro suis sceleribus inferni poenis aeternaliter condemnatos, et post triumphum crucis vivificae, Antichristum ac caeteros perditionis filios, pro quibus non debeat credi passus, quaedam de superioribus repetentes, brevius demonstrare censuimus.¹²⁸

La ragione essenziale della mancata corrispondenza tra l'universalità della passione e la non-universalità della redenzione è ricondotta da Incmaro alla responsabilità umana. Attraverso una serie di riferimenti scritturistici e patristici l'arcivescovo mostra come la possibilità di sfuggire al peccato sia nelle corde della natura umana pur nella condizione post-lapsaria, benché la salvezza dipenda nondimeno dall'intervento divino: vengono così addotti gli esempi di Abele, il quale “sub lege naturae a peccatis abstinuit”,¹²⁹ di Adamo ed Eva, che “peccatum per poenitentiam deleverunt”, e di innumerevoli altri esempi di virtù tratti dai due Testamenti, dai patriarchi a Davide fino agli apostoli.

A riaffermare il ruolo salvifico della Chiesa, l'arcivescovo di Reims asserisce l'efficacia dell'azione sacramentale in ogni tempo,¹³⁰ anticipata dalla Legge, che è stata data a lenimento della ferita del peccato originale,¹³¹ profilando così un quadro dove la grazia non è mai mancata all'umanità *lapsa*. Con il battesimo tutti i peccati sono purificati, tuttavia la salvezza viene solo dalla perseveranza per grazia nella fede e nelle buone opere, formula di compromesso tra la grazia e il libero arbitrio, mentre chi non si salva è perché non permane nella verità:

127. *Ibid.*: 466D.

128. *Ibid.*: 454D.

129. *Ibid.*: 457A.

130. *Ibid.*: 458A: “Haec quoque sancta Ecclesia habuit semper in fide salutis una, pro temporum varietate sacramenta disparia”.

131. *Ibid.*: 458B: “Post datam autem circumcisionem, idem salutiferae curationis auxilium, eadem circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit”.

baptizati non omnes salvati sunt, quia non omnes illud spiritaliter intellexerunt, crediderunt, ac servaverunt, [...] Ita et qui baptizantur Christi baptismo quidam salvantur, gratia in fide recta et operibus bonis perseverantes, quidam autem pereunt, quia licet verum sit in eis baptisma, quo omnia prorsus peccata delentur, tamen in veritate non permanent, et ideo pereunt.¹³²

Per quanto riguarda la condanna dei reprob, Incmaro la riconduce alla loro perseveranza nell'ingiustizia:

Unde quia homo erit reprob, et caput reproborum omnium, qui ab initio mundi usque in adventum Domini, sed et eorum qui post adventum Domini infidelitate et perseveranti iniquitate ad ejus pertinebunt consortium.¹³³

I reprob non sono redenti perché hanno disdegnato la redenzione, pur essendo tutti associati alla resurrezione in effetto della passione di Cristo. Viene quindi chiaramente asserito che la predestinazione della pena è una conseguenza della prescienza delle loro azioni inique. La prescienza è sempre relativa all'individualità, mentre la predestinazione non lo è:

Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Si omnes, etiam Antichristus. [...]. Et quibus sua morte resurrectionem carnis impendit, pro eis procul dubio passus fuit: non quia passionis ejus mysterio sint ad salutem aeternam redempti, qui et pro contempta redemptione poena debita eis praedestinata juxta quod praesciti sunt punientur, sed secundum modum quem diximus Christum etiam pro impiis passum fuisse cum catholicis profitemur. Et pro quibus pati voluit, ad mortem nequaquam praedestinavit. Quoniam vero ut Deus nescire nihil potuit, eos perituros non ignoravit; qui non ideo perierunt, quoniam a Deo praesciti sunt perituri, sed quia tales erant futuri, a Deo praesciti sunt perituri. Errant igitur qui etiam Antichristum cum membris suis a Deo praedestinatum ad interitum dicunt: quoniam nihil Deus praedestinavit nisi quae ipso erant auctore facienda, vel quae malis meritis justo erant judicio retribuenda. Praescivit autem tantummodo Deus, non etiam praedestinavit.¹³⁴

La responsabilità individuale come causa ultima dell'esito escatologico viene così ricondotta a una triplice casistica:

1) la mancata osservanza della volontà di Dio:

Et cunctis qui salvi fiunt, causa salutis est, nemini autem causa perditionis est, qui omnes vult salvos fieri, et neminem vult perire. Qui enim spreverunt voluntatem Domini invitentem, voluntatem Domini sentient vindicantem.¹³⁵

2) La mancanza di fede:

Sicut enim post adventum in carne ejusdem Dei et hominum mediatoris, non salvati sunt, neque salvantur, nec etiam salvabuntur, qui in eum et eum, sicut

132. *Ibid.*: 458C.

133. *Ibid.*: 464A.

134. *Ibid.*: 464B-D.

135. *Ibid.*: 465B.

catholica tenet ac docet Ecclesia, non credunt Jesum, id est salvatorem mundi, vel si verbis confitentur, factis autem negant, quia non credunt fide quae per dilectionem operatur.¹³⁶

3) La volontà di essere redenti:

A quo pretio extranei sunt, qui aut delectati captivitate redimi noluerunt, aut post redemptionem ad eandem sunt servitutem perseveranter reversi.¹³⁷

1.2.2 La defunzionalizzazione soteriologica della *praedestinatio*

La posizione a cui perviene Incmaro presenta un assetto teorico in cui non trova spazio né l'aspetto cogente della grazia, come *conditio sine qua non* dell'esercizio della libertà dell'arbitrio, né il determinismo sovrastorico della predestinazione. L'epilogo della disputa mostra come l'arcivescovo di Reims, al pari degli altri oppositori della *gemina praedestinatio*, abbia rinunciato a comporre in un'argomentazione unitaria i nodi che ne definiscono la problematica, ossia 1) la predestinazione della grazia agli eletti, 2) la libertà dell'arbitrio che giustifica la comminazione della pena ai reprob, 3) l'universalità della salvezza, accogliendo piuttosto le istanze antropologiche di una teologia della libera volontà che non una teologia della salvezza fondata sulla necessità della grazia, come sostenuto dalla tradizione agostiniana più rigorosa.

La difficoltà di comporre questi aspetti non è dovuta semplicemente alla complessa stratigrafia del problema, o alla necessità di ossequiare la genealogia anti-pelagiana dell'agostinismo della grazia. Ci sembra infatti che Incmaro abbia intuito il sussistere del conflitto irrisolvibile tra una speculazione teologica focalizzata in astratto sull'onnipotenza divina e la teologia della salvezza che nasce dal portato esperienziale delle Scritture e trova la sua continuità e applicazione nell'azione pastorale e sacramentale della Chiesa. Appare dunque che nel corso dell'annoso prolungarsi della *querelle* e dei diversi passaggi che l'hanno alimentata, l'arcivescovo di Reims abbia optato per una soluzione del problema teorico basata sul bilanciamento tra l'universalità della salvezza, dono gratuito della passione di Cristo, e la responsabilità personale nell'ottenere la redenzione quale risultato della perseveranza nella fede e della volontà di essere redenti.

Di fatto Incmaro approda a una posizione anti-predestinazionista, considerato anche che nel suo ultimo trattato ha insistito a più riprese nell'indicare i *praedestinati* come destinatari della sua polemica. Incmaro e i critici della *gemina praedestinatio* hanno colto gli aspetti eterodossi derivanti da questa concezione, intravedendovi da una parte la negazione dell'universalità della salvezza e dall'altra l'annullamento dell'effettività delle scelte individuali, essendo i reprob predestinati *specialiter* alla pena e non potendo evidentemente sfuggire ad essa, essendo questa stabilità dall'eternità, ma, oltre a tutto questo, appare che l'arcivescovo di Reims abbia gradualmente maturato la consapevolezza che la semplice nozione di predestinazione, pur nella sua concezione asimmetrica quale predestinazione della grazia, comporti in ogni caso una simmetria

136. *Ibid.*: 467C.

137. *Ibid.*: 474B.

latente e necessitante, in quanto la predestinazione ha in ogni caso un'implicazione finalistica, e non può essere pensata *generaliter* senza comportare allo stesso tempo un'applicazione *specialiter*. Se infatti *generaliter* è la condanna protologica della *massa damnabilis*, conseguente al peccato originale, la predestinazione nella sua realizzazione escatologica riguarda *specialiter* ogni individuo, che sia intesa come predestinazione *alla* pena quale è concepita dai geminopredestinazionisti, oppure che sia intesa come predestinazione della grazia *agli* eletti come anche ammesso dai loro oppositori. Anche per questi ultimi, infatti, giustificare la predestinazione della grazia senza attribuire a Dio un arbitrio ingiusto non è cosa agevole e di fatto un chiarimento in questa direzione è rimasto avvolto in un eloquente silenzio per tutta la durata della disputa, fino almeno alla svolta anti-predestinazionista di Incmaro, tolto l'intervento di Giovanni Scoto che si è mosso su altre direttive.

Anche guardando oltre al problema della predestinazione *della* pena in generale al peccatore e non dei singoli peccatori *alla* pena, la concezione della predestinazione alla grazia ricade pur sempre nelle aporie della predestinazione che si applica *specialiter*, per cui alcuni l'avrebbero ricevuta, mentre ad altri sarebbe stata negata, senza possibilità di formulare una giustificazione argomentativa di questa disparità, oppure di richiamarsi all'insondabile giudizio di Dio senza attribuire a questi un'ingiustizia, cosa che condurrebbe al manicheismo. L'unica soluzione plausibile è dunque quella di escludere la predestinazione dall'ambito morale dei rapporti escatologici tra Dio e l'umanità, ovvero di escludere una *praedestinatio specialis*, relativa cioè ai singoli individui, separando la teologia della predestinazione dai temi escatologici del castigo o dell'elezione della grazia, conferendole per contro una funzione esclusivamente ontologica come limite al male che gli uomini possono compiere. Incmaro approda così a una concezione della predestinazione che non solo è antitetica a quella geminopredestinazionista, sostenitrice di un determinismo necessitante dell'onnipotenza divina, ma rientra in un paradigma teologico per cui l'economia della salvezza può essere compresa solo nel dominio della Storia, arrivando così a una piena giustificazione delle ragioni per cui in essa si è avuta l'Incarnazione.

L'ultimo Incmaro non può dunque essere concepito come un predestinazionista – benché, aporeticamente come abbiamo visto, ammetta la predestinazione della grazia. L'esito della sua elaborazione giunge infatti ad accordare un ruolo escatologico alla predestinazione esclusivamente nella definizione dei limiti ontologici della creatura, oltre ai quali essa va incontro alla pena, ammettendo per contro il ruolo del libero arbitrio nell'accettare per ciascuno la salvezza. Al contrario, i gemino-predestinazionisti, per i quali la predestinazione comporta una determinazione necessitante rispetto alle scelte dell'uomo, le quali, di principio vengono riconosciute come libere ma non hanno la facoltà di cambiare i loro stessi esiti, l'ammissione del libero arbitrio non fa che spostare il problema del determinismo nella insondabile ragione per cui Dio libera per grazia alcuni ed altri no. Si tratta ora di considerare la posizione dell'Eriugena, che si configura come un terzo paradigma tra quelli emersi nel corso della disputa, come lascerebbe intendere il rigetto ricevuto sia da parte dei gemino-predestinazionisti sia dai loro oppugnatori.

1.3 La predestinazione secondo Giovanni Scoto

Chiamato a intervenire in un momento di stallo teorico della disputa, Giovanni Scoto propone una reinterpretazione radicale del problema nel *De praedestinatione liber*, composto tra la fine dell'850 e gli inizi dell'851. L'Irlandese organizza la trattazione muovendo la sua indagine secondo tre direttive – teologico-ontologica, antropologica e cosmologica – dai cui risultati, ricombinati e accresciuti in base a quanto emerso in ciascun ambito, giunge a inquadrare il tema predestinazionista secondo prospettive diverse che lo conducono a conclusioni del tutto inedite rispetto all'assetto teologico vigente. Dal punto di vista metodologico l'intervento dell'Eriugena comportò del resto una considerevole originalità rispetto all'impostazione seguita dagli altri autori coinvolti nella disputa, i quali si basavano sostanzialmente sulla citazione letterale di passi scritturistici e di sentenze patristiche. Tale metodologia fino a quel momento ad altro non era approdata che alla contrapposizione di corposi dossier di citazioni di *auctoritates*, senza che questo arrivasse a spostare l'ago della bilancia, lasciando le parti in causa immobili sulle proprie posizioni. L'Eriugena abbandona il metodo delle catene di citazioni di *auctoritates*, per sostenere le sue tesi attraverso argomentazioni dialettiche e reinterpretazioni delle fonti basate sull'applicazione sistematica delle arti del *trivium*.¹³⁸ Il maestro irlandese arriva così a presentare i dati scritturistici e patristici, soprattutto quelli emergenti dai testi agostiniani, attraverso un'esegesi che ne sforza l'interpretazione letterale in direzione di una complessiva rivisitazione delle problematiche ad essi sottese e delle aporie irrisolvibili in base a una mera aderenza al senso letterale.

La novità metodologica introdotta dall'Eriugena risultò dirompente nel contesto della disputa in quanto le sue conclusioni asserivano implicitamente che il fondamento autoritativo delle argomentazioni elaborate dalle parti in gioco – vuoi dai sostenitori di Godescalco e della doppia predestinazione vuoi dai suoi avversari, cioè gli stessi committenti dell'Irlandese¹³⁹ – sarebbe stato travisato senza alcuna eccezione. Questo spiega in parte il motivo dell'unanime rigetto del *De praedestinatione* eriugeniano. Infatti, oltre al metodo, tutto l'impianto argomentativo eriugeniano comportò una rottura rispetto ai parametri con cui il tema della predestinazione era stato discusso da entrambe le fazioni in contrasto. Potremmo dire, in termini kuhniani, che l'Eriugena operò un cambiamento di paradigma, discostandosi da un contesto di scienza normale, ovvero di teologia della ripetizione delle *auctoritates* patristiche.

Attraverso l'indagine rigorosa e la rielaborazione dei tasselli costitutivi del problema predestinazionista Giovanni Scoto produsse una serie di tesi specifiche da cui ha preso progressivamente forma la sua soluzione teologica. Queste tesi tracciano nel loro complesso un quadro in cui i *tenet* tradizionali, fatti oggetto di riprese e rivisitazioni secondo la prospettiva delle tre summenzionate direttive, arrivano a presentarsi sotto una

138. Per una disamina analitica dell'impianto epistemologico del trattato eriugeniano, cfr. d'Onofrio 1986: 275-320.

139. È significativo che nessun passo del trattato eriugeniano sia accostabile ai testi prodotti da Rabano o da Incmaro nell'ambito della controversia, sebbene condivida con i due arcivescovi l'approccio eresiologico; cfr. Potestà 1989: 398.

nuova luce passando soprattutto attraverso un “salto esegetico” – una sorta di *transitus theoriae ante litteram*¹⁴⁰ – innescato dalla reinterpretazione delle fonti e delle formulazioni *receptae* attraverso l'applicazione delle regole e delle conoscenze delle arti liberali.

Cercheremo qui di presentare la soluzione erigeniana in modo schematico suddividendo l'argomentazione in base alle tre direttive lungo cui si snoda il trattato.¹⁴¹ Come abbiamo detto le tre direttive sono quella teologico-ontologica, quella antropologica e quella cosmologica; esse sono relative ai tre poli coinvolti nel discorso sulla provvidenza: Dio, del quale la predestinazione e la prescienza sono operazione; l'uomo, destinatario della predestinazione e della grazia, nonché soggetto libero e volontario; l'ordine cosmico, che in Eriugena costituisce la chiave di volta per comprendere le modalità della pena dei reprobati in relazione alla disposizione della provvidenza.

L'ambito teologico-ontologico è quello che assomma la discussione degli argomenti riguardanti la natura della predestinazione e la sua relazione con l'essenza divina, l'ontologia del male e del castigo, che nella sua interpretazione meontologica costituirà la pietra miliare della comprensione erigeniana della predestinazione. È soprattutto dagli ambiti antropologico e cosmologico che emerge tutta l'originalità del pensiero erigeniano rispetto alle altre interpretazioni della predestinazione e del castigo, proprio per il fatto che ciò che gli altri autori attribuivano all'ambito atemporale e protologico delle decisioni divine, l'Irlandese lo illustra nell'ambito di un'escatologia che si compie nel cosmo rinnovato. In relazione al polo dell'antropologia, leggiamo i dati protologici essenziali risalenti alla rivelazione: la creazione a immagine e somiglianza, la caduta dei progenitori, ma soprattutto l'unico tentativo da parte di uno degli altri autori coinvolti nella *querelle* di delineare una teoria della volontà e del libero arbitrio. Emerge da qui una teologia della libertà, portato della *creatio ad imaginem*, su cui Eriugena fonderà la sua interpretazione sinergica del rapporto tra grazia e libero arbitrio.

Il progresso dell'argomentazione vede l'avvicinarsi della trattazione dei temi afferenti a ciascuno dei tre ambiti, arrivando a una prima serie di conclusioni preliminari, sviluppate nei primi otto capitoli del trattato: queste sono relative alla natura della predestinazione, alla grazia, alla volontà e al libero arbitrio, e ricalcano in modo aporetico le formulazioni patristiche tradizionali. In questa parte del trattato il destinatario della polemica è dichiaratamente Godescalco, e i risultati a cui approda l'Irlandese possono dirsi in linea con la teologia della predestinazione nel bene sostenuta da Incmaro e dagli altri critici della *gemina praedestinatio*.

A metà del trattato, nei capitoli nono e decimo, l'argomentazione giunge però a un giro di boa, compiendo un salto esegetico per cui l'autore reputa necessario riconsiderare quanto finora convenuto, negando gli assunti positivi a cui era giunto in precedenza, come evidente già a partire dal titolo del nono capitolo: “non proprie sed temporalium rerum similitudine predicantur de deo praescientia et praedestinatio”.¹⁴² Questa svolta è innanzitutto metodologica in quanto introduce la figura retorica dell'antifrasi – per

140. Sul *transitus theoriae* nell'Eriugena cfr. Beierwaltes 1986.

141. Per una ricostruzione analitica del percorso argomentativo e dottrinale del *De praedestinatione* cfr. Mainoldi 2003; Bisogno 2008: 343-366; Mainoldi 2020.

142. Eriugena 2003: IX, 1, 390A, 88.

la quale il significato di una frase consiste nella negazione del suo significato letterale – come strumento chiave della reinterpretazione delle fonti e delle formule teologiche tradizionali finalizzata a condurre un'esegesi i cui risultati ne contraddicono la lettera, all'insegna della ricerca della verità teologica: "ratio postulat ipsius uerba quasi sibimet repugnantia ponamus".¹⁴³

Questo *transitus* metodologico consente all'Eriugena di rinegoziare l'intera questione, operando un netto cambio di prospettiva anche in relazione ai contenuti teologici. Successivamente a questi due capitoli nodali del trattato, l'argomentazione ritorna infatti sui temi già affrontati nella prima parte in relazione agli ambiti teologico-ontologici e antropologici, riformulando però i termini della questione alla luce del salto esegetico introdotto, operando così una reimpostazione della problematica che guida il pensatore irlandese a una soluzione attraverso un cambiamento di paradigma rispetto a quello predestinazionista che egli aveva seguito fino a quel momento senza metterlo in discussione. Questo sviluppo emerge in tutta la sua ampiezza nell'affresco cosmologico che chiude il trattato. La seconda parte del trattato evidenzia proprio una messa in crisi del paradigma predestinazionista e l'approdo a un nuovo paradigma, definito da un'economia della reciprocità e della sinergia, dove l'ordine escatologico della salvezza universale prevale sul determinismo teologico di una predestinazione riparatrice, pur preservandosi la divisione tra i giusti e i reprobì e l'eternità delle pene.

Lo schema generale del trattato è dunque il seguente:

- a1) Argomenti teologico-ontologici (capp. II-VIII)
- a2) Antropologia e teologia della libertà (capp. IV-V, VIII)
- 0) Puntualizzazione metodologica e salto esegetico (capp. IX-X, XVIII)
- b1) Reinterpretazione degli argomenti teologico-ontologici (capp. XI-XVIII)
- b2) Antropologia ed escatologia (cap. XVI)
- c) Cosmologia ed escatologia (capp. XVII-XIX)

(a1) *Argomenti teologico-ontologici*

(1.1) La nozione teologica di predestinazione viene inquadrata dall'Eriugena secondo parametri ontologici, definendone la natura e la relazione con la sostanza divina. Il maestro palatino opta per questa impostazione onde disinnescare il determinismo gemino-predestinazionista di Godescalco: partendo dall'asserzione che in Dio non c'è alcuna necessità e affermando l'unità tra la sostanza e l'operazione divina, in virtù della quale in Dio c'è coincidenza tra essere e volere, l'Irlandese deduce che nella predestinazione divina non c'è necessità (cap. II, §1). L'assunto ontologico fondamentale è che *la predestinazione di Dio è Dio stesso*, in quanto sapienza, scienza e predestinazione sono predicate di Dio secondo la sostanza (II, 2).

1.1.1) Il primo corollario di questa unità ontologica è che la predestinazione è semplice indivisibile e inseparabile, in quanto tale è la divina sostanza (II, 3). Dal momento che l'essenza divina può essere definita come 'predestinazione', non possono

143. *Ibid.*: XI, 4, 399C, 112. Questa frase è riferita alla rilettura di sant'Agostino.

esistere due predestinazioni divine, come non è possibile asserire l'esistenza di due sapienze divine, di due sostanze divine e di due volontà divine. La volontà di Dio non è dunque sottoposta ad alcuna necessità; per Godescalco invece le due predestinazioni sono necessarie, ma questo comporterebbe – in ragione dell'argomento dell'unità ontologica – che in Dio vi sarebbe una necessità, mentre la volontà di Dio è necessità solo per le creature (II, 6).

(1.1.2) Secondo corollario dell'unità ontologica tra predestinazione e Dio è l'unicità e l'unità della predestinazione: tutto ciò che è predicato di Dio è uno, quindi la predestinazione è una (III, 1); la predestinazione è inoltre semplice, come è semplice, cioè priva di parti, l'essenza divina; di conseguenza la predestinazione non può essere bipartita (III, 5). Due predestinazioni non possono appartenere alla divina natura, perché vi introdurrebbero una contraddizione. Dal momento che nella natura di Dio non esiste una causa che costringa a qualcosa, si deduce che non vi può essere alcuna predestinazione che costringa per necessità a qualcosa (III, 2-3).

1.2) Il secondo argomento relativo all'ontologia della predestinazione è il suo rapporto con la prescienza, per cui l'Eriugena afferma che “non ogni prescienza è predestinazione, sebbene esse siano identiche per sostanza”. Nell'ambito della gnoseologia divina l'Irlandese distingue tra una conoscenza divina delle cose che da lui sono state predisposte e una conoscenza delle cose create nella dimensione temporale: la sapienza contempla unitariamente ciò che riguarda l'essenza divina, mentre la scienza contempla le realtà create. Anticipando il salto esegetico che verrà sviluppato più oltre, l'Eriugena afferma che la ‘scienza’ è riferita “in senso non del tutto proprio [*quasi proprie*]”¹⁴⁴ tanto alla prescienza dei beni fatti da Dio quanto ai mali compiuti dalle creature (II, 4). Ammettendo che Dio possa conoscere i mali, tema che – anticipa – verrà ridiscusso più avanti, la prescienza è relativa a ciò che viene compiuto dalle creature, mentre la predestinazione è ciò che Dio compie nelle sue opere:

Ipsa igitur, ut dictum est, omnium bonorum dei malorumque peruersae creaturae diuina et quodammodo generalis praenotio praescientia meruit uocari. Ac per hoc deus dicitur praescire bonos et malos, si tamen mala praesciri possunt, qui modus locutionis in sequentibus ostendetur. Eadem autem scientia, ad discretionem scilicet significationum, praedestinatio expresse nominatur, dum in diuinis tantum operibus conspicitur. Operatio quippe diuina non solum in condendis omnibus creaturis dinoscitur, sed etiam in his quos deus per suae gratiae propositum ad uitam praeparauit aeternam.¹⁴⁵

(1.3) Un altro argomento fondamentale dell'impianto teologico-ontologico del trattato è quello che potremmo definire meontologico, per cui l'Eriugena asserisce che “il peccato e i suoi effetti non sono”, ovvero sono ontologicamente nulla, e siccome Dio è la causa delle cose che sono, ma non è la causa delle cose che non sono, né Dio né la Sua predestinazione possono essere la causa del peccato e dei suoi effetti, cioè della morte e dell'infelicità (III, 3). In base all'argomento dell'unità della predestinazione

144. *Ibid.*: II, 2, 363A, 20.

145. *Ibid.*: II, 5, 363A-B, 20.

l'Eriugena formula un primo inquadramento dell'unica e semplice predestinazione, per la quale Dio ha eletto coloro che vivranno in eterno per dono della Sua grazia, e coloro che abbandonerà (*reliquit*) al castigo per il proprio peccato (III, 7). In questa definizione compare per la prima volta il tema dell'abbandono divino, in cui si declinerà la ricomprensione eriugeniana del castigo divino. Questo argomento verrà ripreso e sviluppato in seguito arrivando alla conclusione che Dio non è causa dei peccati né in virtù della sua prescienza, né in virtù della sua predestinazione, e analogamente si dirà che Dio non è causa del castigo del peccato e della morte (V, 3). Accennando alla questione esegetica, l'Eriugena inizia a porre in critica le espressioni tradizionali circa la predestinazione, asserendo che locuzioni come "predestinati alla morte, alla rovina o al castigo" sono improprie: "quamuis sancti auctores modo quodam abusivae locutionis soleant dicere praedestinos ad mortem uel interitum uel poenam; de quo postea, prout dominus aperuerit, dicemus".¹⁴⁶

(a2) *Antropologia e teologia della libertà*

(2.1) L'Eriugena esplora il problema del rapporto tra grazia e libero arbitrio muovendo dalla necessità di confutare il determinismo di Godescalco che introduce la necessità nella predestinazione e dunque in Dio. Egli vede la posizione del Sassone a metà strada tra due eresie, il pelagianesimo e "una di segno contrario", nella quale si possono riconoscere i predestinazionisti, cioè i fautori rigorosi dell'agostinismo della grazia: "Una igitur, ut dictum est, donum gratiae contemnit, altera donum libertatis arbitrii".¹⁴⁷

Il maestro palatino affronta il rapporto tra grazia e libero arbitrio in modo del tutto aporetico, escludendo la comprensione di questo rapporto in base alla nozione di necessità. In risposta ai pelagiani l'Eriugena invoca la grazia che è intervenuta a "salvare il mondo"; contro i predestinazionisti invece afferma che se si ammette un giusto giudizio universale si dovrà anche ammettere l'esistenza del libero arbitrio (IV, 3). Il libero arbitrio e il dono della grazia non sono compatibili con una necessità della predestinazione, concludendo così che "libertà dell'arbitrio e grazia possono coesistere, ma non si può avere una necessità della predestinazione" (IV, 4). Alla confutazione di questa deriva ereticale, ricondotta alla "terza via" rappresentata dal gemino-predestinazionismo di Godescalco, l'Eriugena oppone l'affermazione per cui "in nessuno la volontà viene costretta dalla predestinazione divina", la quale trova ostacolo unicamente nel proprio peccato e in quello originale (*ibid.*).

(2.2) Una volta esclusa la necessità ontologica della predestinazione eterna, l'Eriugena deve escludere che la necessità sia stata introdotta nell'ambito della storia e dell'agire umano dalla caduta dei progenitori. A questa prospettiva, finalizzata a disinnescare l'interpretazione necessitarista dell'agostinismo della grazia, Giovanni Scoto oppone l'argomento della *creatio ad imaginem*, assunto come fondamento ontologico della libertà umana: la creatura razionale è stata creata libera e volontaria poiché è stata creata *a immagine e somiglianza* del Creatore (IV, 5). Il peccato originale ha comportato per

146. *Ibid.*: V, 3, 376D, 54.

147. *Ibid.*: IV, 1, 370B, 38.

l'uomo la perdita delle condizioni della vita felice, ma questo non toccò in alcun modo la sua sostanza, che è definita dall'essere, dalla volontà e dal conoscere. Dacché la volontà è stata creata libera per natura, l'uomo non la perdette neanche dopo il peccato. (IV, 6). Ciò che venne meno all'uomo a causa del peccato primordiale furono *la forza e il potere* del libero arbitrio, che egli può recuperare solo per grazia (*ibid.*). Prima del peccato "la natura umana aveva volere e potere", l'uno secondo la sostanza, l'altro per grazia; "dopo conservò il volere ma non il potere" (IV, 7).

Questa argomentazione preserva il ruolo della grazia e allo stesso tempo quello della libertà umana, definendo un'antropologia incentrata ontologicamente sulla libertà; la grazia non si configura così come ciò che assicura alla natura umana la libertà, dacché questa le è propria per natura, bensì viene inquadrata come tramite di salvezza. Questo comporta che la natura umana, in virtù della sua creazione, abbia una posizione nel cosmo garantita nella sua autonomia, escludendo così che la grazia abbia un ruolo ontologicamente necessitante verso di essa. In questo modo la grazia è concepita esclusivamente in funzione soteriologica, sicché la ragione ultima della salvezza non risiede più nella predestinazione bensì nell'incontro tra la libera volontà di Dio di salvare l'uomo e la libera volontà dell'uomo di essere salvato.

L'Eriugena delinea così una antropo-teologia della libertà, fondando la sua interpretazione della predestinazione e della salvezza sulla sinergia tra Dio e l'uomo. Al libero arbitrio viene attribuito l'inizio del cammino di adempimento della giustizia divina, alla grazia quello di perfezionarlo; "liberum uoluntatis arbitrium et gratiae auxilium, destruere, quibus duobus profecto plenitudo iustitiae hominis et inchoatur et perficitur" (IV, 1, 370C). La prescienza e la predestinazione non determinano coercitivamente nessuna azione, ma al contrario consentono qualsiasi azione la volontà intraprenda (V, 1). Dio infatti non costringe a vivere piamente, dacché libera per grazia la volontà dagli effetti del peccato che la ostacolano nella possibilità di fare il bene (V, 4). Se nessuna causa costringe l'uomo a vivere bene o male, risulta che "Dio non è la causa necessaria del bene, bensì la causa volontaria. La causa di tutti i mali è dunque il moto perverso del libero arbitrio, quindi non una causa necessaria, bensì una causa volontaria" (V, 5). L'arbitrio infatti è completamente libero (V, 9).

L'Eriugena completa la sua antropologia della volontà rispondendo all'obiezione per cui Dio avrebbe potuto dare all'uomo un libero arbitrio incapace di volgersi al peccato, cosa che non lo avrebbe reso davvero libero; infatti i comandamenti non sarebbero mai stati dati se l'uomo non avesse avuto la libertà di rispettarli o di disattenderli (V, 8). Il peccato e la pena del peccato hanno origine dalla volontà che usa male del libero arbitrio, sicché la causa di ogni cattiva azione sta nella volontà propria dell'uomo (VI, 1). Pur avendo la possibilità di compiere il male, il libero arbitrio non è un male, bensì un bene, tuttavia un bene intermedio, per il fatto che può essere utilizzato bene o male (VII, 1).

Richiamandosi all'antropologia agostiniana per cui la trinità dell'uomo interiore consiste in essenza, volontà e scienza (VIII, 1), Giovanni Scoto deduce che la sostanza della natura umana è per creazione "volontà razionale": la volontà ha avuto in dono di essere libera sin dalla sua creazione (VIII, 3). Applicando alla *voluntas* l'argomento della

creatio ad imaginem, l'Eriugena afferma che il motivo per cui essa è libera per natura è dovuto al fatto che la volontà divina l'ha creata simile a sé.

Ora, se la volontà umana ha avuto di essere libera per natura (VIII, 4), il libero arbitrio è invece un dono del creatore (VIII, 1), in quanto esso è il movimento della libera volontà (VIII, 6). La volontà primordiale dell'uomo fu creata libera, ma se non fosse caduta avrebbe raggiunto una libertà maggiore, cioè la libertà dal poter peccare (VIII, 5). La promessa della futura libertà dal desiderio del peccato assicura inoltre che la volontà non sia serva per natura, altrimenti questa natura dovrebbe essere annientata, mentre Dio non distrugge alcuna natura, bensì aggiunge per perfezionarla (VIII, 4).

L'antropologia della volontà e la giustificazione creazionale della libertà umana portano l'Irlandese a definire una soteriologia sinergica: il naturale moto anagogico della sostanza umana è prodotto da Dio e dal libero arbitrio (VIII, 7), sicché tutte le rette azioni sono il prodotto di una sinergia (*cooperatio*) tra libero arbitrio umano e grazia divina:

confectum est causas omnium recte factorum quibus ad coronam iuste beatitudinis peruenitur in libero humanae uoluntatis arbitrio, praeparante ipsum ipsique cooperante gratuito diuinae gratiae multiplicique dono, constitutas esse; malefactorum uero, quibus in contumeliam iustae miseriae ruitur, in peruerso motu liberi arbitrii, suadente diabolo, principalem radicem esse fixam.¹⁴⁸

(0) *Puntualizzazione metodologica e salto esegetico*

Veniamo dunque alla svolta esegetica del trattato. Nei primi otto capitoli l'Eriugena ha confezionato una teologia della predestinazione fondata sulla libertà ontologica della natura umana e sulla sinergia come modalità della salvezza, che già di per sé arriva ad escludere il necessitarismo gemino-predestinazionista, nonché il predestinazionismo dell'agostinismo della grazia. Il maestro palatino si trova però di fronte alla necessità di rinegoziare l'interpretazione delle fonti scritturistiche e patristiche inerenti all'economia di salvezza in modo da escludere l'insieme delle interpretazioni che erano emerse nel corso della disputa e che ricadevano – chi più chi meno – in un provvidenzialismo deterministico. L'Eriugena aveva intuito che l'approccio al tema predestinazionista da parte di chi intendeva contrastare il necessitarismo gemino-predestinazionista non era sufficiente per restare aderenti alla soteriologia neotestamentaria e all'antropologia della libertà, preservando tanto il dono della grazia quanto il dato della creazione ad immagine della volontà libera. La correzione necessaria, tuttavia, non era agevole da ottenere se non si fosse fatto ricorso a uno strumento esegetico in grado di allineare le fonti a una visione dell'economia creazionale e dunque dell'escatologia scevra dall'ombra del determinismo teocentrico.

La rilettura della teologia della predestinazione che sarebbe conseguita a questo salto esegetico viene annunciata nel titolo del capitolo nono, per cui la prescienza e la predestinazione vengono predicate di Dio non in senso proprio, bensì per analogia con le realtà temporali: “de eo quod non proprie sed temporalium rerum similitudine pre-

148. *Ibid.*: VIII, 9 389B-C, 86.

dicantur de deo praescientia et praedestinatio”.¹⁴⁹ Questa dichiarazione si basa su una concezione apofatica del linguaggio, che ne ammette l’inadeguatezza a descrivere le realtà divine: nulla è detto di Dio in senso proprio. Le parole servono infatti all’uomo decaduto per avere una nozione del Creatore, ma non sono sufficienti ad esprimerne la natura. La predicazione di qualsiasi realtà in riferimento a Dio avviene *in senso quasi proprio* nel caso dei “nomi divini” quali “essentia, ueritas, uirtus, sapientia, scientia, destinatio”,¹⁵⁰ mentre in tutti gli altri casi la predicazione è *in senso improprio*, ovvero per traslato in base ai tre generi dell’analogia, dell’antifrasi e della differenza (IX, 2). Così la locuzione “prescienza divina” è un’espressione per antifrasi, poiché nulla è futuro per Dio (IX, 5), e, analogamente, parlare di “predestinazione divina” è improprio poiché l’operare divino non è nel tempo (IX, 6). Infatti prescienza e predestinazione sono riferite a Dio per analogia con le realtà temporali. Esse rientrano nell’antifrasi, ma anche nell’analogia, poiché tra eternità e tempo esiste un rapporto analogico (IX, 7).

L’antifrasi si configura dunque nel discorso dell’Eriugena come il principale strumento esegetico per giungere alla corretta comprensione del significato dei termini ‘prescienza’ e ‘predestinazione’. Il decimo capitolo è interamente dedicato all’applicazione dell’antifrasi ai termini che definiscono la predestinazione in relazione all’agire divino, nonché alla natura di ciò che è oggetto della predestinazione, come già indica il titolo dello stesso capitolo: “de eo quod e contrario intelligendum sit, quando dicitur deus praescire aut praedestinare peccata uel mortem uel poenas hominum uel angelorum”.¹⁵¹ La strategia di rinegoziazione e di appropriazione delle fonti autoritative esplicitata nei capitoli centrali, ritornerà nelle pagine conclusive del trattato con una vena polemica, sostenendo che una lettura incapace di una vera esegesi del testo (cosa possibile solo attraverso le arti liberali) non può che essere controproducente: “Quod error eorum qui aliter quam patres sancti sentiunt de praedestinatione ex liberalium disciplinarum ignorantia inoleuit”.¹⁵² A questo l’Eriugena aggiunge che l’incapacità di interpretare correttamente le parole di Agostino, deriva dall’ignoranza delle arti liberali e del greco (XVIII, 1), portando ad esempio il testo greco delle epistole paoline dove prescienza e predestinazione sono designate con i medesimi termini (XVIII, 2).¹⁵³ Attraverso il riferimento al greco, l’Eriugena solleva un velo sulla genealogia a cui egli guarda con consapevolezza “filiale”, cosa su cui ritorneremo in seguito, quando parleremo delle genealogie sottese alla disputa.

149. *Ibid.*: IX, 1, 390A, 88.

150. *Ibid.*: IX, 2, 390C, 90.

151. *Ibid.*: X, 1, 393C, 98.

152. *Ibid.*: XVIII, 1, 430C, 188.

153. Giovanni Scoto porta ad esempio *Rm* 1, 4; *Ef* 1, 5 (secondo la *Vetus Latina*) ed *Ef* 1, 11. Non considera invece *Rm* 8, 29, dove sono utilizzati due verbi differenti (ὅτι οὕτως προέγνω, καὶ προώρισεν), che tuttavia potrebbero essere interpretati come implicanti la medesima azione.

(b1) *Reinterpretazione degli argomenti teologico-ontologici*

L'esegesi antifrastica permette di argomentare che la 'prescienza' e la 'predestinazione' non sono antitetiche rispetto alla libertà concessa da Dio all'uomo (X, 1); in secondo luogo guida alla comprensione del male nella sua consistenza meontologica in quanto *privatio boni*. Il 'male' in senso proprio ha due specie: il peccato e la pena del peccato, mentre per antifrasi si dice che il fuoco eterno è un 'male' (X, 2). Per antifrasi assoluta viene detto che Dio "predestina" il male, giacché il male, in quanto *corruzione del bene*, non può essere predestinato, essendo nulla (X, 3). Il peccato è corruzione della vita felice, e come le sue conseguenze (la miseria e la morte) non ha altra causa che il nulla: il peccato e i suoi effetti vengono "conosciuti non conoscendoli" (*nesciendo sciuntur*) (X, 4).

L'Eriugena giunge così a una reinterpretazione dei termini predicativi della dottrina della predestinazione: per analogia con la temporalità si dice che Dio ha predestinato i giusti alla felicità, per antifrasi si dice che Dio ha predestinato i malvagi alla miseria (XI, 1). Se contro la *gemina praedestinatio* di Godescalco il maestro palatino richiama che la Sacra scrittura parla esclusivamente della predestinazione dei santi e in nessun caso di una predestinazione dei reprobì (XI, 3), è soprattutto alla reinterpretazione non predestinazionista di Agostino che l'Irlandese deve volgere i suoi sforzi: egli sottolinea infatti che l'Ipponate, in quanto maestro nell'uso delle tecniche della retorica, utilizza espressioni metaforiche per parlare di predestinati alla felicità e predestinati al castigo (XI, 4-5), sicché le parole di Agostino non possono che trarre in errore chi ignora le tecniche del discorso (XI, 6).

Da qui l'Eriugena può procedere a una ridefinizione della teologia della predestinazione: innanzitutto, partendo dall'analisi della definizione di prescienza e predestinazione che è basata sulla differenza, conclude che "la predestinazione è la prescienza da parte di Dio delle sole cose che farà" (XI, 7). In base alla dottrina agostiniana retta-mente interpretata si evince che la punizione del peccato compete alla giustizia divina, non alla predestinazione, che è *preparazione della grazia* (XII, 1-2). La prescienza di Dio inerente ai santi è la predestinazione dei santi, mentre i reprobì sono detti eletti o predestinati per antifrasi. (XII, 5). Questi risultati sono corroborati da passi agostiniani in cui i reprobì sono chiamati per antifrasi eletti, come mostra il particolare l'analisi proposta dall'Ipponate nel *De correptione et gratia* dei brani evangelici relativi all'elezione degli apostoli e alla caduta di Giuda Iscariota (XII, 6). Per l'Eriugena, tuttavia, non soltanto i Padri, istruiti nelle arti liberali, utilizzarono espressioni elaborate in base alle regole del *trivium*, ma lo fece anche lo stesso Gesù, utilizzando espressioni antifrastiche come quando chiamò "amico" il discepolo traditore (XIII, 1) oppure dicendo che il popolo giudaico era predestinato al castigo (XIII, 2). Si giunge così alla conclusione per cui *i reprobì non sono predestinati*, ma non sono stati separati dalla massa dannabile a causa del loro peccato e di quello originale (XIII, 4).

L'Irlandese dedica grande spazio alla reinterpretazione dell'escatologia di Agostino sotto la specie della giustizia, mostrando innanzitutto che la concezione della predestinazione dell'Ipponate è ristretta ai soli giusti (XIV, 1): i peccatori non rientrano nel numero dei predestinati, poiché la predestinazione va riferita alla preparazione dei doni agli eletti, mentre la condanna riguarda la giustizia (XIV, 3). Le creature razionali

si dividono in quelle che rientrano del numero dei predestinati e in quelle che non vi rientrano: i giusti sono predestinati, i malvagi no; agli uni spetta la vita eterna, agli altri il castigo eterno (*ibid.*). Dio non ha predestinato i malvagi al castigo, ma ha preparato dei castighi per i malvagi, una volta che essi saranno condannati secondo giustizia. Questa definizione sembrerebbe in linea con la posizione mono-predestinazionista sposata da Rabano e Incmaro, ma la similitudine è solo apparente in quanto Eriugena esclude che la punizione dei peccatori abbia come causa la predestinazione, derivando invece – come emergerà pienamente nelle conclusioni finali del trattato – dall’incontro tra coloro che hanno scelto di allontanarsi dai beni divini e i limiti ontologici che Dio ha stabilito al fine di preservare l’ordine del creato. Secondo Agostino il castigo è preparato per giustizia a chi non vuole convertirsi alla fede e a chi agisce secondo il male (*ibid.*). Il rapporto tra predestinazione e giustizia divine può così essere compreso attraverso il paragone con le leggi umane, che non costringono nessuno a commettere dei reati, pur stabilendo in anticipo delle pene per coloro che ne commettono (XIV, 5).¹⁵⁴

La lunga rielaborazione esegetica dei termini della questione e la riappropriazione della principale *auctoritas* del dibattito, sant’Agostino, permettono all’Eriugena di portare l’argomentazione alle conclusioni che lui ha in mente e ha meticolosamente preparato fino a questo punto illustrandone tutte le premesse. Il maestro irlandese tira le somme del suo discorso unendo l’argomento meontologico con l’esegesi antifrastica, ribadendo come prescienza e predestinazione si distinguano solo in base al linguaggio, ma dal punto di vista ontologico siano la stessa cosa. Avendo concluso in base all’argomento meontologico che il peccato e i suoi castighi ontologicamente non sono niente, l’Eriugena deduce che essi non possono essere né preconosciuti né predestinati; tutti i passi in cui si parla di prescienza e predestinazione vanno dunque letti alla luce del genere dell’antifrasi. (XV, 1). È per antifrasi che si parla di predestinazione delle punizioni o di prescienza del peccato da parte di Dio, quando in realtà il peccato e le sue pene non sono altro che nulla (XV, 3).

Quando le *auctoritates* parlano di predestinazione al castigo degli empì intendono per ipallage la predisposizione della pena per il peccato, senonché il parlare di predestinazione divina va comunque inteso per antifrasi (XV, 6). Infatti, in ragione della meontologia del peccato e dei suoi effetti, la morte, la miseria e la pena (essendo ontologicamente nulla), non provengono da Dio e di conseguenza non possono essere da lui predestinati (XV, 8). Il peccato e le pene sono concetti privativi, come le tenebre e il silenzio lo sono della luce e del suono: sono “conosciuti non conoscendo” (XV, 9).

In relazione all’ontologia divina, messe da parte le figure del linguaggio, prescienza e predestinazione sono la stessa cosa poiché nella semplicità della natura divina tutte le cose sono uno. Nelle operazioni divine prescienza e predestinazione sono altresì concomitanti. La Scrittura parla piuttosto di prescienza che di predestinazione, ed esse vengono distinte solo per utilità di espressione, sicché nel linguaggio umano l’una funge da genere, l’altra da specie (XV, 4). L’identità ontologica di prescienza e predestinazione è conseguente all’unitarietà dell’azione divina: per Dio prevedere, predestinare o predefi-

154. Sulla nozione di legge nel trattato eriugeniano cfr. Cristiani 1976.

nire sono la medesima azione, predestinate sono solo le cose che sono, non predestinate le cose che non sono (XVIII, 4).

(b2) *Antropologia ed escatologia*

Il percorso argomentativo dell'Eriugena si compie con il delineare un quadro escatologico entro il quale la beatitudine e le pene risultano essere l'effetto delle dinamiche causali proprie dell'antropologia e della cosmologia. L'Irlandese giunge ad escludere non solo che Dio abbia predestinato qualcuno alla pena o la pena a qualcuno, ma esclude che Dio punisca i peccatori, i quali sono puniti dal loro stesso peccato: "nulla natura naturam punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum nisi peccata eorum".¹⁵⁵ La punizione del peccatore nel fuoco eterno non sarà infatti altro che l'assenza della felicità della vita eterna: il tormento sarà innescato dal desiderio di quella felicità, che permane nella natura dei peccatori come nozione e memoria; inoltre il ricordo dei beni terreni goduti in vita e non più disponibili nella condizione escatologica tormenteranno il peccatore che li bramerà per l'eternità senza poterne più disporre.

Principio inderogabile per l'Irlandese è il "conservativismo ontologico", per il quale nessuna natura può essere punita o trovarsi in miseria (XVI, 1). Richiamandosi ad Agostino, Eriugena asserisce che non è la natura del peccatore ad essere punita, bensì la cattiva volontà propria di ciascuno. La perversione della volontà non è infatti naturale, non essendo stata creata da Dio, ma è l'unica cosa iniqua che può trovarsi nell'uomo (XVI, 2). Questo argomento introduce la distinzione logico-ontologica tra il generale della natura e il particolare della volontà individuale. Per l'Eriugena non fu la natura del primo uomo a peccare, bensì la volontà di tutti gli uomini a peccare in lui, cosicché non è la natura che viene punita nei discendenti di Adamo, bensì la volontà di ciascuno che ha peccato in lui (XVI, 3). Anche qui il principio della responsabilità individuale e del castigo prevale sulla logica della predestinazione generale.

I supplizi non colpiscono ciò che Dio ha fatto, bensì la brama della volontà perversa. Nessuna natura viene punita e nessuna natura punisce (XVI, 4). In base a questo principio, la natura non può esser stata ontologicamente corrotta dal peccato, motivo per cui essa ha conservato la libera volontà anche dopo la caduta, i cui effetti hanno indebolito ma non abolito il libero arbitrio. Questo ci può aiutare a comprendere la logica della punizione del peccato individuale commesso da ciascuno in Adamo, dal momento che l'Eriugena afferma che nessuno è punito per il peccato altrui: "In nullo quippe uindicatur iuste alterius peccatum".¹⁵⁶ Si tratta dunque di capire come un atto di volontà individuale possa esser stato esercitato da qualcuno prima di essere nato. L'Eriugena non dà spiegazione su questo problema, ma possiamo pensare che egli avesse in mente lo schema logico-ontologico per cui ogni atto sussiste in potenza nella natura di origine. Se ogni uomo nasce libero per natura, è perché ha ereditato la natura umana da Adamo e, di conseguenza, anche la volontà naturale e il libero arbitrio: ogni individuo eredita di conseguenza il libero arbitrio debilitato dal peccato del progenitore, avendo

155. Eriugena 2003: XVI, 1, 417B, 158.

156. *Ibid.*: XVI, 3, 420A, 162. Sulle implicazioni ontologiche di questo passo cfr. anche Erismann 2011: 183.

quello perso il vigore che gli era conferito per grazia nella condizione edenica; possiamo così concludere che da un punto di vista ontologico (sebbene non storico), partecipando negli effetti alla causa, ogni uomo ha commesso il peccato nel progenitore. Per l'Eriugena ogni uomo è libero ontologicamente nella sua volontà naturale, per quanto debilitato nell'esercizio del libero arbitrio, onde il suo pensiero antropologico esclude che la grazia intervenga a ripristinare una prerogativa naturale mai perduta, la libertà.

La natura del peccato è tale per cui l'uomo, peccando, non cade dal bene al male, ma passa dall'amore dei beni superiori a quello dei beni inferiori: il male è il cattivo uso dei beni della creazione. La pena conseguente al peccato è dovuta alla perdita dei beni mutevoli ai quali era diretta la brama della volontà perversa (XVI, 5). Se nessuna natura viene punita da alcun'altra natura, a ragion veduta bisogna convenire che a punire il peccato è il peccato stesso (XVI, 6). L'esito escatologico della vita dell'individuo sarà determinato per contrappasso: le virtù terrene nella vita ultraterrena si tramuteranno in pace e felicità, mentre i peccati commessi durante la vita terrena si tramuteranno in castigo di quei peccati stessi. Durante la vita terrena il peccato diletta esteriormente, ma interiormente punisce se stesso. Il peccato inizia dunque già nel corso della vita terrena ad essere punito in modo occulto, mentre sarà punito apertamente nella vita ultraterrena (XVI, 7).

(c) *Cosmologia ed escatologia*

Alla fine del suo percorso, l'Eriugena arriva ad affermare che ciò che si dice "predestinazione divina" altro non è che la disposizione dell'ordine dell'universo in modo che neanche le azioni turpi dei malvagi possano nuocere alla bellezza della creazione (XVII, 1). Quando si sente parlare di predestinazione al castigo si deve dunque intendere che Dio ha in realtà predestinato la futura bellezza dell'universo e ha permesso che i malvagi vengano tormentati dalla propria iniquità (XVII, 2). Quando si affermano espressioni come prescienza o predestinazione dei vizi o dei tormenti della creatura, bisogna intendere per antifrasi che Dio ha predestinato un ordine ontologico per ogni creatura per cui non tollera che il vizio di questa infranga le sue leggi (XVII, 3). Le conseguenze del peccato di Adamo non cessano di tormentare i suoi discendenti, nel senso che questi subiscono l'amarezza della propria trasgressione nelle sedi dell'universo a questa confacenti (XVII, 4).

L'escatologia eriugeniana si configura così come un quadro cosmico dove prevalgono l'ordine e la bellezza. Il maestro palatino paragona la condizione escatologica finale a un maestoso e magnifico salone regale, dove le persone in salute possono godere delle sue bellezze, mentre quelle malate soffrono a causa della propria condizione interiore: l'ordine universale contiene sia i giusti sia i peccatori, i primi godono della sua bellezza, i secondi sono tormentati dai malvagi desideri che si portano dentro (XVII, 5). La bellezza dell'universo viene dunque conservata mediante la dannazione dei peccatori, l'applicazione della giustizia e la perfezione dei beati (XVII, 6). Tuttavia l'empio non è punito da nessun agente della creazione, bensì interiormente dalla propria empietà, così come non si può considerare punitrice o cattiva la natura del sole se uno lo fissa tanto da rovinarsi la vista.

Fino alla resurrezione universale la punizione dei peccatori si realizza nella loro anima come desiderio inesaudibile dei beni terreni non più disponibili, ma dopo la resurrezione la pena diventerà anche fisica in quanto i reprobri risorgeranno in un corpo d'aria, destinato ad essere tormentato dal fuoco eterno, elemento che nel sistema della fisica medievale è superiore all'aria, così come gli angeli ribelli che decaddeero dalle regioni eterree a quelle aeree e lì subiscono i tormenti del fuoco eterno (XVII, 7). I giusti otterranno invece un corpo eterico che non può subire gli effetti del fuoco, essendo l'elemento dell'etere superordinato a questo (XIX, 2). Sia i giusti che i malvagi passeranno quindi nel fuoco eterno, ma mentre i primi vi godranno della vita eterna, i secondi saranno puniti dalla propria corruzione, analogamente a come la stessa acqua sostiene chi nuota e soffoca chi affoga (XVII, 8). L'Eriugena giunge così alla conclusione che ciascuno è punito dalla propria disobbedienza, che non viene da Dio, ma da sé (XVII, 9).

Il percorso teologico, antropologico ed escatologico compiuto nel *De praedestinatione* eriugeniano arriva a delineare uno scenario opposto rispetto al necessitarismo predestinazionista, e non solo a quello gemino-predestinazionista godescalcano: per Dio prevedere, predestinare o predefinire sono la medesima azione. Predestinate sono solo le cose che sono, non predestinate le cose che non sono (XVIII, 4). L'azione divina si configura allora come un reciproco abbandono tra Dio e la creatura: Dio non ha creato né la morte, né la pena, né il castigo. La creatura che sceglie di abbandonare volontariamente Dio viene abbandonata a sua volta da Dio, sicché il suo peccato è già di per sé la pena e il castigo del peccato stesso. Nell'universo che si configura nelle pagine del trattato eriugeniano, Dio abbandona i peccatori nella massa dannata ma non abbandona ciò che in essi ha creato – cioè la natura, che viene preservata –, bensì ciò che in essi non ha creato, ovvero la perversione della volontà (XVIII, 5).

Ogni creatura, prima di venire all'essere, è stata prevista, predestinata e predefinita dal Creatore in modo da non poter travalicare i limiti della propria natura: la predestinazione coincide dunque con l'azione creatrice che definisce l'assetto ontologico dell'universo, ma non ha nulla a che vedere con le conseguenze del libero esercizio della volontà da parte delle creature razionali. I limiti ontologici fissati dal principio della creazione non possono essere travalicati o corrotti dalle azioni della creatura malvagia, che trovano nell'"arte eterna" del Creatore il loro limite (XVIII, 6). La Sapienza divina ha prestabilito il limite della malvagità degli empi, in modo che questa non tenda all'infinito e la natura sostanziale dei peccatori, allontanandosi dalla somma Essenza, ritorni al nulla. Quando la creatura malvagia giunge al limite stabilito da Dio essa conosce la sofferenza, e questo è ciò che viene definito "castigo", la cui premessa è la miseria costituita dai piaceri ingannevoli per i quali il peccatore abbandona il bene superiore (XVIII, 7).

Per l'Eriugena la predestinazione divina prestabilisce il numero di individui che avrebbe creato e il numero di coloro che sarebbero stati salvati per grazia, nonché il numero di coloro che avrebbe abbandonato per giustizia. A tutti Dio ha concesso la facoltà di osservare liberamente le sue leggi, ma nel castigo i reprobri saranno costretti a osservarle contro voglia in virtù delle leggi dell'ontologia (XVIII, 8). Dio ha dunque "predestinato" i reprobri a osservare contro voglia le sue leggi, cosicché questi verranno tormentati interiormente dalla propria volontà piuttosto che dalle pene esteriori

(XIX 4). La medesima legge concede la vita a chi la osserva e comporta la rovina per quelli che la vogliono oltrepassare (XVIII, 9). La predestinazione divina ha disposto le sue leggi affinché quelli che le osservano regnino felicemente entro i limiti posti da quelle, mentre coloro che sono stati abbandonati le osservino contro voglia, ma non in modo tale che la loro sostanza perisca, bensì venga punito in essi quel che Dio non ha creato, cioè la volontà perversa. La stessa legge divina porta dunque rimedio tanto alle creature decadute elette per grazia quanto alle creature abbandonate a causa della propria malvagità, disponendole tutte nell'ordine provvidenziale (XVIII, 10).

La lapidaria sentenza che il maestro palatino consegna nell'Epilogo ribadisce che Dio non predestina nessuno alla pena e non predestina nessuna pena ad alcuno. La pena è determinata dalle leggi dell'universo per chi, a causa del suo volontario abbandono di Dio, si sottomette ai desideri per le cose terrene determinando così la propria posizione nell'*eschaton*:

eius unam et solam et ueram predestinationem profiteor, quae est quod ipse est, quia lex eius aeterna et incommutabilis est, quae sicut neminem predestinauit ad malitiam, quia bona est, ita neminem praedestinauit ad interitum, quia uita est, et reflexim, sicut nulli malo praedestinauit malitiam, quae interitus est, ita nulli malo praedestinauit interitum, quia malitia est. Nulli nanque catholico licet credere summam bonitatem ex qua est omne bonum praedestinasse alicui aliquam malitiam, et summam uitam ex qua et in qua et per quam omnia uiuunt¹⁵⁷ alicui praedestinasse interitum uel poenam, quando ne id quidem quod se inuicem perdit perire permittit.¹⁵⁸

2. GENEALOGIE

La rivendicazione degli ascendenti genealogici costituisce un momento fondamentale nella costruzione dell'identità teorica da parte di chi si riconosce nell'alveo di una tradizione e della sua visione del mondo; allo stesso modo, l'esclusione delle "pecore nere" dall'albero genealogico risulta altrettanto fondamentale per ricalcare il perimetro dell'identità che si vuole reclamare. La disputa carolingia sulla predestinazione è stata non meno determinata dalla rivendicazione delle genealogie che dagli attriti tettonici tra i paradigmi.

2.1 Agostino e l'agostinismo

La prima fondamentale genealogia sottesa all'intera disputa è quella agostiniana, dietro alla quale traligna la pecora nera del pelagianesimo, riconosciuta come tale da tutti gli autori coinvolti. L'approccio all'agostinismo nella chiesa franca può essere suddiviso in due linee genealogiche: la prima, settentrionale, annovera figure come Alcuino, Rabano e Incmaro, ed è contraddistinta da una lettura dell'Ipponate basata su un bilanciamento tra la teologia della grazia e del libero arbitrio, nella linea dell'insegnamento di Prospero

157. Cfr. *Rm* 11, 36.

158. Eriugena 2003: Epilogo, 438A-B, 208.

di Aquitania e di testi patristici pseudoepigrafici, quali lo pseudoagostiniano *Hypomnesticon* e lo pseudo-geronimiano *Liber de induratione cordis Pharaonis*; la seconda, meridionale, localizzata fondamentalmente a Lione, ma con varie ramificazioni nordiche, come a Troyes e a Corbie, è caratterizzata da un rigoroso agostinismo della grazia.¹⁵⁹

Giovanni Scoto è ascrivibile all'agostinismo del Nord, accogliendo tra l'altro come autentico l'*Hypomnesticon*,¹⁶⁰ ma la sua posizione è volta a smarcarsi da entrambe le correnti, dal momento che la sua principale preoccupazione esegetica è quella di rivendicare Agostino al di fuori di una interpretazione predestinazionista della grazia. Nel collocare la *gemina praedestinationis* di Godescalco a metà strada tra il pelagianesimo e il predestinazionismo di una non meglio precisata setta, accusando il primo di sminuire la grazia il secondo il libero arbitrio,¹⁶¹ l'Eriugena dà l'impressione di attaccare proprio l'agostinismo del sud. E infatti il diacono Floro di Lione riconosce questa velata critica, alla quale ribatte attraverso una strategia di riappropriazione di Agostino, accusando l'Irlandese di aver taciuto di eresia niente meno che l'Ipponate stesso o, in alternativa, i fautori dell'agostinismo della grazia, tra i quali Floro si riconosce.¹⁶²

Dal momento che le fonti scritturistiche e patristiche avallano una lettura predestinazionista, l'Eriugena, forte della sua concezione del rapporto tra parola e verità, affronta con sicurezza il lavoro di riappropriazione delle *auctoritates*, e in particolare di Agostino, "riprendendo le sue parole come per contraddirlo".¹⁶³ Attraverso il suo approccio metodologicamente spregiudicato, l'Eriugena pone in evidenza come la costruzione di paradigmi di sapere e di visioni del mondo richieda una coercitiva ricomposizione e una reinterpretazione radicale, talvolta anti-letterale, delle fonti.

La proposta metodologica eriugeniana incontrò la critica veemente di Pruden-zio di Troyes, che gli rimproverò di essersi smarrito nel "labirinto" di Marziano Capella, cioè nelle sottigliezze delle arti liberali, perdendo di vista le verità evangeliche.¹⁶⁴ La critica del vescovo trecense tuttavia non si fermò alla novità metodologica comportata

159. Cfr. O'Meara 1988: 33.

160. Pruden-zio di Troyes contesterà all'Eriugena questa falsa attribuzione, cfr. Prudentius Trecensis 1881: 1199D-1200A. Peraltro, anche Godescalco fa riferimento a questo testo come autenticamente agostiniano; cfr. Gothescalcus Orbacensis 1945: 548.

161. Cfr. Eriugena 2003: IV, 1, 370B, 38; cfr. *supra*, n. 144.

162. Florus Lugdunensis 2014b: 125-126: "quae est ista secunda heresis tam incognita tam noua et inaudita, quae libero arbitrio denegato solius gratiae sit praedicatrix? Nisi quia, ut nobis videtur, disputator iste uel beatum Augustinum latenter quasi hereticum accusat, eo quod manifeste iuxta ueritatem scripturarum sola dei gratia ostendat et doceat hominem posse saluari nec ad ipsam salutem aeternam aliquid humanum arbitrium posse, nisi per eandem gratiam fuerit reformatum, sanatum, inluminatum ac roboratum [...] Denique ut manifeste agnoscamus non eum de antiquiori aliqua heresi dixisse quod solius gratiae fuerit praedicatrix, non posuit hanc heresim ante Pelagianam, sed postea, id est a temporibus sancti Augustini usque nunc, nec potest inueniri toto hoc tempore, quod fuit inter illum et nos, aliquam talem heresim in ecclesia extitisse, nisi quod uel ipsum, ut iam diximus beatum Augustinum uel nos, qui eum sectamur, istius erroris accusat".

163. Eriugena 2003: XI, 4, 399C, 112: "ipsius uerba quasi sibimet repugnantia ponamus".

164. Prudentius Trecensis 1881b: 1294A. Per ulteriori approfondimenti sulla critica di Pruden-zio, cfr. Mainoldi 2003: xxviii-xxxvii; Bisogno 2008: 356-366; Valsecchi 2019: 121-124.

dall'argomentazione eriugeniana, bensì si spinse ad accusare l'Irlandese di "perfidia pelagiana".¹⁶⁵ Quest'ultima accusa si radica nel diverso approccio alla teologia della volontà e dunque alla concezione della libertà: per Prudenziò la volontà non è connaturata alla sostanza dell'uomo, bensì un dono del creatore, sicché la caduta non ha solo indebolito il libero arbitrio ma ha privato l'uomo della possibilità di fare il bene.¹⁶⁶ Queste accuse ricadono nella logica genealogica, e hanno l'intenzione di porre l'Eriugena al di fuori della tradizione cattolica per aver seguito il pagano Marziano e l'eretico Pelagio.

2.2 L'origenismo

Se l'agostinismo ha costituito lo strato genealogico più visibile ed equanimente rivendicato dai protagonisti della disputa, trovandosi di conseguenza al centro delle loro interpretazioni della predestinazione, uno strato genealogico meno evidente ma reale è quello rappresentato dalla circolazione del nome e delle idee di Origene tra gli autori della disputa. Giovanni Scoto mostra riserbo su questo autore, ma diverse tracce testuali ci autorizzano a riconoscere l'influenza origeniana in alcuni passi del *De praedestinatione*.¹⁶⁷

Ancora Prudenziò ci viene in aiuto, asserendo di aver trovato nei "diciannove capitoli", cioè nel *De praedestinatione* eriugeniano, tracce della "follia di Origene".¹⁶⁸ È probabile che questo riconoscimento fosse supportato dalla conoscenza personale che Prudenziò aveva dell'Eriugena – e conseguentemente dei suoi interessi intellettuali e autoriali –, avendolo frequentato a corte prima della sua elezione all'episcopato.

Nel *Periphyseon* l'Eriugena esprimerà apertamente la sua ammirazione per l'esegeta alessandrino e si confronterà con la sua visione della *redintegratio* dell'ordine cosmico, ovvero con la teoria dell'apocatastasi.¹⁶⁹ Sebbene nel *De praedestinatione* i punti di contatto testuali riguardino l'indistruttibilità ontologica delle nature e gli argomenti relativi al corpo eterico, si può pensare che il modello cosmologico-escatologico origeniano abbia giocato un peso non indifferente nelle scelte che hanno orientato l'Eriugena nel suo approccio al problema della predestinazione. In particolare, proprio l'idea origeniana di una *redintegratio* in cui le nature delle creature razionali verranno preservate, mentre a subire i tormenti della propria iniquità sarà la volontà perversa,¹⁷⁰ è quanto emerge – come visto – dalle pagine del *De praedestinatione*.

Certamente l'Eriugena non nega l'eternità delle pene dei reprobì, per cui non ci sembra possibile classificare l'escatologia eriugeniana come origenista, mancando la redenzione del diavolo. Di fatto l'idea della preservazione delle nature nella condizione di beatitudine finale, dove i giusti godranno dei beni eterni mentre i reprobì saranno tormentati dai loro desideri interiori e dal fuoco eterno, comporta la distinzione tra la

165. Prudentius Trecensis 1881b: 1011A: "...reperi in eis Pelagianae venena perfidiae".

166. Cfr. Bisogno 2008: 363-364.

167. Per i punti di contatto tra il *De praedestinatione* e il *De principiis* di Origene cfr. Mainoldi 2002: 315-321.

168. Prudentius Trecensis 1881b: 1011A: "reperi in eis [...] et aliquoties Origenis amentiam".

169. Cfr. Jeaneau 2014; per una più radicale lettura della teologia eriugeniana nell'alveo dell'origenismo cfr. Lettieri 2017.

170. Cfr. Mainoldi 2002: 317

condizione escatologica per le nature, cioè *generaliter*, da una parte, e l'esito delle individualità, cioè *specialiter*, dall'altra. Questa visione anticipa il grande quadro escatologico del *Periphyseon*, dove questo tema troverà una sistemazione nella distinzione tra il *reditus generalis* e il *reditus specialis*, distinzione che l'Irlandese incontrerà anni più tardi traducendo le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore.¹⁷¹

2.3 Oriente e Occidente

Il *De praedestinatione* eriugeniano, oltre a costituire il prodotto teorico più rilevante emerso dal dibattito carolingio sulla predestinazione, costituisce il momento, unico in tutto il medioevo, in cui in un singolo autore si sono incontrate le genealogie della predestinazione secondo le prospettive orientale e occidentale: l'Eriugena già ai tempi della disputa sulla predestinazione palesa una chiara predilezione per la teologia orientale – accompagnata dai richiami all'importanza della conoscenza del greco –, nutrendo già all'epoca una conoscenza non superficiale delle opere dei Padri greci che lui stesso tradurrà nei decenni successivi. Da Gregorio di Nissa riprende il fondamento ontologico dell'antropologia della libertà quale portato della *creatio ad imaginem*, nonché le idee escatologiche sui limiti posti dalle leggi cosmiche all'azione dell'uomo; dallo pseudo-Dionigi Areopagita la teoria del linguaggio, tra cui i nomi divini implicanti similitudine, la meontologia del male e la teoria della bellezza dell'ordine cosmico.¹⁷²

Indubbiamente amalgamare l'Oriente e l'Occidente, cosa che per Eriugena è essenziale ai fini della sua personale genealogia intellettuale, non è cosa agevole in riferimento al tema della predestinazione; la prospettiva orientale, che salta a piè pari le aporie di una soteriologia predestinazionista, sembra infatti confortare l'Irlandese nel suo atteggiamento risoluto nell'affrontare la questione con l'intenzione di cambiarne radicalmente i termini. Guidato dall'approccio non giustizialista orientale e dalla differente interpretazione delle conseguenze del peccato originale, Eriugena segue la prospettiva soteriologica della *théosis*, che è un processo che avviene nel corso della vita dell'uomo e non è semplicemente il decreto di salvezza predestinato dall'eternità e rivelato con il giudizio finale. L'elaborazione eriugeniana riconosce tra i suoi scopi primari la difesa della libertà ontologica dell'uomo, l'esclusione della volontà divina dalle dinamiche necessitaristiche della retribuzione delle colpe, e, infine, l'esclusione della teologia della grazia dalle logiche modali dell'agire umano post-lapsario.

Il maestro palatino mostra di intendere che la soteriologia predestinazionista, fondata sull'elemento della necessità – che sia riferita alla predestinazione o alla grazia – non poteva che portare verso un modello teologico non-neotestamentario, sicché, confortato dalla prospettiva teologica orientale, ha operato una rilettura di Agostino sforzandosi di guadagnarla a una interpretazione non determinista della predestinazione e della grazia. Se la principale posta in gioco nel dibattito carolingio sulla predestinazione fu rappresentata dall'appropriazione di Agostino, la grande scommessa esegetica del *De*

171. Cfr. Jeauneau 2014: 175-176.

172. Cfr. Mainoldi 2002 e 2003: xlv-liv; Mainoldi 2004. Per un'ulteriore prova della ricezione dell'ontologia del Padre cappadoce nel *De praedestinatione* cfr. Erisman 2011: 184.

praedestinatione fu quella di collocare l'Ipponate tra gli antenati di una genealogia non predestinazionista: questo può spiegare perché l'Eriugena abbia optato per condurre questa operazione rivendicando il vero senso dei testi agostiniani in base alle stesse arti della parola di cui l'Ipponate fu maestro, piuttosto che ricorrere all'autorità dei Padri greci, cosa che avrebbe indebolito la sua proposta epistemologica. Non avendo queste preoccupazioni di metodo, Incmaro, nel suo ultimo *De praedestinatione*, inserì nei suoi dossier patristici anche passi di Giovanni Crisostomo e dello pseudo-Dionigi Areopagita, rivendicandoli come testimoni della tradizione comune.

Avendo colto l'aspetto potenzialmente distruttivo del predestinazionismo per l'economia cristiana di salvezza, l'Eriugena ha spostato la predestinazione all'ambito cosmologico, basandosi sul paradigma della libertà antropologica e passando attraverso l'insussistenza meontologica dei mali e delle pene. Pur avendo preso le distanze dal trattato eriugeniano fino a disconoscerlo,¹⁷³ Incmaro sembrerebbe tuttavia aver accolto alcuni aspetti della critica radicale del paradigma predestinazionista argomentata dall'Irlandese, onde ha cercato di riformularla in base a una metodologia più tradizionale – le catene di citazioni contro le catene sillogistiche e l'esegesi liberale – evitando nondimeno gli esiti più originali a cui quegli era pervenuto, ma approdando comunque – forse proprio grazie allo sfortunato trattato eriugeniano – a una teologia non predestinazionista.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE

1Cor = Prima lettera ai Corinzi
2Cor = Seconda lettera ai Corinzi
Ef = Lettera agli Efesini
Gv = Vangelo secondo Giovanni
Lc = Vangelo secondo Luca
Mt = Vangelo secondo Matteo
Rm = Lettera ai Romani
1Tim = Prima lettera a Timoteo

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Amolo Lugdunensis 1852. *De gratia et praescientia Dei, deque praedestinatione et libero arbitrio, de spe item ac fiducia salutis, et de sententia sancti Augustini*, in *Patrologia Latina* [PL] 116, coll. 101-106.
 Amolo Lugdunensis 1899. *Epistola ad Gothescalcum*, in *Monumenta Germaniae Historica* [MGH], *Epistolae* V, *Epistolae Karolini Aevi* III, hrsg. von E. Dümmler, Berlin, Weidmann, pp. 368-378.
 Augustinus Hipponensis 1845. *Sermones*, XXVI, in *PL* 38, coll. 171-178.
 Beierwaltes, W. 1986. "Language and Object: Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language", in *Jean Scot écrivain*, éd. par G. Allard, Paris & Montréal, Bellarmin, pp. 209-228.
 Bisogno, A. 2008. *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout, Brepols.

173. Hincmarus Rhemensis 1852a: 296B-C: "Quorum auctores, vel potius sibi compugnatores, et in quibusdam veritatis impugnatores, jactitantur a multis Prudentius episcopus, et Johannes Scottigena. Sed nos nec credere nec confirmare volumus, quod documentis certioribus demonstrare non possumus".

- Bradshaw, D. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cappuyns, M. 1933. *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Conti, A. 1996. "Logica e teologia nella tarda-scolastica", in *Storia della teologia nel Medioevo*, III: *La teologia delle scuole*, dir. G. d'Onofrio, Casale Monferrato, Piemme, pp. 645-683.
- Cristiani, M. 1976. "La notion de loi dans le *De praedestinatione* de Jean Scot", *Studi medievali*, 17, pp. 81-114.
- Cristiani, M. 1978. *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- D'Onofrio, G. 1986. *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardoantico*, Napoli, Liguori.
- Erismann, Ch. 2011. *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin.
- Eriugena [Iohannes Scottus] 2003. *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. e tr. it. di E. S. Mainoldi, Firenze, Edizioni del Galluzzo ("Per Verba" 18).
- Farenga, A. 2017. "Liberto arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo il Calvo", in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Roma, Aracne, pp. 85-111.
- Flodoardus Remensis 1863. *Historiae Ecclesiae Remensis*, in *MGH, Scriptores*, XXXVI, ed. M. Stratmann, Hannover, Hahnsche 1988 (= *PL* 135, coll. 23C-418A).
- Florus Lugdunensis 2014a. *Rescriptum de praedestinatione*, in *Opera omnia*, VIII, ed. K. Zechiel-Eckes et E. Frauenknecht, Turnhout, Brepols, pp. 309-315 (CCCM 260).
- Florus Lugdunensis 2014b. *Libellus aduersus Iohannem Scottum*, in *Opera omnia*, VIII, ed. K. Zechiel-Eckes et E. Frauenknecht, Turnhout, Brepols, pp. 91-306 (CCCM 260).
- Florus Lugdunensis 2014c. *Libellus de tribus epistolis*, in *Opera omnia*, VIII, ed. K. Zechiel-Eckes et E. Frauenknecht, Turnhout, Brepols, pp. 317-417 (CCCM 260).
- Genke, V. 2010. "Gottschalk and the Controversy over His Teaching", in *Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy*. Texts Translated from the Latin, ed. and trans. by V. Genke, F. X. Gumerlock, Milwaukee (WI), Marquette University Press, pp. 7-63.
- Gothescalcus Orbacensis 1945. *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, éd. par C. Lambot, Louvain, Université Catholique de Louvain.
- Jeauneau, É. 2014. "From Origen's *Periarchon* to Eriugena's *Periphyseon*", in *Eriugena and Creation*, ed. by W. Otten, M. Allen, Turnhout, Brepols, pp. 139-182.
- Hieronymus Stridonensis 1845. *Commentarius in Ieremiam*, in *PL* 24, coll. 672-900.
- Hincmarus Rhemensis 1852a. *De praedestinatione dei et libero arbitrio posterior dissertatio aduersus Gothescalcum et caeteros praedestinatianos*, in *PL* 125, coll. 65B-474B.
- Hincmarus Rhemensis 1852b. *Epistola concilii Tusiensis ad rerum ecclesiasticarum pervasores et ad pauperum praedatores*, in *PL* 126, coll. 122-132.
- Hincmarus Remensis 1939. *Ad simplices*, in *MGH, Epistolae* 8, *Epistolae Karolini Aevi* 6, ed. E. Perels, Berlin, Weidmann.
- Huftier, M. 1966. "Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustine", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 33, pp. 187-281.
- Hrabanus Maurus 1852. *De praedestinatione*, in *PL* 112, coll. 1530D-1553C.
- Hwang, A. Y., Matz, B. J. and Casiday, A. 2014 (eds.). *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Isidorus Hispalensis 1998. *Sententiae*, ed. P. Cazier, Turnhout, Brepols (CCSL 111).
- Kavvadas, N. 2014. "An Eastern View: Theodore of Mopsuestia's Against the Defenders of Original Sin", in *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. by A. Y. Hwang, B. J. Matz and A. Casiday, Washington, Catholic University of America Press, pp. 271-293.
- Leonardi, C. 2004a. "L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia", in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di F. Santi, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 25-47.

- Leonardi, C. 2004b. "Cultura e non cultura in Benedetto da Norcia", in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di F. Santi, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 83-103.
- Lettieri, G. 2002. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lettieri, G. 2014. "Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena", in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli, Roma, Carocci, pp. 133-169.
- Lettieri, G. 2017. "Eriugena e Origene. Una libertà assoluta", in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Roma, Aracne, pp. 15-84.
- Mainoldi, E. S. 2002. "Su alcune fonti ispiratrici della teologia e dell'escatologia del *De diuina praedestinatione liber*", in *History and Eschatology in Eriugena and his Age*, ed. by J. McEvoy and M. Dunne, Leuven, Leuven University Press, pp. 313-329.
- Mainoldi, E. S. 2003. *Introduzione*, in Eriugena 2003, pp. vii-cliii.
- Mainoldi, E. S. 2004. "Le fonti del *De praedestinatione liber* di Giovanni Scoto Eriugena", *Studi Medievali*, 45, pp. 651-697.
- Mainoldi, E. S. 2016. "A margine della vicenda di Godescalco d'Orbais. Tendenze e aspetti conflittuali nell'interpretazione del monachesimo carolingio tra corte, chiostro e scuola", in *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, a cura di I. Pagani e F. Santi, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 297-306.
- Mainoldi, E. S. 2018. "La collezione d'autore come autoritratto: il ms. Bern 584 di Godescalco", in *Collezioni d'autore nel Medioevo. Problematiche intellettuali, letterarie ed ecdotiche*, a cura di P. Stoppacci, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 27-40.
- Mainoldi, E. S. 2020. "Eriugena's Intervention in the Debate on Predestination", in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed. by A. Guio and S. Lahey, Leiden, Brill, pp. 241-266.
- Mansi 1770a. *Concilium Valentinum III*, in *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, XV, ed. G. D. Mansi, Zatta, coll. 116.
- Mansi 1770b. *Decreta seu canones Synodi lingonensis*, in *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, XV, ed. G. D. Mansi, Zatta, coll. 537B-542D.
- Marenbon, J. 2000. *John Scottus and Carolingian Theology: from the De Praedestinatione, its Background and its Critics, to the Periphyseon, in Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, ed. by J. Marenbon, Aldershot, Ashgate Publishing, pp. 303-325.
- Marenbon, J. 2016. "Eriugena on Damnation in *De praedestinatione*", in *Philosophie et théologie chez Jean Scot Érigène*, éd. par I. Moulin, Paris, Vrin, pp. 161-177.
- Matz, B. 2014. "Augustine, the Carolingians, and Double Predestination", in *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. by A. Y. Hwang, B. J. Matz and A. Casiday, Washington, Catholic University of America Press, pp. 235-270.
- O'Meara, J. J. 1988. *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press.
- Pezé, W. 2017. *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination : essai d'histoire sociale* ("Collection Haut Moyen Âge" 26), Turnhout, Brepols.
- Potestà, G. L. 1989. "Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione", in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, a cura di C. Leonardi e E. Menestò, Spoleto, CISAM, pp. 383-411.
- Prudentius Trecensis 1881a. *Epistola ad Hincmarum et Pardulum*, in *PL* 115, coll. 971C-1010B.
- Prudentius Trecensis 1881b. *De praedestinatione aduersus Iohannem Scotum cognomento Erigenam*, in *PL* 115, coll. 1009B-1366A.
- Ps.-Augustinus 1845. *Hypomnesticon*, in *PL* 45, coll. 1611-1664.
- Ratramnus Corbeiensis 1852. *De praedestinatione Dei*, in *PL* 121, col. 1380.
- Ratramnus Corbeiensis 1925. *Karolo Francorum regi alterum de praedestinatione Dei librum offert*, in *MGH, Epistolae VI. Epistolae Karolini Aevi IV*, Berlin, Weidmann.
- Rees, B. R. 1988. *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge, The Boydell Press.
- Rist, J. 1969. "Augustine on Free Will and Predestination", *Journal of Theological Studies*, 22, pp. 420-447.
- Servatus Lupus Ferrariensis 1852a. *Epistola ad Carolum*, in *PL* 119, coll. 601-605.

-
- Servatus Lupus Ferrariensis 1852b. *Liber de tribus Quaestionibus*, in *PL* 119, coll. 621D-648B.
Servatus Lupus Ferrariensis 1852c. *Collectaneum de tribus quaestionibus*, in *PL* 119, coll. 647-666.
Valsecchi A., 2019. “‘Hereticus sive philosophus’: les insultes contre Jean Scot Érigène dans la controverse carolingienne sur la prédestination”, *Questes*, 41,
<http://journals.openedition.org/questes/5600> (u.a. 4 febbraio 2025).
-

**The Carolingian Debate on Predestination.
An Excavation of Paradigms and Genealogical Threads**

Ernesto Sergio Mainoldi

Istituto Teologico Ortodosso Santa Eufemia di Calcedonia (Venezia)

emainoldi@tiscali.it

ORCID: 0000-0001-7347-0642

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

PASQUALE PORRO

Dalla parte di Giacobbe. Predestinazione, prescienza e provvidenza in Tommaso d'Aquino

ABSTRACT: In Thomas Aquinas, the notion of predestination is structurally and inescapably linked, on the one hand, to that of foreknowledge (or divine science), and on the other, to that of providence. What I set out to do here is: first (§2), to outline in broad terms the way in which Aquinas defines the meaning of these terms in their reciprocal relation – with particular reference to the account provided in *De veritate*, q. VI; then (§§3-4), to show how, at least with regard to predestination and foreknowledge, Aquinas appeals to different models which – to put it in deliberately simplified terms – may be traced respectively to Augustine and to Boethius. It should be borne in mind, however, that Aquinas does not appear to have always maintained exactly the same position, especially with regard to the relation between predestination and merit. As for providence, Aquinas's perhaps most significant move is his attempt to mitigate Aristotle's general anti-determinism (§5). The thread that binds these notions together is an overarching orientation in which the margin of indeterminacy in the created order is virtually nil, and in which even human agency may ultimately be traced back, from a strictly compatibilist standpoint, to the immutable decisions of the divine will.

SOMMARIO: In Tommaso d'Aquino, la nozione di predestinazione è strutturalmente e inevitabilmente legata, da un lato, a quella di prescienza (o scienza divina), e dall'altro, a quella di provvidenza. Ciò che mi propongo di fare qui è: in primo luogo (§2), delineare a grandi linee il modo in cui Tommaso definisce il significato di questi termini nella loro reciproca relazione – con particolare riferimento alla spiegazione fornita nel *De veritate*, q. VI; poi (§§3-4), mostrare come, almeno per quanto riguarda predestinazione e prescienza, Tommaso faccia appello a modelli diversi che – per dirla in termini volutamente semplificati – possono essere ricondotti rispettivamente ad Agostino e a Boezio. Va tenuto presente, tuttavia, che Tommaso non sembra aver sempre mantenuto esattamente la stessa posizione, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra predestinazione e merito. Per quanto riguarda la provvidenza, la mossa forse più significativa di Tommaso d'Aquino è il suo tentativo di mitigare il generale antideterminismo di Aristotele (§5). Il filo conduttore che lega insieme queste nozioni è un orientamento generale in cui il margine di indeterminatezza nell'ordine creato è virtualmente nullo, e in cui persino l'agire umano può in ultima analisi essere ricondotto, da un punto di vista strettamente compatibilista, alle decisioni immutabili della volontà divina.

KEYWORDS: Thomas Aquinas; Predestination; Divine Foreknowledge; Providence; Free Will; Compatibilism



1. PREMESSA

La nozione di predestinazione si lega strutturalmente e inevitabilmente, in Tommaso d'Aquino, a quelle di prescienza (o scienza divina) da una parte, e di provvidenza dall'altra. Predestinazione, prescienza e provvidenza formano in Tommaso – come più in generale nell'orizzonte del pensiero scolastico – una costellazione concettuale difficile da sezionare. E difficile anche da affrontare in modo analitico ed esaustivo. Ciò che mi propongo qui è qualcosa di ben più limitato e circoscritto, e cioè in primo luogo (§2) di chiarire a grandi linee il modo in cui Tommaso precisa il significato di questi termini nella loro relazione reciproca – facendo riferimento soprattutto alla sistemazione proposta dallo stesso maestro domenicano nella q. VI del *De veritate* –, poi (§§ 3-4) di mostrare come, almeno relativamente a predestinazione e prescienza, Tommaso faccia ricorso a modelli diversi, che – per esprimerci in modo volutamente semplificato – potrebbero essere riportati rispettivamente ad Agostino e a Boezio. Occorre tuttavia anche prestare attenzione al fatto che Tommaso non sembra aver sempre mantenuto esattamente la stessa posizione durante le varie fasi della sua biografia intellettuale, soprattutto intorno al rapporto tra predestinazione e merito. Quanto alla provvidenza, la scelta forse più significativa di Tommaso è quella di tentare un'interpretazione in grado di tenere insieme il complessivo antideterminismo di Aristotele con una concezione di tipo appunto provvidenziale (§5). Il filo che tiene insieme queste nozioni è rappresentato da un orientamento complessivo in cui il margine di indeterminatezza, nel mondo creato, è praticamente nullo, e in cui anche l'agire umano può essere ricondotto in ultima istanza, in un'ottica strettamente compatibilista, alla causalità essenziale e alle decisioni immutabili della volontà divina.

2. PREDESTINAZIONE, PROVVIDENZA, PRESCIENZA: IL QUADRO CONCETTUALE

Il testo che più degli altri permette di ottenere un quadro ad un tempo chiaro, sintetico e completo del modo in cui Tommaso intende predestinazione, prescienza e provvidenza, nonché il modo in cui esse si rapportano reciprocamente, è forse come detto la q. VI (in 6 articoli) delle *Quaestiones disputatae de veritate* (che si collocano negli anni della prima reggenza parigina, dunque tra il 1256 e il 1259).¹

Tommaso si preoccupa qui in primo luogo di precisare in che modo la predestinazione si rapporti alla provvidenza (a. 1). Da una parte, è chiaro che la predestinazione rientra in quanto tale nella provvidenza: la predestinazione implica in effetti l'idea che qualcosa venga indirizzato verso un fine, e in generale la proprietà di dirigere verso un fine appartiene alla provvidenza; la predestinazione è dunque senza dubbio parte della provvidenza. Dall'altra, i due ambiti tuttavia non coincidono: la provvidenza si estende

1. Per la proposta di datazione delle opere di Tommaso, mi permetto di rinviare a Porro 2012a. Per le edizioni che utilizzo per ogni singola opera rimando invece alla bibliografia finale. Delle *Quaestiones disputatae de veritate* è disponibile una utile edizione italiana (non è in verità l'unica) con testo latino a fronte, a cura di Fernando Fiorentino (cf. ugualmente la bibliografia). La più recente e accurata analisi della dottrina tommasiana della predestinazione (in rapporto a quella della creazione) è invece Lenzi 2025, in particolare i capitoli 4 e 5.

infatti a tutto ciò che viene indirizzato verso un fine, includendo perciò sia gli esseri razionali che quelli irrazionali; la predestinazione riguarda invece solo gli uomini, e limitatamente alle cose che riguardano la loro salvezza. Una seconda differenza è ancora più rilevante: in tutto ciò che è ordinato verso un fine, si devono considerare due cose: l'ordine stesso e ciò che consegue dall'ordine, ovvero il suo risultato – distinzione che risulta perfettamente comprensibile se si considera che non tutto ciò che è ordinato a un fine raggiunge poi di fatto quello stesso fine. La provvidenza riguarda solo l'ordinamento al fine; in questo senso, se si restringe la considerazione al solo caso degli uomini, la provvidenza prevede che tutti gli uomini siano ordinati alla beatitudine che costituisce il loro fine. La predestinazione concerne invece l'esito o risultato dell'ordinamento, e dunque riguarda solo coloro che conseguiranno effettivamente la beatitudine, ovvero la gloria.²

Come la provvidenza consiste in un atto della ragione (divina), anche la predestinazione consiste in un atto della ragione di chi dirige o ordina al fine. Ma in questo caso si dà un ovvio coinvolgimento della volontà: per dirigere a un fine, occorre volere quel fine, perché nessuno ordina qualcosa a un fine che non vuole o desidera. Il fine verso cui la predestinazione dirige non dev'essere considerato in universale, ma in rapporto a coloro che conseguiranno quel fine, e che vengono per ciò stesso distinti dagli altri. La predestinazione presuppone così l'amore in base a cui Dio vuole la salvezza di qualcuno. E presuppone anche la scelta o elezione (*electio*) in base a cui coloro che sono destinati a raggiungere il fine vengono separati da coloro che invece non lo conseguiranno. Questa separazione – come Tommaso si premura subito di precisare – non dipende da qualche elemento o aspetto che possa essere rinvenuto in coloro che vengono separati, non si fonda cioè su differenze oggettivamente presenti in coloro che vengono scelti, e tali da indurre Dio ad amare alcuni e riprovare gli altri (come Agostino e quasi tutta la tradizione della teologia cristiana, Tommaso fa qui riferimento al c. 9 della *Lettera ai Romani*, in part. 11-13).³ La predestinazione presuppone così l'elezione e

2. *De ver.*, q. 6, a. 1: 175, 163-187: “[...] praedestinatio quantum ad duo a providentia differt. Providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam, et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem. Differt etiam alio modo: in qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem et exitum vel eventum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur; sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequantur non est principaliter ex propriis viribus sed ex auxilio gratiae divinitus dato”.

3. *De ver.*, q. 6, a. 1: 176, 214-220: “Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare, quia ‘cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui’, ut dicitur Rom. ix¹¹⁻¹³”. Sul modo in cui Agostino aveva interpretato il 9 capitolo della *Lettera ai Romani*, e più in generale sulla dottrina agostiniana della grazia immeritata e irresistibile cf.

l'amore, l'elezione presuppone solo l'amore. Quanto agli effetti, la predestinazione prevede invece in primo luogo il dono della grazia necessaria per conseguire il fine (*collatio auxilii ad consequendum finem*), e poi quello che coincide con il conseguimento del fine stesso (*consecutio finis, quod est glorificatio*): in altri termini, i doni della grazia (*in via*) e della gloria (*in patria*).

Per quanto riguarda invece il rapporto tra predestinazione e prescienza, Tommaso affronta innanzi tutto la questione se la prescienza (dei meriti) possa essere considerata come la causa o la ragione della predestinazione (a. 2). Il punto di partenza è rappresentato da un principio neoplatonico, proprio della tradizione procliana (e veicolato in quanto tale dal *De causis*): tutto ciò che è causa della causa è anche necessariamente causa dell'effetto, mentre tutto ciò che è causa di un effetto non necessariamente è causa della (o: di una) causa.⁴ In altri termini: tutto ciò che è prodotto da una causa seconda è anche prodotto, mediatamente, dalla Causa Prima: dunque la causa seconda produce l'effetto della Causa Prima, ma certamente non è causa della stessa Causa Prima. Ora, come abbiamo in parte già visto, nella predestinazione occorre distinguere tra la predestinazione stessa, che è eterna, e i suoi effetti temporali prima ricordati, ovvero la grazia e la gloria (anche se la durata di quest'ultima è eterna *ex parte post*). Gli atti umani concorrono a produrre come effetto la gloria, ma non sono causa meritoria della grazia, né quindi tanto meno della predestinazione. Al limite, svolgono la funzione di disposizione materiale, grazie alla quale l'uomo si prepara alla ricezione della grazia.

Qual è dunque la causa della predestinazione? Abbiamo visto come la predestinazione sia l'indirizzamento verso un fine da parte della ragione (divina), in quanto mossa dalla volontà. Dunque, la causa ultima della predestinazione è ciò che può muovere la volontà. La volontà può essere mossa *per modum debiti* (al modo di ciò che è dovuto) o *sine debiti ratione*, cioè in modo non dovuto. *Per modum debiti* la volontà può essere mossa ulteriormente in due modi: in senso assoluto, o presupponendo una determinata condizione (*ex suppositione alterius*). Ciò che muove in senso assoluto è il fine ultimo, che è l'oggetto della volontà. Così inteso, il fine risulta vincolante per la volontà: secondo la lezione dell'*Etica Nicomachea*, la volontà (in questo caso, quella umana) non sceglie il fine e non può in alcun modo scostarsi dal perseguire il fine o sottrarsi ad esso. Nel caso dell'uomo, questo fine (e qui si dà un significativo punto di contatto tra

Marafioti 1987; Flasch 1990; Cipriani 1995; Porro 1997 e 2010; Lettieri 2001; Ogliari 2003. Sul rapporto Tommaso-Agostino a questo proposito cf. Paluch 2002 e 2004.

4. L'ordinamento gerarchico delle cause e il primato della Causa Prima sono i temi di fondo della prima proposizione del *De causis*. Cf. quel che osserva lo stesso Tommaso commentando la medesima proposizione: "[...] causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus; ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa. Esse ergo causam effectus inest primo causae primae, secundo autem causae secundae; quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda" (*Super De causis*: 7, 9-16); "Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae; ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causae primae; sic igitur virtus causae primae dat effectui ut attingatur a virtute causae secundae; prius ergo attingitur a virtute causae primae" (*Super De causis*: 7, 24-8, 5).

la tradizione aristotelica e quella agostiniana) è la felicità: nessun uomo può non voler essere felice. Ci sono poi determinati oggetti senza dei quali il fine continuerebbe a esercitare il suo vincolo nei confronti della volontà, ma che concorrono a integrare la bontà del fine. Tali cose sono pertanto dovute solo una volta concesso o presupposto il fine ultimo. Per adoperare l'esempio di Tommaso: un sovrano, in modo del tutto liberale e gratuito, può nominare qualcuno cavaliere; ma un cavaliere non è tale se non ha un cavallo; dunque, diviene necessario – ma solo una volta ammessa la decisione del re di nominare quel tale cavaliere –, che il sovrano gli dia anche un cavallo.

Nel caso di Dio, il fine della sua volontà è la sua stessa bontà, che non è subordinata ad alcuna condizione: per raggiungere tale fine, Dio non ha quindi bisogno di nulla. Tutto ciò che Dio fa, non lo fa perché deve qualcosa a qualcuno, ma per assoluta liberalità. La volontà divina si muove quindi originariamente in senso assoluto. Ma presupponendo invece che Dio voglia fare qualcosa di determinato, necessariamente (nel senso della necessità ipotetica o condizionale) anch'Egli deve fare quelle cose senza di cui la cosa voluta non potrebbe aver luogo. Se Dio vuole per esempio creare un uomo (decisione incondizionata, dunque libera in senso assoluto), deve comunque necessariamente fornirgli la razionalità.

Delineata questa griglia, veniamo al caso specifico: grazia e gloria sono perfezioni che vanno al di là della natura; dunque la natura può darsi senza di esse. Quindi il fatto che Dio voglia elargire grazia e gloria a qualcuno procede dalla sua pura liberalità. Causa del volere è in questo caso l'amore sovrabbondante (*superabundans affectio*) di chi vuole (Dio) nei confronti del fine in cui si realizza la perfezione della sua bontà. In termini più diretti, causa della predestinazione non è altro se non la stessa bontà di Dio:

Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest – excedunt enim naturalis virtutis limites –, unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam hoc ex mera liberalitate procedit; in his autem quae ex liberalitate tantum procedunt causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius; unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei.⁵

Questo permette, secondo Tommaso, di evitare sia l'errore di coloro che affermano che tutto procede unicamente dalla volontà di Dio, sia quello di coloro che affermano che tutto procede da Dio in modo dovuto. La prima posizione sbaglia nella misura in cui elimina l'ordine che si dà tra i diversi effetti divini; la seconda cade in una forma di necessitarismo naturale. La via da seguire è invece quella intermedia: ciò che Dio

5. *De ver.*, q. 6, a. 2: 181, 242-251. Tommaso segue Agostino anche nel postulare una fondamentale asimmetria tra il caso degli eletti e quello dei riprovati: per questi ultimi, si dà un merito (negativo; *meritum* è *vox anceps* in latino) della condanna, e cioè il peccato originale; l'elezione è invece del tutto immeritata da parte umana, e si radica solo nella bontà e nella misericordia divine; ivi, q. 6, a. 2, ad 9: 182, 355-183, 364: “[...] dicendum quod electio Dei qua unum reprobatur et alterum eligit, rationabilis est. Non tamen oportet quod ratio electionis sit meritum, sed ratio electionis est divina bonitas; ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit, vel infuit hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferretur: rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur”.

vuole in prima istanza procede dalla sua pura volontà; tutte le cose che sono richieste per la realizzazione di ciò che è voluto in prima istanza procedono invece come cosa 'dovuta', sia pure *ex suppositione*, cioè in modo condizionale. Dio non è dunque in alcun modo in debito nei confronti delle cose, ma solo della sua volontà. Tommaso può così ribadire ulteriormente che la prescienza dei meriti futuri non può in alcun modo essere considerata causa della predestinazione, ovvero che è impossibile che l'uso previsto o preconosciuto della grazia sia la causa dell'apposizione della grazia stessa, dal momento che lo stesso debito uso della grazia è qualcosa che dipende ed è ordinato dalla provvidenza: è insomma un effetto della predestinazione, e non causa di essa.⁶

Il rapporto tra predestinazione e prescienza viene ulteriormente precisato, a partire dalla questione della certezza, nel successivo a. 3 della medesima q. VI del *De veritate*. Qui Tommaso si richiama in primo luogo alla distinzione tra *certitudo cognitionis* e *certitudo ordinis*. La certezza della conoscenza si ha (ovviamente) quando una cosa viene conosciuta così come essa è nella realtà. Ma poiché una cosa si conosce nel modo più certo soprattutto quando se ne conosce la causa, il termine 'certezza' può essere esteso fino a indicare, in modo più ampio, l'ordine che si dà tra una causa e il suo effetto: tale ordine è certo quando la causa produce in modo infallibile il proprio effetto. Ora, la prescienza – cioè la conoscenza divina assolutamente atemporale di tutti gli eventi e stati di fatto che gli uomini conoscono invece come passati, presenti o futuri – appartiene evidentemente alla sfera cognitiva, e non tutto ciò che Dio conosce (attraverso la *simplex intelligentia*, ovvero la considerazione delle creature indipendentemente dalla loro attualizzazione) viene di fatto prodotto da Dio stesso (attraverso l'estensione 'pratica' della sua scienza, ovvero la considerazione attuale delle creature in termini di *visio* diretta). La prescienza non implica pertanto in sé una forma di causalità (se è vero, più in generale, che la scienza di Dio è causa dei suoi contenuti, non è comunque – come si è appena detto – causa della posizione in atto di tali contenuti). Nel caso della prescienza si ha dunque solo la certezza della conoscenza. La predestinazione aggiunge alla prescienza una forma di causalità rispetto alle cose che ne costituiscono l'oggetto, perché appunto le destina a un fine: ed è in questo senso che si può dire che alla certezza della conoscenza si aggiunge in questo caso la certezza dell'ordine.

E così come la predestinazione è parte della provvidenza, e aggiunge qualcosa alla provvidenza, anche la certezza della predestinazione aggiunge qualcosa alla certezza della provvidenza. L'ordine della provvidenza è certo in due modi: nell'ambito dei fini particolari, quando le cose che sono ordinate dalla provvidenza a un determinato fine conseguono tale fine (e questo è il caso dei moti celesti e di tutto ciò che in natura agisce necessariamente); e in un modo più generale, e cioè nell'ambito delle cose generabili e corruttibili, in cui non sempre una potenza attiva produce il proprio effetto. Ma questo difetto (come quello che si ha nell'imperfetta formazione delle membra) viene pur sempre ordinato da Dio a qualche altro fine. Nulla così davvero sfugge al fine universale della provvidenza, anche se non sempre si realizza un determinato fine particolare.

6. *De ver.*, q. 6, a. 2, ad 1: 181, 271-275: "[...] debitus gratiae usus est quiddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat, unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad gratiam dandum".

Se si considera l'ordine della predestinazione, esso è invece certo non solo rispetto al fine universale, ma anche a quello particolare e determinato, perché chi è predestinato alla salvezza non potrà mai venir meno o sottrarsi a questo fine. Qui si può cogliere un'altra significativa asimmetria tra la predestinazione e la provvidenza: in quest'ultima, l'ordine rispetto al fine risulta certo solo quando anche le cause seconde producono necessariamente il proprio effetto (se le cause seconde operano in modo contingente, l'effetto sarà inevitabilmente investito dalla stessa contingenza); nell'ordine della predestinazione, invece, la certezza rimane inscalfibile, anche se la causa prossima – che in questo caso è il libero arbitrio umano – produce l'effetto solo in modo contingente.⁷

Questo scarto permette a Tommaso di tornare – sempre nel contesto del *De veritate* – sulla questione dei rapporti tra libero arbitrio e predestinazione, dal momento che l'infallibilità della predestinazione sembra conciliarsi poco e male con la libertà dell'arbitrio. Per Tommaso, non ci si può limitare a dire che la certezza della predestinazione aggiunge alla provvidenza solo la certezza della prescienza: in effetti, questo equivarrebbe a dire che i predestinati si distinguono dai riprovati solo perché nel primo caso si ha anche la prescienza dell'esito (della salvezza). Ma come Tommaso ribadisce, sempre sulla base della lezione agostiniana, la prescienza (dei meriti) non è mai a fondamento della predestinazione; quest'ultima ha come causa e origine solo la scelta di Colui che predestina (*electio praedestinantis*).⁸ Si comprende così con grande chiarezza il nocciolo della posizione (matura) di Tommaso intorno al rapporto tra predestinazione e merito: la predestinazione è eterna, certa e assolutamente infallibile, e tuttavia la causa prossima della salvezza resta subordinata ad essa in modo del tutto contingente. Anche nella natura, più in generale, alcuni effetti sono prodotti da Dio in modo infallibile attraverso l'azione di cause seconde necessarie, e altri – come verificheremo più oltre – attraverso il concorso combinato di più cause seconde contingenti. Lo stesso accade nella predestinazione: il libero arbitrio resta sempre una causa prossima e subordinata del tutto contingente. L'esempio che Tommaso fornisce in questa occasione si riferisce a qualcuno che è predestinato, e dunque non potrebbe più in alcun modo cadere, anche se il suo libero arbitrio di fatto non sembra più concorrere alla produzione dell'effetto

7. *De ver.*, q. 6, a. 3: 185, 177-190: “[...] ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis sed etiam respectu particularis et determinati, quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem numquam deficit a consecutione salutis; nec tamen hoc modo est certus ordo praedestinationis respectu particularis finis sicut erat ordo providentiae, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum, in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter”.

8. *De ver.*, q. 6, a. 3: 185, 191-186, 205: “Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum arbitrii libertate; non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae, ut scilicet dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet a salute: sic enim non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis sed tantum ex parte praescientiae eventus, et sic praescientia esset causa praedestinationis nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum”.

(della salvezza): Dio otterrà comunque inevitabilmente l'effetto previsto servendosi di un complesso di altre cause seconde che o impediscano che il predestinato cada, o facciano sì che, se cade, possa rialzarsi (un insieme di aiuti: *tot alia adminicula praeparat quod vel non cadat vel si cadit quod resurgat*).⁹ Si potrebbe qui notare, incidentalmente, che se la dottrina matura di Tommaso intorno al rapporto tra predestinazione e merito risponde in realtà in larga misura all'interpretazione che più o meno tre secoli più tardi ne darà Báñez, l'idea che sussista una 'cintura' di *auxilia* o *adminicula* che permettono la realizzazione del disegno divino attraverso il concorso di un insieme di cause seconde contingenti apre uno spiraglio anche per l'interpretazione gesuitica di Tommaso, e perfino per la posizione del grande avversario dei domenicani della prima età moderna, e cioè Molina.¹⁰ In definitiva, per Tommaso – così come recita la conclusione dell'a. 3 della q. VI del *De veritate* – la salvezza umana non è affatto certa rispetto alla causa prossima, e cioè il libero arbitrio umano; è invece infallibile e assolutamente certa rispetto alla causa prima, che è la predestinazione.¹¹ Nella sezione delle stesse *Quaestiones disputatae de veritate* dedicata al libero arbitrio (q. 24, a. 15), Tommaso per altro ribadisce – in termini ancora fedelmente agostiniani – che il libero arbitrio non può prepararsi da solo alla grazia, ma deve essere mosso e guidato dalla provvidenza divina (“[...] patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare nisi ad hoc divinitus dirigatur”).¹²

Questo quadro concettuale permette a Tommaso di chiarire anche la questione relativa al numero dei predestinati, o meglio alla certezza del numero dei predestinati. Tommaso rifiuta con decisione l'idea che il numero (inteso come numero numerante, quindi come cifra matematica) sia fisso, ma che coloro che appartengano a questo numero (il numero numerato, cioè la quantità discreta reale a cui si applica il numero numerante) possano invece variare. Dio possiede una conoscenza certa del numero dei predestinati sia in senso formale che in senso materiale: sa quanti sono, e sa chi sono. Considerato invece dalla prospettiva umana, il numero numerato o materiale appare incerto (appare cioè incerto chi appartenga al novero degli eletti) in quanto la causa prossima della salvezza, ovvero il libero arbitrio umano, è in sé contingente. Questa incertezza non si estende però al numero numerante o formale. In altri termini, gli uomini possono dubitare su chi appartenga o no al numero degli eletti, ma non possono invece dubitare che il numero degli eletti sia stato fissato dall'eternità e risulti immutabile.¹³

9. *De ver.*, q. 6, a. 3: 186, 225-232: “Et hoc modo est in praedestinatione: liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat quod vel non cadat vel si cadit quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum et omnia huiusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem”.

10. Sulle interpretazioni della dottrina tommasiana nella controversia *de auxiliis* cf. Cessario 2014; Long, Nutt and White 2016; Matava 2016. Ma si vedano anche gli studi di De Franceschi citati nella successiva n. 46.

11. *De ver.*, q. 6, a. 3: 186, 232-236: “Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet”.

12. *De ver.*, q. 24, a. 15: 725, 100-103.

13. *De ver.*, q. 6, a. 4: 190, 129-153: “Ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero

L'immutabilità implica ovviamente che nessuno dei non predestinati possa nel tempo aggiungersi alla schiera degli eletti (anche solo per rimpiazzare qualcuno), e che nessuno dei predestinati possa nel tempo cadere e non salvarsi: in un caso come nell'altro, la scelta divina si troverebbe a essere vanificata (anche se Dio è causa della salvezza dei predestinati, e non della caduta dei riprovati) e di conseguenza la stessa volontà divina risulterebbe inefficace. La certezza della predestinazione si conferma così – per Tommaso – ulteriore e in qualche modo doppia rispetto a quella della prescienza: Dio non solo conosce in modo certo chi si salverà e chi no, ma predispone in modo altrettanto certo l'ordine che è così conosciuto. Uno degli argomenti con cui Tommaso si confronta in questo contesto (l'ottavo *quod sic*) è degno di attenzione, anche perché destinato a diventare un luogo classico dei dibattiti teologici nei decenni successivi: poiché Dio è libero da vincoli (e dunque, potremmo dire, in ragione della sua onnipotenza e assoluta libertà), non potrebbe forse predestinare alla salvezza un numero maggiore di quelli già predestinati? O non potrebbe predestinare alla salvezza chi non era predestinato e abbandonare alla condanna chi era invece predestinato? Espressioni di questo tipo – per Tommaso – sono vere in senso diviso, ma false in senso composto. In altri termini: in senso assoluto, Dio avrebbe potuto scegliere un individuo al posto di un altro (e conserva sempre, atemporalmente, questa potenza), ma non muta certamente la sua decisione rispetto a chi è predestinato e chi non lo è. Il numero dei predestinati non può essere alterato, e dunque non può essere né aumentato né diminuito.¹⁴ Né giova in questo caso il modo in cui Dio si rapporta alla creazione.¹⁵ La creazione è infatti un atto *ad extra*,

praedestinatorum et formali et materiali: scit enim quot et qui sint salvandi et utrumque infallibiliter ordinat ut sic, quantum ex parte Dei est, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparisonem ad causam proximam salutis humanae ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanae quae est variabilis in quantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana eo quod nulla voluntas humana se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnibus modis certus: et sic potest praedicta distinctio sustineri ut tamen simpliciter concedatur quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet”.

14. *De ver.*, q. 6, a. 4: 191, 248-265: “[...] quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinauerit, non potest non praedestinare vel e contrario quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter quod haec ‘Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare’ in sensu composito est falsa sed in diviso est vera. Et propter hoc omnes illae locutiones quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio praesupponit illud cui additur et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet vel pauciores”.

15. Naturalmente, questa diversità vale solo per questo aspetto specifico. Più in generale, come si mostra in modo ottimamente argomentato in Lenzi 2025, la dottrina della creazione e quella della predestinazione hanno in Tommaso una connessione profonda: l'una e l'altra manifestano allo stesso tempo da un lato la bontà, dall'altro la giustizia di Dio.

un atto estrinseco: il fatto che Dio faccia prima una cosa, e poi non la faccia più, non indica in questo caso una forma di mutazione o mutabilità in Dio stesso, ma solo nei suoi effetti (la creazione è in effetti per Tommaso una relazione che è reale dal punto di vista delle creature, ma soltanto di ragione in rapporto a Dio). Predestinazione e prescienza sono invece atti intrinseci: una mutazione di tali atti comporterebbe dunque – per assurdo – una mutazione di Dio stesso.

Definitivamente acclarata – se mai ce ne fosse stato davvero bisogno – la certezza della predestinazione da parte di Dio, ci si potrebbe chiedere se gli uomini abbiano una conoscenza certa del loro stato (q. VI, a. 5). Tommaso non esclude che possa essere conveniente che la predestinazione possa essere rivelata ad alcuni individui, ma rigetta decisamente l'ipotesi che essa possa invece essere rivelata a tutti: se infatti i predestinati conoscessero con certezza il loro stato, gli altri comprenderebbero di non rientrare nel numero dei predestinati, e cadrebbero nella disperazione. Per di più, i predestinati stessi non si impegnerebbero più di tanto nel rendersi, se non degni del loro destino, almeno congrui rispetto ad esso.¹⁶ La sezione delle *Quaestiones de veritate* destinata alla predestinazione si chiude infine con una questione delicata: se la predestinazione è certa e infallibile, che funzione o che efficacia hanno le preghiere, e in particolare le preghiere dei santi? La risposta di Tommaso è inequivocabile: le preghiere non giocano alcun ruolo diretto nella predestinazione, ovvero non possono in alcun modo far sì che uno venga predestinato. La ragione è ovvia: le preghiere sono temporali, la predestinazione è immutabile ed eterna.¹⁷ E per questo stesso motivo le preghiere non giovano neppure dal punto di vista della prescienza (ipotizzando ad esempio che Dio possa aver deciso di scegliere e predestinare coloro che, in base alla sua prescienza, sapeva che sarebbero stati fortemente aiutati dalle preghiere di altri), perché come si è già visto la predestinazione è del tutto indipendente rispetto alla prescienza, e non si fonda su di essa.

Dunque, va assolutamente esclusa la possibilità che le preghiere possano, per così dire, far cambiare idea a Dio: una tesi che Tommaso attribuisce agli Stoici, per quanto riguarda le scuole filosofiche antiche, e in parte ad Avicenna, nella misura in cui il filosofo persiano postula nella propria *Metafisica* un rapporto diretto tra le anime

16. *De ver.*, q. 6, a. 5: 192, 26-44: “[...] non est inconveniens alicui suam praedestinationem revelari, sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati: si enim omnibus praedestinati sua praedestinatio sic nota esset, tunc omnibus non praedestinati certum esset se praedestinos non esse ex hoc ipso quod se praedestinos nescirent, et hoc quodam modo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte ipsorum praedestinatorum: securitas enim negligentiam parit, si autem certi essent de sua praedestinatione securi essent de sua salute, et ita non tantam sollicitudinem apponerent ad mala vitanda. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent”.

17. *De ver.*, q. 6, a. 6: 194, 60-80: “Dicendum quod praedestinationem iuvare precibus sanctorum dupliciter potest intelligi: uno modo quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna, neque etiam secundum quod existunt in Dei praescientia quia praescientia meritorum vel propriorum vel alienorum non est praedestinationis causa, ut supra dictum est”.

umane e le anime celesti che regolano gli atti di volizione umani.¹⁸ D'altra parte, non si può cadere neppure nella tesi epicurea secondo cui, proprio perché tutto accade immutabilmente, le preghiere sono del tutto vane e inutili. In altri termini, le preghiere non possono essere ritenute del tutto superflue (né ovviamente alcun teologo scolastico avrebbe potuto sostenere una tesi diversa). Esse tuttavia concorrono – per Tommaso – a produrre non la predestinazione, come si è appena detto, ma i suoi effetti, e svolgono pertanto il ruolo di cause strumentali. È significativo che il quadro teorico che legittima questa distinzione sia desunto da un'autorità strettamente filosofica, e cioè il *Liber de causis*: se, sulla scorta di quest'ultimo, si concede che la Causa Prima è ciò che permette alla seconda di influire sul proprio effetto,¹⁹ allora anche nel caso del rapporto tra predestinazione e preghiere si può postulare un ordinamento di questo tipo. È la Causa Prima che fa sì che quelle seconde possano concorrere alla produzione dell'effetto, ed è a fondamento della loro efficacia. In questo senso, si deve quindi intendere che le preghiere sono uno strumento di cui la predestinazione si serve per ottenere l'effetto già immutabilmente stabilito, e in questo – e solo in questo – consiste la loro efficacia. Non a caso, Tommaso interpreta in questo modo (nella risposta a uno degli argomenti *contra*) la celebre leggenda medievale di Traiano, salvato dall'inferno per intercessione di Gregorio Magno.²⁰ Traiano si trovava (temporaneamente) all'inferno, ma non era certamente stato riprovato: era invece stato predestinato a salvarsi, a tempo debito, attraverso le preghiere di Gregorio.

3. PREDESTINAZIONE E MERITO: TOMMASO E AGOSTINO

Quel che si è presentato finora – come anticipato – è il quadro che Tommaso d'Aquino offre nelle *Quaestiones de veritate*, che rappresenta forse la trattazione più organica e compatta del tema. Occorre però sottolineare che questo è in realtà uno dei punti intorno a cui Tommaso ha mutato almeno in parte parere nel corso della sua produzione: una differenza forse più di sfumature che di sostanza. Nel giovanile *Commento alle Sentenze* (*In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 3), l'allora ancora baccelliere domenicano aveva sì già affermato che la prescienza dei meriti umani non poteva essere considerata come la causa della predestinazione nel suo insieme (altrimenti l'elargizione della grazia risulterebbe qualcosa di dovuto, e non appunto di gratuito), ma aveva anche concesso – in misura un po' più pronunciata rispetto alla sistemazione del *De veritate* – che qualche effetto della predestinazione potesse trovare la propria causa nelle nostre azioni (“*nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique*

18. Cf. per es. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, X, c. 1: 527, 4-8: “Sed hoc totum fluit desuper [...]. Igitur propter has causas prosunt omnibus orationes et sacrificia [...]”.

19. È ancora un riferimento alla prima proposizione del *Liber*. Cf. *supra*, n. 4.

20. Sulla leggenda della salvezza ‘dilazionata’ di Traiano nel Medioevo (in riferimento anche al canto XIX del *Paradiso* di Dante) cf. Vickers 1983, Whatley 1984, Trumbower 2001, Porro 2015, Tedesco 2025.

ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrorum operum”).²¹ Detto altrimenti, prima di diventare maestro, Tommaso non aveva in alcun modo negato che la causa ultima della volontà divina, nel predestinare qualcuno alla salvezza, fosse soltanto la stessa bontà di Dio, ma aveva comunque ipotizzato, da parte dei prescelti, non solo un merito per la gloria in riferimento alla volontà creaturale già informata dalla grazia (un aspetto che nell’essenziale, come abbiamo visto, permane anche dopo), ma anche un merito relativo alla disposizione alla grazia prima dell’apposizione temporale di quest’ultima. Più precisamente, Tommaso aveva escluso (ma non in senso assoluto) che tale disposizione negli eletti fosse una vera e propria *causa* della predestinazione, ma aveva concesso che fosse una *ratio* (e i confini tra i due termini e le due nozioni sono notoriamente abbastanza porosi) tale da rendere la predestinazione stessa ragionevole e giusta: “[...] opus meritorium informatum gratia est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationabilis et justa dicitur”.²²

Dalle *Quaestiones de veritate* in poi invece l’impianto tommasiano resta sostanzialmente stabile, ed è più marcatamente orientato verso la dottrina agostiniana della grazia immeritata.²³ Quando per esempio nella *Summa theologiae* Tommaso affronta il medesimo problema della causa della predestinazione (I, q. 23, a. 5: *Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis*), la sua soluzione ripropone con pochi ritocchi quella maturata durante la prima reggenza parigina. Interrogarsi sulla causa della predestinazione vuol dire essenzialmente interrogarsi sulle possibili motivazioni della volontà divina: ma qui occorre distinguere innanzi tutto tra la causa di un atto di volontà *ex parte actus volendi* e quella *ex parte volitorum*. Nessuno è mai stato così temerario

21. *In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 3 (“Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis”): 970.

22. *Ibid.* In altri termini, per il ‘giovane’ Tommaso, se, *ex parte actus volendi*, il fine ultimo della volontà divina è la stessa bontà di Dio, *ex parte volitorum* si può parlare di merito per la gloria se la volontà creaturale è già informata dalla grazia, e quanto meno di *disposizione* alla grazia in rapporto all’apposizione temporale di quest’ultima (intesa come effetto della predestinazione): “Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scivit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra opera [...]” (*ibid.*).

23. È molto probabile – come hanno suggerito Henri Bouillard e Michael Paluch – che Tommaso d’Aquino sia stato spinto ad adottare una visione più deterministica della predestinazione, che in realtà è molto più vicina alla posizione standard e definitiva di Agostino, a causa della sua peculiare interpretazione del *Liber de bona fortuna*, ovvero dell’assemblaggio latino di parti dei *Magna Moralia* (1206 b 30-1207 b 19) e dell’*Etica eudemia* (1246 b 37-1248 b 11). Cf. Bouillard 1944 e Paluch 2004, ma anche Wawrykow 1995, in particolare 34-42; Cordonier 2011; Lenzi 2025 (ma anche già Lenzi 2013).

– secondo Tommaso – da affermare che i meriti possano essere causa della predestinazione divina nel primo senso, cioè *ex parte actus praedestinantis*. Il problema sta invece nell'appurare se la predestinazione abbia qualche fondamento da parte degli effetti.²⁴ Scartate la posizione origeniana²⁵ (secondo cui gli effetti della predestinazione in questa vita terrena dipendono dai meriti acquisiti nella precedente vita puramente spirituale) e quella pelagiana (secondo cui gli effetti della predestinazione dipendono dai meriti acquisiti in questa stessa vita), Tommaso si occupa più in particolare della tesi che potremmo definire semipelagiana: i meriti che seguono l'effetto della predestinazione sono la causa della predestinazione stessa, ovvero, Dio concede la grazia a chi sa che ne farà buon uso. L'errore di questa tesi sta nell'artificiosa separazione tra ciò che dev'essere attribuito alla grazia e ciò che dev'essere attribuito al libero arbitrio. Ciò che appartiene alla grazia è infatti un effetto della predestinazione, e non può pertanto esserne considerato una causa; se dunque si desse un fondamento, da parte nostra, della predestinazione, esso dovrebbe trovarsi in qualcosa che è in nostro potere senza essere al contempo un effetto della predestinazione. Ma proprio questo è impossibile, dal momento che anche il nostro libero arbitrio, o meglio l'uso del nostro libero arbitrio, ricade tra gli effetti della predestinazione: allo stesso modo in cui l'azione delle cause seconde non è distinta da quella della Causa Prima, così l'operare del nostro libero arbitrio non può mai essere considerato indipendente o svincolato dalla predestinazione divina.²⁶ Certo – concede Tommaso –, un singolo effetto della predestinazione può essere considerato causa di un altro (secondo il duplice ordine della causalità efficiente e finale), e in questo senso è lecito dire per esempio che Dio prevede di elevare qualcuno alla gloria per i suoi meriti, in quanto prevede di concedergli la grazia per acquisire tali meriti. Ma nel complesso l'insieme degli effetti della predestinazione non ha nessun fondamento da parte di chi è predestinato: “[...] impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra”.²⁷

24. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, resp.: 585: “Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praedordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua”.

25. Sull'interpretazione tommasiana di Origene in rapporto al tema della predestinazione cf. Lenzi 2023.

26. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, resp.: 586: “Sed isti [*scil.* alii, qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis] videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus: et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum [...]. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione”. L'approccio compatibilista è qui espresso in modo inequivocabile.

27. Cf. *ibid.*: 587.

La ragione generale per cui alcuni sono salvati e altri sono rimessi alla loro condanna sta invece, per Tommaso, nella sola manifestazione della bontà divina. Poiché è impossibile che quest'ultima si manifesti nel creato con la stessa unità e semplicità che si ritrovano in Dio, è necessario che essa si riveli nel mondo e nell'umanità secondo gradi diversi. Secondo la lezione agostiniana, a cui Tommaso sembra conformarsi pienamente (ben più dei maestri francescani a lui contemporanei), negli eletti la bontà si manifesta sotto forma di misericordia, mentre nei riprovati si manifesta sotto forma di giustizia: e questa differenza è l'unico reale motivo per cui gli uomini sono destinati a sorti diverse.²⁸ La stessa conclusione è ribadita da Tommaso senza esitazioni anche nel più tardo *Commento alla Lettera ai Romani*.²⁹

Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari. Et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit, misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes.³⁰

Se però ci si chiede nello specifico perché proprio alcuni determinati uomini siano oggetto della misericordia divina, e altri invece della condanna, non ci si può che rimettere all'insondabilità della volontà divina. A questo proposito Tommaso non ha alcuna esitazione nel richiamarsi esplicitamente ad Agostino: "Quare illum trahat et illum non trahat, noli uelle iudicare, si non uis errare".³¹ Si tratta di un limite ultimo che resiste a qualsiasi tentativo di spiegazione razionale. La stessa cosa, osserva per altro Tommaso nella *Summa*, si riscontra anche nella natura (e nella filosofia naturale): si può dare una ragione generale per cui la materia prima, di per sé uniforme e indifferen-

28. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, ad 3: 587: "[...] ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur [...]. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo". Su questo parallelismo tra i gradi dell'ordine naturale e quelli dell'ordine morale – parallelismo che Enrico di Gand giudicherà incomprensibile, se non aberrante – e in più in generale tra creazione e predestinazione rinviando ancora a Lenzi 2025.

29. Si ritiene comunemente che il corso sulla *Lettera ai Romani* sia stato tenuto da Tommaso negli ultimi anni della sua vita: nell'ultimo anno parigino (1271-1272) o, più probabilmente, a Napoli, tra il 1272 e il 1273. Solo il commento ai primi otto capitoli sembra essere stato rivisto direttamente da Tommaso: cf. Torrell 1994: 282-290. Sull'esegesi tomista della lettera paolina cf. Vosté 1942 e Domanyi 1979.

30. *Super Rom.*, IX, lect. 4, I: 144, n. 792.

31. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, tr. XXVI, 2: 260, 7-8.

te, si trova divisa e distinta sotto le quattro forme elementari – e cioè la necessità della differenziazione delle specie –, ma perché proprio una determinata parte della stessa materia si trovi sotto la forma del fuoco e un'altra ad esempio sotto quella della terra dipende semplicemente, senza altra ragione, dalla volontà divina. Allo stesso modo, nella costruzione di una parete di un edificio, è necessario che alcune pietre si trovino in una determinata posizione e altre in un'altra: ma perché proprio quella determinata pietra venga collocata in quella posizione dipende soltanto dalla volontà dell'artefice.³²

Ciò non giustifica nessuna possibile accusa di ingiustizia nei confronti di Dio. Giustizia e ingiustizia hanno senso solo là dove qualcosa è dovuto, e bisogna pertanto rendere a ciascuno il suo. Ma nulla – lo abbiamo già visto – è dovuto da Dio alle creature: ciò che Dio concede, dipende esclusivamente dalla sua liberalità, e nessuno pertanto ha il diritto di reclamare come suo ciò che non gli è mai stato dovuto. Anche in questo caso il *Commento alla Lettera ai Romani* non fa che precisare la medesima tesi:

Manifestum est enim quod iustitia distributiva locum habet in his quae dantur ex debito, puta si aliqui meruerunt mercedem, ut plus laborantibus maior merces donetur, non autem habet locum in his quae sponte et misericorditer aliquis dat; puta si aliquis duos pauperes in via inveniens det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non est iniquus sed misericors. Similiter si aliquis, duobus aequae ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus.³³

Il diverso trattamento che Dio riserva a chi si trova in condizioni uguali è così per Tommaso umanamente inspiegabile, ma legittimo; in definitiva, la disuguaglianza non comporta di per sé ingiustizia: “Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat” – una conclusione che sarà duramente at-

32. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, ad 3: 588: “Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinu dicit, *Super Ioannem: Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa”. Lo stesso esempio si ritrova nel *Commento alla Lettera ai Romani*: “[...] considerandum est, quod circa electionem bonorum et reprobationem malorum duplex quaestio potest moveri. Una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare, et quorundam misereri. Alia vero in speciali, quare velit huius misereri et hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio huius quaestionis assignari; secundae autem quaestionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas, cuius exemplum patet in rebus humanis. Si enim aliquis aedificare volens, haberet multos lapides similes et aequales congregatos, posset ratio assignari quare quosdam ponat in summo et quosdam in imo ex parte finis, quia ad perfectionem domus quam facere intendit, requiritur et fundamentum quod habet lapides in imo, et cacumen parietis quod habet lapides in summo. Sed quare ponat hos lapides in summo et hos in imo, non habet aliquam rationem, nisi quia artifex voluit” (*Super Rom.*, IX, lect. 4, I: 143, n. 788).

33. *Super Rom.*, IX, lect. 3, I: 140, n. 773.

taccata, a pochi anni dalla morte di Tommaso, da Enrico di Gand (nella q. 5 del suo *Quodlibet* VIII), per non citare che il caso più vistoso ed eclatante.³⁴

Una prima piccola conclusione può a questo punto già essere tratta: a proposito della predestinazione, o meglio ancora del rapporto tra predestinazione e merito, Tommaso è certamente più vicino alle tesi di fondo della dottrina agostiniana della grazia irresistibile e immeritata della maggior parte dei maestri francescani dello stesso periodo. E poiché la dottrina della grazia è – nonostante tutti i tentativi storici di edulcorazione – il cuore stesso della teologia agostiniana, si potrebbe dire che, contrariamente a una consolidata vulgata interpretativa, Tommaso sia ben più ‘agostiniano’ dei francescani che passano invece come tali.

4. PRESCIENZA E FUTURI CONTINGENTI: TOMMASO E BOEZIO

Nell’a. 12 della q. 2 delle *Quaestiones disputatae de veritate* Tommaso si confronta con la celebre obiezione epistemica che Boezio pone alla Filosofia all’inizio della discussione relativa alla compatibilità tra prescienza divina e libero arbitrio umano nel V libro della *Consolazione della filosofia*: se Dio conosce in modo certo e necessario i futuri contingenti in quanto questi ultimi non potranno di fatto non accadere, allora i futuri contingenti non sono veramente tali (e cioè contingenti) e di conseguenza bisognerebbe annullare ogni margine di libertà per l’arbitrio umano; ma se d’altra parte Dio conosce in modo certo e necessario eventi che sono e restano in sé contingenti, allora non conosce le cose così come esse sono, e pertanto o possiede una conoscenza meramente doxastica oppure si inganna e cade in errore sistematicamente.³⁵ Seguendo lo stesso Boezio, Tommaso aggira l’obiezione facendo leva sulla modalità della conoscenza divina: Dio conosce (atemporalmente) tutti gli eventi senza distinzioni temporali, ma come presenti, e li conosce in modo certo, senza che ciò annulli la natura in sé contingente di ciò che – considerato in senso assoluto, e non sotto la condizione della conoscenza divina – avrebbe potuto/potrebbe anche non aver luogo.³⁶ La stessa linea argomentativa com-

34. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, ad 3: 599. Rimando in proposito a Porro 1997, 2010, 2014, 2020, da cui mi permetto per altro di riprendere qui alcuni elementi fondamentali.

35. Cf. Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, 2, 22-28.

36. Sul rapporto Tommaso-Boezio a questo proposito, e comunque per una innovativa messa a punto della posizione di Tommaso intorno alla prescienza divina e ai futuri contingenti cf. Marenbon 2005. Concordo con Marenbon nel ritenere che la sola interpretazione dell’eternità come atemporalità non costituisca il vero fulcro né della soluzione di Boezio né di quella di Tommaso, considerati per altro entrambi da Marenbon – mi sembra – in una prospettiva che oggi verrebbe qualificata come ‘libertarian’. Non condivido invece la scelta di Marenbon di individuare tale fulcro, in entrambi i casi, nella natura peculiare della conoscenza divina (soluzione ‘epistemica’), né la decisione (in contrasto con quanto suggeriscono esplicitamente i testi di Boezio e Tommaso) di separare la questione della prescienza da quella della provvidenza o causalità. Mi sembra invece che: (i) sia Boezio che Tommaso adottino una prospettiva ‘compatibilista’, e non ‘libertarian’; (ii) che in Boezio come in Tommaso la scienza divina sia indissociabile dalla provvidenza, ovvero dall’ordinamento causale del mondo; (iii) che il nucleo della soluzione boeziano-tommasiana risieda nella distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica, che rimanda a sua volta all’idea che *in se* – considerati cioè indipendentemente dal

pare in diversi altri luoghi. Il più significativo è probabilmente quello in cui Tommaso si sofferma sul luogo d'origine per eccellenza della questione dei futuri contingenti, e cioè il capitolo 9 del *De interpretatione* aristotelico. Tommaso segue in effetti il testo e la linea dello stesso Aristotele: gli enunciati relativi a eventi futuri contingenti ("domani ci sarà una battaglia navale" – esempio classico, che tuttavia nel testo aristotelico compare nella sezione 'dialettica' in cui Aristotele stesso fa parlare i suoi avversari) sfuggono a ciò che oggi chiamiamo principio di bivalenza, cioè non possiedono un valore di verità determinato (non sono in sé né veri né falsi). Al contrario, tutti gli enunciati al passato o al presente possiedono sempre un valore di verità determinato (cioè sono sempre o veri o falsi, come impone appunto il principio di bivalenza: l'enunciato "ieri c'è stata una battaglia navale" può essere vero o falso, a seconda che ieri ci sia stata effettivamente o no una battaglia navale, ma necessariamente è o vero o falso, e così per le proposizioni al presente). Ma gli eventi che si presentano come futuri contingenti per la conoscenza umana, sono invece – come abbiamo appena ricordato – conosciuti atemporalmente, e dunque in un eterno presente, dalla conoscenza divina: ciò che per gli uomini non ha un valore determinato di verità, lo possiede invece per l'intelletto divino. Ma se così è, non si deve ammettere che tutto nel mondo accade di necessità, e che non c'è pertanto alcuno spazio per la libertà dell'agire umano? Tommaso riprende la strategia dispiegata da Boezio (non solo nel suo commento al *De interpretatione*, ma anche appunto nella *Consolatio*): il fatto che Dio conosca come presenti tutte le cose non altera il loro intrinseco statuto modale. Poniamo il caso di osservare una scena dall'alto, da una finestra: se in questo momento in strada passa qualcuno, per me sarà impossibile non vederlo, e dunque lo osserverò necessariamente passare (secondo il classico principio della necessità del presente: *omne quod est, quando est, necesse est esse*). Ma dal fatto che io lo osservi ora necessariamente non dipende affatto che egli sia stato forzato o necessitato a passare proprio ora: per chi cammina, la scelta di passare in un dato momento per quella via è del tutto libera, anche se un osservatore dall'alto non può che conoscerla necessariamente come presente. La necessità che investe gli eventi contingenti in quanto conosciuti da Dio è pertanto una necessità ipotetica o condizionale, e non assoluta – una necessità vincolata cioè alla condizione della conoscenza divina: se qualcosa è conosciuto atemporalmente da Dio, non potrà che aver luogo, anche se ciò non annulla il fatto che in sé stesso quello stesso evento avrebbe potuto anche non verificarsi, o verificarsi in modo differente. Come scrive Tommaso:

Set Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce eternitatis constitutus, que est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus, [secundum unum et simplicem eius intuitum] et ideo uno intuitu uidet omnia que aguntur secundum totum temporis decursum, unumquodque ut est in se ipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (quamvis et ipsum ordinem causarum uideat), set omnino eternaliter sic uidet unumquodque eorum que sunt in quocunque tempore, sicut oculus humanus uidet Sortem se-

vincolo o dalla clausola epistemica della conoscenza divina – gli eventi e le azioni umane mantengono una natura intrinsecamente contingente (gli stessi eventi sono invece necessari se messi in rapporto *ad aliud*, cioè – estrinsecamente – alla scienza e alla provvidenza divine).

dere in se ipso, non in causa sua. Ex hoc autem quod homo uidet Sortem sedere, non tollitur eius contingencia, que respicit ordinem cause ad effectum, et tamen certissime et infallibiliter uidet oculus hominis Sortem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in se ipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia que fiunt in tempore, et tamen ea que in tempore eueniunt non sunt uel fiunt ex necessitate, set contingenter.³⁷

Gli esseri umani non potranno non fare ciò che Dio ha previsto (ma ‘prevedere’, come aveva osservato già Boezio, è a questo proposito termine impreciso: Dio non pre-vede, ma vede tutto nel suo eterno presente),³⁸ ma ciò non toglie che – indipendentemente da questa condizione o clausola epistemica – essi avrebbero potuto non farlo, o farlo diversamente. Ciò ci permette di capire che il libero arbitrio umano è pertanto inteso – da Tommaso così come già da Boezio – in una prospettiva strettamente ‘compatibilista’, per usare il lessico contemporaneo, e non *libertarian*: si inserisce e svolge il suo ruolo in un ordine causale già determinato. A ciò bisogna aggiungere la tesi specificamente tommasiana – della quale ci occuperemo nel paragrafo successivo – secondo cui la stessa volontà divina ha disposto che alcuni effetti siano necessari (predisponendone perciò le cause necessarie) e altri contingenti (a differenza di ciò che affermerà qualche decennio più tardi Giovanni Duns Scoto, e cioè che la volontà divina produce in modo contingente tutto ciò che produce *ad extra*): se la prescienza non annulla – secondo il modello boeziano – la contingenza intrinseca o assoluta degli eventi e delle azioni umane, bisogna poi tener conto del fatto che la salvezza individuale dipende dalla predestinazione (su cui il libero arbitrio non può esercitare nessun ruolo causale diretto) e che l’ordinamento dell’intero Universo risponde a un disegno provvidenziale in cui ogni forma di contingenza è riconducibile a cause essenziali, e in ultima analisi alla provvidenza stessa.

5. OLTRE ARISTOTELE: IL ‘DETERMINISMO PROVVIDENZIALE’

Per Tommaso – così come per quasi tutti i maestri scolastici – la questione del determinismo si pone a livelli diversi; essa può riguardare il ruolo del fato, ovvero dell’influenza dei corpi celesti (determinismo astrale) o di altri agenti a noi ignoti sulle vicende umane; può riguardare il condizionamento che le passioni corporee (anche per effetto degli stessi corpi celesti) possono esercitare sulle facoltà dell’anima razionale, cioè l’intelletto e la volontà; può riguardare – all’interno della stessa sfera dell’anima razionale – proprio il rapporto tra queste due facoltà, nella misura in cui l’intelletto potrebbe

37. *In Peryerm.*, I, lect. 14: 78, 414-436.

38. Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 17-17: 157, 58-70: “Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praesentiam pensare velis qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praeventia sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat”.

vincolare o obbligare la volontà a perseguire ciò che ha appreso come bene (il cosiddetto ‘determinismo psicologico’ al centro dei dibattiti tra intellettualisti e volontaristi tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV); può infine riguardare la riconducibilità di tutti gli eventi accidentali e fortuiti (o semplicemente contingenti) alla disposizione provvidenziale divina – il che non significa altro se non che nulla è veramente *indeterminato* rispetto alla provvidenza divina. Questo è l’aspetto che qui ci interessa. Mettendo da parte i rischi deterministici strettamente antropologici (determinismo delle passioni, determinismo psicologico), resta da capire in che modo la provvidenza divina – in cui, come abbiamo visto inizialmente, rientra la predestinazione – si distingue dal fato, ovvero come il provvidenzialismo si distingue dal fatalismo. Il tentativo portato avanti da Tommaso in molte delle sue opere è quello di rigettare il secondo aspetto (il determinismo fatalistico), mantenendo in modo molto rigido il primo (quello che mi sono permesso di chiamare, in circostanze precedenti, il ‘determinismo provvidenziale’). La lunga sezione del III libro della *Contra Gentiles* sulla causalità divina e la provvidenza ne offre una prima immediata riprova; da una parte Tommaso precisa che la provvidenza non esclude la contingenza dalle cose (c. 72), non esclude la fortuna e il caso (c. 74), e soprattutto non esclude il libero arbitrio, poiché ogni governo ordinato mira a conservare o aumentare la perfezione di ciò che è governato, e la contingenza del libero arbitrio è più perfetta di quella degli agenti inanimati (c. 73); dall’altra pone che la provvidenza si estende ai singolari contingenti (c. 75) ed è immediata in rapporto ad essi (c. 76), che anche la fortuna dipende da cause superiori (c. 92), che il fato non è altro – come insegnava ancora Boezio – che la disposizione della provvidenza inerente alle stesse cose mutevoli (c. 93), che causa delle nostre deliberazioni e volizioni può essere soltanto Dio (cc. 88-89), che le deliberazioni e volizioni umane sono soggette alla provvidenza (c. 90), per concludere infine che la provvidenza è assolutamente certa e infallibile (c. 94). Il perno di tutta questa sezione, e il punto di equilibrio di questa architettura comunque assai delicata, si trova nella ricapitolazione del c. 91: l’uomo è soggetto ai corpi celesti per quel che riguarda il corpo, alle intelligenze angeliche per quel che riguarda l’intelletto, e a Dio per quel che riguarda la volontà (c. 91), e dunque anche riguardo al suo agire.

Il testo però forse più importante, anzi cruciale a questo proposito – come pure ho cercato di mostrare in alcune occasioni precedenti³⁹ – può essere individuato nel *Comento alla Metafisica*, e precisamente nella sezione dedicata alla tesi aristotelica relativa all’impossibilità di ricondurre tutte le cause accidentali (e tutti gli eventi accidentali e contingenti) a delle cause essenziali (VI, lect. 3). Il problema è che la strategia anteterministica dispiegata con sagacia da Aristotele nel c. 3 del VI libro della *Metafisica* da un lato legittima caso e fortuna come cause accidentali, ma dall’altro di fatto rimuove – come Tommaso non può fare a meno di rilevare – sia il fato che la provvidenza. Pur ammettendo l’anteriorità delle cause per sé rispetto a quelle accidentali, Aristotele nega poi come detto l’assoluta riduzione o riconducibilità delle seconde alle prime: se una tale riduzione fosse possibile – se davvero ogni evento accidentale o fortuito potesse essere

39. Cf. Porro 2012b, da cui riprendo qui l’essenziale.

spiegato attraverso una catena causale in grado di risalire fino a una causa essenziale (come nel celebre esempio per assurdo, o meglio dialettico, del malcapitato che mangia cibi speziati, ha sete, esce per bere, e viene ucciso da malviventi che incontra per strada), il determinismo resterebbe di fatto per Aristotele inaggirabile o ineludibile. Tanto il fato quanto la provvidenza implicano in effetti che tutto accada secondo un certo ordine: ma ciò che segue un ordine non è per ciò stesso accidentale, e dunque o è sempre o si verifica nel maggior numero di casi. Ora, il determinismo con cui Aristotele si confronta tanto nel c. 9 del *De interpretatione* quanto appunto nel c. 3 del VI libro della *Metafisica* fa leva implicitamente o esplicitamente sul meccanismo della ‘retrocessione’ o ‘retrogradazione’ del futuro, ovvero sul fatto che ciò che è ora presente o passato (e in quanto tale determinato, immodificabile e necessario), era in precedenza stato futuro. Da ciò il determinista ricava che se le cause di qualcosa sono poste nel passato e nel presente, e si esclude la possibilità di cause accidentali, è già predeterminato ciò che avverrà in futuro – come per l’appunto la morte apparentemente inaspettata di colui che mangia cibi salati o piccanti ed esce di casa per placare la sete. Ma tanto nel caso del fato quanto in quello della provvidenza le cause essenziali sono già poste nel passato e nel presente: si tratta nel primo caso dei corpi celesti, la cui azione è immutabile, e nel secondo della provvidenza eterna e immutabile di Dio. Tommaso si sforza quindi di reinterpretare Aristotele in modo da accettare la critica al fatalismo, ma salvare l’ordinamento provvidenziale. Ciò a cui bisogna prestare attenzione è per Tommaso l’ordinamento gerarchico delle cause (ancora una volta, un tema veicolato dalla tradizione procliana e dal *Liber de causis* in particolare). Tanto più le cause sono elevate, a tanti più effetti si estende la loro causalità, così come nella città o nello stato, per riprendere l’esempio di Tommaso, la politica, che riguarda l’intera comunità, ha un’estensione maggiore dell’arte militare, che non si estende invece ai civili. L’ordine che sussiste tra gli effetti in dipendenza da una causa è coestensivo alla causalità di quella stessa causa. Ciò significa che gli effetti che dipendono da cause inferiori particolari non hanno alcun ordine tra loro, anche se talvolta accidentalmente coincidono; ma gli stessi effetti, rapportati a una causa superiore comune, rivelano invece un preciso ordinamento reciproco. Appare così del tutto accidentale che una pianta fiorisca contemporaneamente ad un’altra, considerando la natura di ciascuna pianta e le sue cause prossime; ma la coincidenza non si rivela tale (e cioè accidentale) se la fioritura contemporanea viene messa in rapporto con l’influsso delle cause superiori, e in questo caso dei corpi celesti, da cui dipende l’alternanza delle stagioni e la fioritura simultanea di determinate piante. Tommaso introduce quindi la celebre dottrina del *triplex gradus causarum*, che risponde per altro alla divisione delle regioni ontologiche in cui si struttura l’universo aristotelico: al vertice, c’è una causa incorruttibile immutabile, e cioè Dio; in mezzo, ci sono cause incorruttibili e mutevoli (dal punto di vista del movimento locale), e cioè i corpi celesti; in basso, ci sono infine le cause corruttibili e mutevoli che caratterizzano il nostro mondo sublunare. Queste ultime cause, in quanto particolari, sono sempre univoche, producono cioè sempre i propri effetti secondo le singole specie determinate: il fuoco genera sempre fuoco, una determinata pianta genera sempre quella determinata pianta, e l’uomo un uomo. Le cause intermedie o di secondo grado sono in parte universali e in parte particolari:

particolari perché si estendono solo a ciò che viene prodotto attraverso il movimento; universali perché non riguardano una sola specie di realtà mobili, ma tutto ciò che è alterabile, generabile e corruttibile, nella misura in cui tutto ciò che si muove dipende dal primo moto. La Causa Prima è invece solo universale, perché il suo effetto proprio è l'essere: dunque, tutto ciò che è, rientra nella causalità e nell'ordine della Causa Prima.

Ora, considerando le sole cause prossime e particolari, è innegabile che molte cose accadano accidentalmente, o in ragione del concorso o dell'interferenza di più cause, o in ragione della debolezza dell'agente, che non è in grado di realizzare il fine che si era proposto, o infine in ragione dell'assenza di una idonea disposizione da parte della materia. Se si sale di grado, questa contingenza si riduce in larga misura, poiché molte delle cose che al primo livello appaiono accidentali cominciano a rivelarsi non più tali: il concorso di più cause accidentali può infatti avere una causa celeste determinata. Per di più, in riferimento ai corpi celesti, anche la debolezza dell'agente può essere sostanzialmente trascurata. Ma poiché essi agiscono comunque tramite il movimento, hanno pur sempre bisogno della materia, e dipendono dalla sua disposizione. Quantunque il margine di accidentalità si riduca considerevolmente, non scompare quindi del tutto. Fin qui – per Tommaso – Aristotele ha ragione: se l'effetto si produce *ut in pluribus*, e non *semper*, è ovvio che ci sia un residuo accidentale, *in paucioribus*. Un altro fondamentale fattore di indeterminatezza risiede nel fatto che alcuni enti sublunari, come le anime razionali, non sono sottoposti direttamente all'influsso dei corpi celesti, anche se indirettamente le mutazioni corporee indotte dall'influsso dei corpi celesti si riflettono sull'anima e possono inclinarla ad agire in un determinato modo. Ma è comunque un fatto che le azioni deliberate dell'uomo non possono essere ricondotte direttamente all'azione dei corpi celesti. Ciò è sufficiente, per Tommaso, per respingere, in accordo con Aristotele, il fatalismo, inteso come determinismo astrale. Ma salendo ulteriormente di grado, non si può trovare nulla che sfugga all'ordinamento divino. Non si dà qui neppure il limite della materia, perché anche la materia riceve il suo essere dalla causa prima. Rispetto alla causa prima, dunque, se tutto è ordinato, nulla è accidentale – il che equivale a dire che tutto è sottoposto alla provvidenza:

Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse invenientur. Et propter hoc secundum fidem Catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae.⁴⁰

Ma questo non significa per Tommaso annullare del tutto la contingenza, e porre che tutto avvenga di necessità. Per il fato, ciò si spiega in base al margine di indeterminatezza assicurato da una parte dalla materia e dall'altra dall'agire libero degli enti razionali. Il caso della provvidenza, riconosce Tommaso, è più complicato (*Sed de providentia maiorem habet difficultatem*).⁴¹ La provvidenza non si inganna e non trova alcuna limitazione intrinseca o estrinseca, a differenza dei corpi celesti. È impossibile che qualcosa

40. *In Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1216: 308.

41. *In Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1218: 308.

sia disposto (*provisum*) da Dio, e non si verifichi, e questo sembra implicare che ogni effetto della provvidenza accada di necessità. Ma per Tommaso dalla causa non dipende solo l'effetto, ma anche tutti i suoi accidenti: per esempio, la natura non si limita a produrre l'uomo, ma l'uomo con la proprietà specifica di essere capace di ridere. Ora, Dio è causa dell'ente in quanto ente, ed è dunque causa anche degli accidenti che ineriscono all'ente in quanto ente, tra cui figurano anche le modalità, come necessità e contingenza. Alla provvidenza spetta dunque non solo produrre un ente, ma attribuirgli contingenza o necessità, ed è quanto la provvidenza ottiene predisponendo le cause intermedie, dalle quali un certo effetto conseguirà in modo necessario o contingente:

Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere.⁴²

È dunque vero che ogni effetto sottoposto alla provvidenza divina possiede una necessità, ma sempre nella forma della necessità ipotetica postulata da Boezio: se è stato disposto da Dio, allora accadrà (*si aliquid est a Deo provisum, hoc erit*). La stessa cosa, tuttavia, può risultare contingente in rapporto alle cause prossime, e ciò per Tommaso è sufficiente per ribadire che non ogni effetto è necessario, ma alcuni sono necessari e alcuni contingenti *secundum analogiam suae causae* o *secundum conditionem proximarum causarum*, secondo la formulazione alternativa della *Summa theologiae* (I, q. 22, a. 4): gli effetti si assimilano alle cause prossime, non a quelle remote, la cui condizione non possono raggiungere (*Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertinere non possunt*).

In definitiva, non bisogna per Tommaso limitarsi a ritenere che Dio abbia disposto che una cosa sia: Egli ha disposto anche il fatto che sia in modo necessario o contingente. Aristotele ha pertanto torto nel ritenere che una volta posta la provvidenza, tutto debba accadere di necessità, e tutti gli effetti debbano risultare necessari; la posizione della provvidenza implica invece per Tommaso una necessità in senso composto o congiunto: è necessario che l'effetto sia o in modo contingente o in modo necessario. Ma con ciò Tommaso si spinge in realtà ben oltre Aristotele, parlando espressamente in proposito di *lex necessitatis vel contingentiae* o *ordo necessitatis vel contingentiae*, dunque di una *lex necessaria* che, almeno rispetto al senso composto, investe tutti gli effetti:

Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde

42. In *Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1220: 308.

causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.⁴³

Anche ciò che è contingente è sottoposto a questa *lex necessaria*: pertanto esso è contingente solo in senso relativo – rispetto cioè alle cause prossime – ma non rispetto alla Causa Prima, perché nulla è indeterminato o accidentale rispetto alla provvidenza. Possiamo però intanto notare che questa stessa strategia – oltre a essere già chiaramente delineata nelle due *Summae* – si ritrova anche nel *Commento al De interpretatione*. Quest'ultimo luogo è particolarmente significativo perché Tommaso si preoccupa qui esplicitamente di rispondere all'accusa di sostenere una visione fortemente deterministica della provvidenza:

Set, si prouidencia diuina sit per se causa omnium que in hoc mundo accidunt, saltem bonorum, uidetur quod omnia ex necessitate accidant: primo quidem ex parte sciencie eius, non enim potest eius sciencia falli et ita ea que ipse scit, uidetur quod necesse sit euenire; secundo ex parte uoluntatis: uoluntas enim Dei inefficax esse non potet, uidetur ergo quod omnia quae uult ex necessitate eueniant.⁴⁴

Tommaso distingue accuratamente due aspetti: la provvidenza sembra imporre necessità alle cose sia perché la scienza divina è infallibile (e dunque le cose non possono accadere diversamente da come Dio le conosce) sia perché la volontà divina non può essere inefficace (e dunque le cose non possono accadere diversamente da come Dio le ha disposte). Abbiamo già considerato la risposta di Tommaso – di matrice boeziana – relativamente al primo aspetto. Ma anche per quanto riguarda la volontà, la soluzione è esattamente quella che abbiamo esaminato; non si può dire che la provvidenza sopprima la contingenza né che quest'ultima renda inefficace la volontà divina perché è Dio stesso a volere che alcune cose accadano in modo contingente, e predispone così le cause seconde perché producano alcuni effetti in modo contingente:

Similiter ex parte uoluntatis diuine differencia est attendenda. Nam uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius differencias; sunt autem differencie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originantur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necesarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, <id est> potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii vel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingentie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingentie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, set necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, set quidam contingentes.⁴⁵

43. *In Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1222: 308.

44. *In Peryerm.*, I, lect. 14: 77, 356-364.

45. *In Peryerm.*, I, lect. 14: 78, 437-79, 461.

6. QUALCHE BREVE OSSERVAZIONE CONCLUSIVA

Se proviamo a mettere insieme i vari elementi che abbiamo chiamato in causa, ciò che si ottiene è un'immagine forse un po' diversa da quella suggerita dai neotomisti novecenteschi, per esempio da Gilson, secondo cui Tommaso avrebbe difeso la contingenza radicale del mondo in esplicita contrapposizione al necessitarismo della tradizione peripatetica greco-araba. E ciò che vale in generale per il modo d'intendere l'ordinamento provvidenziale vale a maggior ragione anche, più nello specifico, per la predestinazione, e non solo perché – come abbiamo visto – la predestinazione rientra a pieno titolo nella provvidenza, ma ancor più perché la predestinazione è intrinsecamente caratterizzata da una certezza ulteriore e superiore sia rispetto alla prescienza (che fa riferimento alla sola certezza della conoscenza) sia rispetto alla stessa provvidenza (perché nell'ordine naturale possono verificarsi effetti accidentali o contingenti, che pure rispondono indirettamente al disegno provvidenziale e sono predisposti attraverso il concorso di più cause seconde, mentre nella predestinazione non è neppure possibile ipotizzare il mancato conseguimento del fine). A ciò si legano le altre caratteristiche già segnalate in precedenza: una fedeltà molto forte di Tommaso alla dottrina agostiniana della grazia interamente immeritata (fedeltà che non solo rende giustizia alla classica interpretazione di Báñez, ma rende meno scandaloso e sorprendente che i giansenisti abbiano potuto trovare in Tommaso un punto di riferimento inaspettato)⁴⁶ e un'attitudine strettamente e fortemente compatibilista (come già nello stesso Agostino, ma ancor più in Boezio) a proposito del rapporto tra predestinazione, prescienza e libero arbitrio umano. Certo, il concorso del libero arbitrio alla produzione dell'effetto della predestinazione (la gloria) resta in sé contingente, ma la contingenza – all'interno del 'determinismo provvidenziale' di Tommaso – è pur sempre un elemento predeterminato in anticipo, e regolato attraverso il concorso di altre cause contingenti. In definitiva, per Tommaso come per Agostino (e Boezio, ma in modo differente) il nostro destino è nelle nostre mani solo nella misura in cui ci inseriamo in una concatenazione causale che non dipende da noi né a monte (in rapporto alla causa) né a valle (in rapporto all'effetto) – che è poi appunto l'essenza del compatibilismo.

Ma l'aspetto che resta più difficile da comprendere è che la separazione originaria tra eletti e riprovati (pur concedendo che questi ultimi siano agostinianamente causa del proprio male) risponda a un criterio metafisico generale – quello per cui nell'universo ci devono essere gradi differenti, che permettano a Dio di manifestare tanto la sua bontà quanto la sua giustizia – che sembra fuori luogo se applicato alla morale e all'eschatologia. Una dottrina tipicamente neoplatonica viene qui spogliata della sua veste di ottimismo metafisico, e trasposta in un luogo in cui risulta comunque problematica, nella misura in cui segna una cesura originaria nel genere umano che si pone al di là e al di sopra di qualunque scelta e qualunque azione umana. Possiamo certo concorrere, in modo contingente, a produrre l'effetto che desideriamo, e cioè la gloria o salvezza, ma solo se siamo già stati scelti e messi nella condizione di poter concorrere. Se stiamo, insomma, dalla parte di Giacobbe.

46. Cf. De Franceschi 2017 e 2018.

FINANZIAMENTI DELLA RICERCA

Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 –: “Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]”; Project code: 2022KSEMSR, CUP: G53D23008050006 (Unità di Milano).

ABBREVIAZIONI ED EDIZIONI DI RIFERIMENTO DELLE OPERE DI TOMMASO D'AQUINO

- C. Gent.* = Thomas de Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*. Textus Leoninus diligenter recognitus. Cura et studio C. Pera coadiuv. P. Marc et P. Caramello, Taurini et Romae, Marietti, 1961.
- De ver.* = Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, 3 voll., Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1970-1973 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 22); tr. it., con testo latino a fronte, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Milano, Bompiani, 2005.
- In I Sent.* = Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, ed. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929.
- In Peryerm.* = Thomas de Aquino, *Expositio libri Peryermenias. Editio altera retractata*, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma et Paris, Commissio Leonina et Vrin, 1989 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, I*/1).
- Summa theol.* = Thomas de Aquino, *Somma di teologia*. Testo latino a fronte (testo dell'edizione leonina emendato in base alle correzioni successivamente proposte dalla stessa Commissio Leonina), traduzione, note e apparati di F. Fiorentino, 5 voll., Roma, Città Nuova, 2018-2019.
- Super De causis* = Thomas de Aquino, *Super librum De causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 21).
- Super Rom.* = Thomas de Aquino, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, Taurini et Romae, Marietti, 1953 (editio VIII revisa).

ALTRE FONTI PRIMARIE

- Augustinus Hipponeis 1954. *In Iohannis evangelium tractatus CXXXIV*, ed. R. Willems, Turnhout, Brepols (CCSL, 36).
- Avicenna Latinus 1980. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain et Leiden, Peeters & Brill.
- Severinus Boethius 2005. *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Editio altera, ed. C. Moreschini, München et Leipzig, Saur.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bouillard, H. 1944. *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris, Aubier.
- Cessario, R. 2014. “Molina and Aquinas”, in *A Companion to Luis de Molina*, ed. by M. Kaufmann and A. Aichele, Leiden & Boston, Brill, pp. 291-323.
- Cipriani, N. 1995. “L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino”, in *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Atti del VI Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 7-17.
- Cordonier, V. 2011. “Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélécienne de la providence divine”, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. by L. Bianchi, Turnhout, Brepols, pp. 65-114.
- De Franceschi, S. H. 2017. *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724): le zénith français de la querelle de la grâce*, Paris, Garnier.

- De Franceschi, S. H. 2018. *Thomisme et théologie moderne. L'école de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Artège Lethielleux.
- Domanyi, T. 1979. *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern, Peter Lang.
- Flasch, K. 1990. *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz, Dieterich.
- Lenzi, M. 2013. "Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino", in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di M. Lenzi, C. A. Musatti e L. Valente, Roma, Viella, pp. 151-172.
- Lenzi, M. 2023. "Reason, Free Will and Predestination. Origen in Aquinas' Theological Thought", in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, ed. by G. Lettieri, M. Fallica, and A.-C. Jacobsen, Bern & Bruxelles & Lausanne & New York & Oxford, Peter Lang, pp. 141-163.
- Lenzi, M. 2025. *Gloria Dei. Creazione e predestinazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma, Viella.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Long, S. A., Nutt R. W., and White T. J. (eds.) 2016. *Thomism and Predestination: Principles and Disputations*, Washington DC, The Catholic University of America.
- Marafioti, D. 1987. "Alle origini del teorema della predestinazione (Simpl. I,2,13-22)", in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. II, pp. 257-277.
- Marenbon, J. 2005. *Le temps, l'éternité et la préscience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.
- Matava, R. J. 2016. *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion, and the Controversy De auxiliis Revisited*, Leiden, Brill.
- Ogliari, D. 2003. *Gratia et certamen. The Relation between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven & Paris & Dudley (Ma), Leuven University Press & Peeters.
- Paluch, M. 2002. "Saint Augustin et Saint Thomas: le 'De Praedestinatione Sanctorum' dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86, pp. 641-647.
- Paluch, M. 2004. *La profondeur de l'amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, préface de J.-P. Torrell, Paris, Vrin.
- Porro, P. 1997. "Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale", in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 249-278.
- Porro, P. 2010. "Rien de personnel. Notes sur la question de l'acceptio personarum dans la théologie scolastique", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 94, pp. 481-509.
- Porro, P. 2012a. *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci.
- Porro, P. 2012b. "Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 96, pp. 401-450.
- Porro, P. 2014. "Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility: The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus", in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. by P. d'Hoine and G. Van Riel, Leuven, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, I/49), pp. 553-570.
- Porro, P. 2015. "Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'Aquila e la teodicea dantesca", in *Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 2. Canti XVII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, pp. 558-593.
- Porro, P. 2020. "From the beatitudo to the angustia of Philosophers. Implications and Effects of the Augustinian Turning Point in the Role of Philosophy as a Practice of Salvation", in *San Tommaso e la salvezza*, a cura di S.-T. Bonino e G. Mazzotta, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, pp. 31-56.

-
- Tedesco, V. 2025. *L'anima di Traiano tra inferno e paradiso. Storia di una leggenda medievale*, Roma, Carocci.
- Torrell, J.-P. 1994. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme.
- Trumbower, J. A. 2001. *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- Vickers, N. J. 1983. "Seeing is Believing: Gregory, Trajan, and Dante's Art", *Dante Studies*, 101, pp. 67-85.
- Vosté, I. M. 1942. "Sanctus Thomas Aquinas Epistularum S. Pauli Interpres", *Angelicum*, 19, pp. 257-276.
- Wawrykow, J. P. 1995. *God's Grace and Human Action. 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame & London, University of Notre Dame Press.
- Whatley, G. 1984. "The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages", *Viator*, 15, pp. 25-63.
-

**On Jacob's Side. Predestination,
Foreknowledge, and Providence in Thomas Aquinas**

Pasquale Porro
Università di Milano
pasquale.porro@unimi.it
ORCID: 0000-0001-5980-9793

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LUIGI CAMPI

Grace and Predestination in the Early Wyclif

The Emergence of Soteriological Views in the *De scientia Dei* and Other Writings Composed around the Time of His *Inceptio* in Theology

ABSTRACT: Wyclif's doctrine of predestination has often been examined primarily for its political implications. This article aligns with studies that treat Wyclif's soteriology as subject in its own right, focusing on his earlier theological writings. It concentrates in particular on the *De scientia Dei*, where Wyclif addresses predestination, grace and merit, free will, and divine reward or punishment from a distinctive theoretical perspective, asking whether an object of divine knowledge can cause that knowledge by existing in time. This enquiry gives rise to a set of characteristic positions, including the claim that rational agents can gain merit before God only *de congruo*, and a concurrentist model according to which *meritum de congruo* is the undivided effect of two total causes: divine grace and human free will. The article concludes by tracing the development of these ideas in the slightly later *De dominio divino*. Overall, Wyclif's doctrine proves more nuanced than is commonly assumed.

SOMMARIO: La dottrina della predestinazione di Wyclif è stata spesso studiata per le sue implicazioni politiche. Il presente contributo considera invece la soteriologia di Wyclif come un oggetto di indagine a sé stante, concentrandosi sui suoi primi scritti teologici. In particolare, ripercorre l'analisi offerta nel *De scientia Dei* circa la predestinazione, la grazia e il merito, il libero arbitrio e la ricompensa o la punizione divine. Da tale indagine emergono una serie di posizioni caratteristiche, tra cui l'affermazione secondo cui l'agente razionale può ottenere merito presso Dio solo *de congruo*, e un modello concorrentista secondo il quale il *meritum de congruo* è l'effetto indiviso di due cause totali: la grazia divina e il libero arbitrio umano. Il contributo si conclude tracciando lo sviluppo di queste idee nel successivo *De dominio divino*. La dottrina che emerge risulta molto più sfumata di quanto ci si potrebbe aspettare da un autore spesso presentato come un rigido determinista.

KEYWORDS: John Wyclif; God's Knowledge; Concurrentism; Causality; *de congruo* Merit

1. INTRODUCTION

The doctrine of predestination profoundly shaped many of Wyclif's ideas, notably his theory of *dominium* and his belief that the true Church consists solely of the elect. This has attracted considerable scholarly attention to his soteriology, particularly its political and ecclesiological implications.¹ Building on Richard FitzRalph's *De pauperie*

1. See Daly 1962: 65-73; Farr 1974: 22-41; Wilks 1965; Simonetta 1999; Lahey 2003: 97-105.



Salvatoris,² Wyclif argued from 1373 onward that divine grace is an essential prerequisite for the rightful exercise of human dominion over worldly goods.³ Accordingly, *dominium* is a loan from God,⁴ who retains ultimate ownership (*dominium capitale*) of the world while granting authority over temporal goods to a select few.⁵ Initially, Wyclif maintained that only those predestined for salvation were entitled to exercise secular dominion, though he later moderated this stance to some extent.

Wyclif's theory of lordship is grounded in his belief that all forms of authority originate from – and should strive towards – the ideal of natural dominion enjoyed by humanity before the Fall. In the state of innocence, human beings did not possess exclusive ownership but exercised collective dominion over all creatures in a condition of equality.⁶ The catastrophic disruption of human nature caused by original sin had far-reaching consequences, among which the breakdown of peaceful coexistence between individuals. This necessitated measures such as the institution of positive law, the introduction of private property and the establishment of coercive authority. However, Wyclif maintained that the infusion of divine grace restores the conditions of *iustitia originalis* – the original justice enjoyed by humanity before the Fall. Grace enables the elect to legitimately manage the world's goods, using them for the glory of God and the service of His Church.⁷

The ecclesiological dimension of Wyclif's view lies in the recognition that the true Church is composed of the *convocatio praedestinatorum*⁸ – the assembly of those predestined for salvation – who together form the Mystical Body of Christ. This is, in essence, an *ecclesia invisibilis*, fully present and united in its eternal dimension before the eyes of God. Membership in this true Church (*esse de ecclesia*) is not guaranteed

2. Cf. FitzRalph 1890; Brock 1954.

3. See Wyclif 1885: 1: “Intendo itaque pro dicendis ostendere duas veritates quibus utar tamquam principiis ad dicenda: prima, quod nemo ut est in peccato mortali habet iusticiam simpliciter ad donum Dei; secunda, quod quilibet existens in gracia gratificante finaliter nedum habet ius, sed in re habet omnia bona Dei”; Wyclif 1922a: 508; and 1909d: 172. Cf. FitzRalph 1890: 340.

4. See Wyclif 1885: 8-9: “Non est possibile hominem iuste simpliciter habere aliquod bonum sibi adiacens, nisi Deus donando id sibi prestiterit [...]; sed Deus non prestat alicui, dum est in mortali peccato, aliquod donum suum: ergo nullus existens in mortali peccato habet pro tunc iuste simpliciter aliquod bonum”; cf. Wyclif 1890: 218.

5. See Wyclif 1890: 225: “quadam excellenti differencia a prestito creature, non abdicat [deus] a se usum prestiti pro tempore quo prestatur: quin potius ex vehementia sui domini sibi vendicat omnem usum, non ad impedicionem vel dampnum prestarii, sed ad eius utilitatem multiplicem”.

6. See Wyclif 1885: 47: “sufficit ad verum et naturale dominium coexistencia extremorum naturalis prefeccio dominative potencie et caritas in eadem; sed hec omnia insunt cuilibet iusto, quoad totum mundum sensibilem et verum dominium in eodem”. Cf. FitzRalph 1890: 334; Wyclif 1922b: 505-506.

7. See Wyclif 1922a: 508; and 1890: 255.

8. See e.g. Wyclif 1885: 358: “necesse est supponere unam veritatem metaphysicam [...] quod ecclesia catholica sive apostolica sit universitas praedestinatorum, quorum aliqui sunt mortui, aliqui vivi, et aliqui generandi”. See Patschovsky 1989.

by mere participation in the visible Church (*esse in ecclesia*), but is granted through the infusion of divine grace.⁹ Wyclif increasingly wielded this doctrine as a polemical tool amid escalating conflicts with English ecclesiastical authorities and the papacy. It became one of the most enduring legacies of his thought, influencing not only English Lollard circles but also the Hussite movement in Bohemia.

The soteriological foundations of Wyclif's views can be traced back to his earlier academic works, particularly the *Summa de ente*. While he had already touched upon the nature of sin in the first tract of the first book (*De ente in communi*) and again in the first two tracts of the second book (the two *Purgans errores*) of the *Summa*,¹⁰ it was in his writings from 1372 onward that he significantly expanded on themes such as predestination, grace and merit, free will, and divine reward and punishment. As Robson has noted,¹¹ this discussion begins in the *De scientia Dei*, where Wyclif explores the broader question of whether an object of divine knowledge can cause that knowledge by virtue of its existence in time.¹²

Given the significant attention already devoted to later political implications of Wyclif's theory of predestination, as well as recent throughout analysis of his soteriology,¹³ I will focus here on Wyclif's generally overlooked earlier treatment of the subject, situated around his *inceptio magistri* in Theology. The doctrine arising from this investigation is more nuanced than one might expect from an author like Wyclif, who has often been portrayed as a rigid determinist.

2. OUTLINES OF A THEORY OF PREDESTINATION IN THE *DE SCIENTIA DEI*

The *De scientia Dei* addresses grace and merit by exploring the question of whether known objects can have causal efficacy on God's knowledge according to their existence *ad extra*. Wyclif distinguishes between divine knowledge, which is essentially identical with God Himself, and relative knowledge, through which God knows entities formally distinct from Himself. As relative, this latter kind of knowledge depends on both extremes: the *sciens* (God) and the *scitum* (the known entity).¹⁴ Furthermore, the object of divine knowledge may either be an intelligible entity or an entity existing in time *ad extra*. While the former is the proper object of *scientia simplicis intelligentiae* and absolutely necessary, the latter is the object of *scientia visionis*, existing contingently and known by God as such:

9. Simonetta 1996: 230-231; and 1999: 123; Robson 1961: 156-161; Leff 1967: 516-521; Farr 1974: 22-32.

10. Wyclif 1909a: 8-24; and 1909b: 29-31, 36; and 1930a: 16-17, 41.

11. Robson 1961: 207-208.

12. Wyclif 2017: 51: "si veritas creata secundum esse existere causat scienciam dei relativam eternam terminatam ad ipsam, sicut scitum secundum esse intelligibile causat scienciam relativam ad ipsam terminatam".

13. Levy 2005. More recently, Lenzi 2023.

14. Wyclif 2017: 1-2. Cf. Wyclif 1909d: 147: "volucio que est relacio rationis eterna et contingens, terminata ad creaturam volitam, causatur ab illa, ut dictum est de divina sciencia". Cf. Campi 2018b: 86-91.

Et sic est dare tres gradus. Primus est [sciencia] que est deus, ad quam consequitur omne intelligibile. In secundo gradu est sciencia dei relativa absolute necessaria terminata ad ydeas, ad quam contingenter sequitur existencia scibilis. Et tercio est sciencia dei contingens – ad quam contingenter consequitur sciencia dei creature – et posterior scito.¹⁵

Whereas intelligible entities – though formally distinct from God – are eternal, necessary and essentially identical to God in the ontological level in which they are known (i.e. in the *esse intelligibile*), *ad extra* entities are contingent, exist only for a certain period of time, and are identical to God in their *esse intelligibile*, but not in the ontological level in which they are known as such (the *esse existere*). On the one hand, it could be argued that if such knowledge – like all divine knowledge – were perfectly determinate, it would undermine the contingency of the known entities, risking a drift toward determinism. On the other hand, allowing for contingent knowledge of entities existing *ad extra* could imply the possibility of mutability and accidentality in God. In discussing these issues, Wyclif rejects the claim that God's relative knowledge is caused by contingent beings.

The first argument asserts that a temporal entity, such as a contingent *scitum*, cannot be the cause of something eternal, like divine knowledge.¹⁶ For causality implies a priority of being, meaning that a cause must first exist before it can produce any effect. In other words, something must begin to exist before it can begin to cause. Therefore, if one were to claim that a created being, existing within time, could cause God's eternal knowledge, this would imply that the creature's existence precedes its causal influence on divine knowledge. This, however, leads to an absurd conclusion, as God's knowledge is eternal and cannot be temporally conditioned.¹⁷ Specifically, God's knowledge of a living being, for instance, does not commence with the birth of that being – such a view would imply that God's knowledge is subject to change, thereby contradicting its immutable nature.

The second argument, by contrast, builds on the principle that a cause must naturally precede its effect, and thus rejects the idea that the causal action of a temporal and contingent being can precede God's eternal knowledge. This is because such causality would violate the required proportionality between cause and effect, which is absent in the relationship between creature and Creator.¹⁸ As a result, any form of priority – whether natural, temporal or axiological – of the known creature over God's corresponding act of knowledge is ruled out. The creature cannot precede or condition the eternal cognitive act of God in any meaningful sense.¹⁹

Finally, building on the first two arguments, Wyclif formulates a third objection: if one were to concede that a creature, by virtue of its own *esse existere*, causes the divine

15. Wyclif 2017: 9. Cf. Wyclif 1985: 335: “quamvis Deus potest contingentissime velle et non velle datum volubile, non tamen potest incipere vel desinere ipsum velle et sic non potest mutari de volutione in non-volutionem vel econtra”; Wyclif 1890: 137; and 1909d: 196.

16. Wyclif 2017: 51: “Nam nullum temporale causat eternum; quelibet creatura est temporalis, cum incipit esse; ergo non causat eternum; quelibet sciencia dei est eterna, ergo et cetera”.

17. *Ibid.* Cf. *ibid.*: 24.

18. Cf. Thomas Aquinas 1889, I, q. 105, a. 1, ad 1, 471^{a-b}; and 1884, II, lect. 4, pp. 65^a-67^b.

19. Wyclif 2017: 51-52.

knowledge of which it is the object, one would also have to assert that this causality is eternal, since God's knowledge is eternally determined. From this, it would follow that the creature's existence is likewise eternal. However, this is clearly impossible. On the other hand, if the creature's existence were not eternal, then God's corresponding knowledge would remain uncaused until the creature came into existence – an equally absurd conclusion. Therefore, the only tenable position is to deny that divine knowledge is caused by the creature's *esse existere*.²⁰

In support of this last conclusion, Wyclif presents three additional arguments, which he would revisit in later writings. The first argument is connected with a theme, dear to Bradwardine,²¹ pertaining to the necessity of divine concausality for the efficacy of secondary causes. Every causal action of a creature presupposes prior divine causality; therefore, even if the created object of God's relative knowledge were to exert some causal influence on divine knowledge, God would remain the primary cause of that knowledge.²² Moreover, it seems that God's knowledge of a contingent being relies on a set of causes on God's part (*ex parte Dei*), which are found solely in the acts of the divine faculties. In other words, for God to know a creature existing *ad extra*, the concordance between the divine will and practical knowledge (*scientia practica*) suffices for that creature to exist, and thus to be known by God.²³ Finally, Wyclif introduces a third argument, raising for the first time the concepts of grace and merit:

Tercio, sic: si sciencia dei relativa causatur a scito ad quod terminatur, per idem quelibet preordinacio vel predestinacio dei causatur a termino ad quem, et sic homo posset mereri primam gratiam, ymo facere deum ipsum inscribere libro vite, quod communitas doctorum clamat esse impossibile. Et consequencia patet ex hoc quod omnium talium, cum sint relaciones, est par ratio.²⁴

20. *Ibid.*: 52: “quelibet causancia est natura prior sua causacione correlativa; set causacio sciencie divine est eterna; ergo causancia creature secundum suum esse existere est eterna. Et cum nichil potest extensius quoad duracionem causare quam ipsum est, sequitur quod quelibet sit secundum esse existere a parte ante eterna, quod est impossibile.

21. Bradwardine 1618: II, 20, 540-554.

22. Wyclif 2017: 52-53: “nulla creatura quicquam causat, nisi deo previe concausante, ergo nichil creatum causat scienciam in deo, nisi deus preminencius et prius concurrat causando eadem scienciam; set deus nichil causat temporaliter, nisi quod prius naturaliter scit et vult se causare; ergo deus prius naturaliter scit et vult se causare cum creatura suam scienciam quam creatura causat eandem; set deus prius naturaliter scit quodcumque scibile adextra quam reflexe scit se concausare suam scienciam cum creatura; ergo cum longe prius scit quodcumque quam creatura causat scienciam terminatam ad illud scibile, non igitur videtur concedendum quod quelibet creatura causat infinitas sciencias in deo”.

23. Wyclif 2017: 53: “aliqua respectiva causant effectus subiecti huiusmodi respectivi; set hoc potissime haberet evidenciam de divina sciencia et volicione producendi creaturas; ergo ille nate sunt esse cause rerum respectu quarum sunt; ergo, non econtra, res ad quas terminatur causant illas. [...] Et minor patet ex hoc quod sciencia divina ordinatur ad opus, et volucio effi-cax complet. Nam sciencia dei simplicis noticie est indubie prius natura quam scitum actualiter existit; et cum illa non sufficit, requiritur volicio pro causa completa”.

24. *Ibid.* See McGrath 1986: 176: “The rejection of any [...] *ratio iustificationis ex parte creaturae* is usually taken as evidence of a theologian's ‘Augustinianism’”. Cf. McGrath 1981.

The risk could not be clearer: what is at stake is the immutability and stability of the eternal decree by which God has freely chosen to predestine certain individuals to salvation. The notion that creatures, through their *esse existere*, could cause divine knowledge seems to lead directly to a form of Pelagianism, where the creature is seen as playing an effective role in determining, through its merits, God's purpose in electing it for salvation.

The remainder of the sixth chapter – the longest in *De scientia Dei* – is devoted to challenging the arguments outlined so far. Wyclif argues that God's eternal relative knowledge is, in some sense, caused by the created beings to which it is directed. This section is developed with great clarity through the presentation of seven "truths", which form much of the soteriological framework to which Wyclif would return in subsequent years.

3. PRELIMINARY CLARIFICATIONS

Wyclif is convinced that, in all respects, God possesses an eternal, relative knowledge of contingent entities, and that this knowledge, analogous to that which is directed towards intelligible entities, is caused by its own objects. The two forms of relative knowledge differ in their causation. The *scientia simplicis intelligentiae* has, as its cause, an absolutely necessary aggregate of causes, and is therefore also absolutely necessary. In contrast, the *scientia visionis* is contingent, as its complete cause is contingent. This implies that the relative knowledge God has of a contingent being is caused by that being itself through its existence. However, if the being in question does not come into existence *ad extra*, there will be no divine knowledge of that being "insofar as it exists":²⁵ "Non enim deficit quod sciencia qua deus noscit unum possibile non existens non sit sciencia visionis, nisi quia ipsum non existit, cum ipso existente deus videt illud".²⁶ On the other hand, what distinctly separates contingent entities or events from necessary ones is that the former come into existence when nothing has occurred to prevent them, i.e. when their total cause is present, fulfilling all the conditions required for their realisation. This total cause is itself contingent, and the failure to meet even one of the conditions for the existence of the contingent entity or event is enough to prevent it from coming into existence. However, given the total cause, as previously

25. Wyclif 2017: 53-54: "sicut sciencia dei simplicis noticiae se habet ad suum obiectum in esse intelligibili, sic sciencia visionis creature se habet ad creaturam obiectivam in esse existere; set quelibet sciencia dei relativa primi modi causatur a suo obiecto, ut patet ex dictis; ergo per idem, cum par sit ratio, sequitur quod sciencia dei practica vel intuicionis causatur ab existencia creature. Item quelibet talis sciencia est contingens, quod non esset nisi dependeret a causa contingenti; [...] ergo si causatum sit non necessarium, sequitur quod aut sua completa causa vel aggregatum ex omnibus suis causis sit contingens".

26. *Ibid.*: 54. Again, *ibid.*: "Ideo videri potest probabiliter quod omnis talis sciencia dei que est relacio dependet ab utroque suorum extremorum correlativorum, ut patet de vi vocis". Cf. Wyclif 1909d: 130: "aggregatum ex deo et isto mundo est completa causa huius volucionis, sic quod claudit contradiccione illud aggregatum esse, nisi sit volucio divina, cum volucio dei relativa non dicit nisi deum et illam creaturam bonam".

mentioned, the contingent entity comes into existence *ad extra*, and there is a corresponding contingent knowledge in God:

Supposito quod loquamur de sciencia dei practica contingenti terminata ad existenciam creature, conceditur quod illa causatur ab existencia creature; non autem sciencia qua deus scit se, nec sciencia simplicis noticie creature, quia quelibet talis est absolute necessaria; nec sciencia que est habitus vel actus in deo, quia nulla talis sciencia sibi inest.²⁷

While addressing the aforementioned difficulties, Wyclif develops some themes already introduced in his work. First, how is a temporal entity to be understood as the cause of something eternal, such as divine knowledge? One way Wyclif approaches this is by distinguishing between the eternal present, which characterises the timelessness in which God exists, and the flowing dimension of time that is intrinsic to created entities. Any confusion between these concepts, as Wyclif often observes, is at the root of fallacious arguments. In this context, Wyclif emphasises the chiasmic structure, so to speak, of the causal relationship between that which is eternal, belonging exclusively to God, and that which is temporal, belonging exclusively to creatures. If the agent is eternal, then his causal action is also eternal, while the effect on the temporal recipient occurs within time. Conversely, if the agent is temporal, his causal action is temporal, but the effect on the eternal recipient is also eternal:

conceditur quamlibet creaturam incipere causare scienciam dei quando incipit esse veram; tamen causacio dei quecumque divine sciencie est eterna; unde sicut *preordinancia* dei est eterna et *preordinacio* creature est temporalis, cum incipit esse cum creatura, sic *causancia* creature respectu divine sciencie est temporalis et *causacio* sciencie est eterna. Nec potius sequitur ‘illa sciencia *nunc* causatur ab illa creatura, ergo *nunc* illa creatura causat illam’, quam sequitur ‘deus *nunc* scit illam creaturam existere, ergo illa *nunc* existit’.²⁸

God predestines every being from eternity, and His causal action is undoubtedly eternal; however, the effect on each individual being occurs in time, that is, when it exists. On the other hand, if we consider the relationship *ex parte rei* – for instance, between the *scitum temporale* and the *sciens* – the created being exerts its causal effect on the corresponding divine knowledge only when it exists, yet the divine knowledge is caused eternally. In this way, Wyclif seeks to ensure that the determination of God’s contingent knowledge remains unaffected by the temporal changes of created entities, without rendering it either caused or uncaused with respect to its own objects, depending on the circumstances. To claim that an entity, insofar as it now exists, causes God’s relative eternal knowledge is not the same as claiming that this eternal knowledge is now caused by it – unless, of course, one accepts arguments based on the *fallacia accidentis* as true.²⁹

27. Wyclif 2017: 55.

28. *Ibid.* (emphasis mine). Cf. Wyclif 1909d: 201; and 1890: 161 and 165.

29. Cf. Spruyt 2008: 36-39.

God's knowledge, therefore, is not caused in the present. Similarly, Wyclif notes that the argument claiming that a creature, by causing divine knowledge through its own *esse existere*, would thereby exert an eternal *causancia* over it – an argument that may be valid in relation to the *esse intelligibile* of such a creature – is equally unconvincing. The *causancia* of divine contingent knowledge by the creature, as previously mentioned, is only temporal, whereas the effect of this causality is eternal. Since God, in His eternal present, encompasses all events, moments and individuals – whether past, present or future – Wyclif concludes that His knowledge is always completely caused:

sciencia eternaliter habet plenum esse ab existencia creature, cum eternitas sit immediata cuilibet instanti temporis et cuilibet creature existenti in quacunque parte temporis sempiterni. Ideo sciencia dei numquam caret causa, cum *semper habet causam causantem tempore suo*. [...] Ex isto patet quod sciencia dei non est primo incausata et post causata, set *manet eternaliter plene causata*, cum numquam caret causa, quia tunc ante non haberet causam.³⁰

Finally, Wyclif highlights the equivocality of the term *sciencia*. If we consider *scientia quae est Deus*, it is undoubtedly the uncaused cause of the existence of creatures. However, when viewed as relative, God's contingent knowledge depends on both extremes and is thus caused by the existence of the known object:

Ideo, ut supra dixi, illa non repugnant, set consequuntur se ad sensus equivocos 'quia deus scit hoc esse, hoc est', et 'quia hoc est, ideo deus scit hoc esse'. Actus enim sciendi, cum sit divina essentia, est causa existencie creature, set relatio rationis que est scientis ad scitum causatur ab obiecto scito, et utrumque illorum denotatur verbo sciendi.³¹

In no case, however, is divine knowledge subject to change, as illustrated by the example concerning the term *dominus* in relation to God.³² On the one hand, God can be said to be *eternaliter dominus*, as He eternally causes creatures (according to their intelligible being) and thus has eternal dominion over them. On the other hand, God is lord over each creature only when it exists. Yet, this does not imply any real change in God, since what is at stake here is a *relatio rationis*, and consequently, the term *dominus*

30. Wyclif 2017: 56 (emphasis mine). In the light of this, the distance in the past or future of a temporal moment from the present one in no way affects the relationship between that moment and the science of God. Cf. *ibid.*: 54-55: "Si enim deus infinitum anterioraret *a* instans, ponendo quotlibet annos mixtim cum istis inter *a* et *b*, adhuc foret *b* causa prioritatis *a* ad *b*; ergo quelibet distancia successiva vel eternitatis est inpertintens ad imponendum temporale ne causet relacionem eternam".

31. *Ibid.*: 57. See also, *ibid.*: 63: "sciencia et volucio relativa, que est prius naturaliter quam datum scitum, eo quod terminatur ad aliud scitum naturaliter prius dato scito, est causa talis sciti; set nulla sciencia relativa terminata principaliter ad scitum est causa illius sciti, set econtra".

32. *Ibid.*: 56-57: "Et si arguitur ex isto quod deus sit eternaliter dominus, cum eternaliter causat creaturam, et sic homo foret pater filii antequam filius ille esset, fateor quod homo posset intelligere huiusmodi dicta ad sensum verum – scilicet si dominus vel pater pro aliqua mensura habet servum vel filium, tunc est dominus vel pater, vel aliter restringendo quod solum pro illa mensura est dominus pro qua mensura habet servum existentem pro eadem mensura". Cf. Wyclif 1909d: 169; and 1891: 70. Cf. Augustine 1955: XII, 16, 370-372.

is predicated *secundum habitudinem*.³³ Similarly, the claim that divine knowledge of a given object is ‘caused’ by that object can be true if the object exists, or false if it does not, without causing any real change in God.

In continuing his critique, Wyclif again refers to the concepts of grace and merit to challenge the thesis that denies the possibility of an entity, by virtue of its existence *ad extra*, having any priority over divine knowledge. Just as beatitude, though following merit in time, precedes it by nature and according to the order of final causality, so too does the existence of the creature precede, by nature and purpose, the relative knowledge God has of it:

nichil enim repugnat quantumlibet posterius tempore esse suo priori tempore naturaliter prius, ut beatitudo gracia cuius viator meretur est naturaliter prior merito, cum sit finis gracia cuius deus ordinat mereri intendentes beatitudinem principaliter, et meritum tamquam medium ad dictam beatitudinem. Et certum est quod quicquid deus principaliter intendit est naturaliter prius: cum ergo deus principaliter intendit creaturam ad extra quam illam relacionem sui ad creaturam, sequitur quod creatura naturaliter sit prior relacione illa.³⁴

The reference to this example is not incidental: as previously noted, Wyclif is aware that his assertion of a causal relationship between the *scitum* and divine knowledge could be viewed as a potential charge of Pelagianism. As we will see, Wyclif takes significant care to distance himself from this interpretation. Similarly, to underscore that the creature, in terms of *esse existere*, does not ‘eternally’ cause divine knowledge, Wyclif once again employs the inverted relationship between eternity and temporality in the interactions between agent and patient, which depend on God and a creature. This time, he draws notably from the soteriological context:

Sequitur enim ‘si deus predestinat me, ergo sum predestinatus’, set non oportet, si antecedens sit eternum, quod suum consequens sit eternum: solum enim tunc sum predestinatus, quando sum. [...] Sicut ergo non sequitur ‘per totum illud tempus non est illa creatura predestinata a deo, ergo per totum illud tempus deus non predestinat illam creaturam’, ita non sequitur ‘per totum illud tempus non est illa creatura causans scienciam divinam, ergo per totum illud tempus non est sciencia divina causata ab illa creatura’.³⁵

33. On predication *secundum habitudinem*, see Conti 2006: 101-102; Spade 1985: xxxv. Cf. Cesalli 2005: 136-137. See Wyclif 1985: 34; and 1891: 120; and 1909b: 35.

34. Wyclif 2017: 57-58. Divine knowledge is caused by the act of the creature’s existence, not by the relation in which the *causancia* of the creature consists; and thus the existence of the creature by its very nature precedes the divine *causancia* of its own science in relation to that creature, just as the *causancia* of divine science by the creature precedes the *causancia* of divine science in relation to that creature; cf. Wyclif 1930a: 104: “Nec oportet omne prius naturaliter esse prius vel eque primo temporaliter, set sufficit quod natura cui omnia sunt presencia prius intendat illud”.

35. Wyclif 2017: 61.

A reference to beatitude and merit is made once more when Wyclif, while addressing the challenges involved in examining the relations of priority according to nature and the order of efficient and final causality, observes that the divine will regarding a creature's beatitude precedes His will concerning the creature's acquisition of merit for salvation. However, the latter should be regarded as the cause of the former, since "ille voliciones reciproce se causant, una ut agens, alia ut finis".³⁶

In the *De scientia Dei* itself, as well as in several subsequent writings, Wyclif grounded a substantial part of his argumentation in the concept of causal reciprocity – not only between divine acts *ad intra*, but also more broadly between the intrinsic or extrinsic actions of creatures and the corresponding cognitive and volitional acts of God. This was aimed at ensuring individuals a certain degree of agency in determining the divine will concerning their own eschatological destiny. It is a narrow path, teetering on the brink of the abyss of Pelagian error and threatened by the encroaching deterministic heresy. Nevertheless, this endeavour was undertaken by many scholars of the time, engaged in the paradoxical task of "prendere in esame, attraverso categorie inevitabilmente antropomorfe, un evento (quello appunto della grazia) che rappresenta di per sé il massimo dislocamento della centralità dell'uomo",³⁷ and – at the same time – of reflecting on the freedom and responsibility to be attributed to created agents, especially with regard to their sinful behaviour.

4. GRACE AND MERIT IN THE *DE SCIENTIA DEI*

"Non est possibile mereri hominem sibi primam gratiam vel predestinationem".³⁸ Wyclif reacts with unequivocal clarity to those who deny that divine knowledge of a creature depends on both terms. As previously noted, this line of reasoning leads to the perilous conclusion that it is within an individual's power to have her or his name inscribed in the *liber vitae* based on merits earned with God. Consequently, Wyclif devotes the extensive sixth chapter of his *De scientia Dei* to developing this reply. Here, for the first time in his writings, he undertakes a taxonomic exposition of grace, which finds a more comprehensive formulation in the *De dominio divino*. Thus, Wyclif's focus shifts from the relative knowledge of God to His relative will – the former serving as a presupposition of the latter, in which grace is rooted.

Wyclif identifies three main meanings of the term 'gracia'. Firstly, it refers to that which makes creatures pleasing to God in relation to the goods that God Himself has willed for them. Understood in this way, grace embodies the goodwill that constitutes the absolutely gratuitous and eternal *dilectio* for the beloved creature. According to this interpretation, no individual can be pleasing to God without a corresponding eternal grace in God; similarly, no creature can 'become' *grata*, as grace is without beginning or end, reflecting the immutability of the divine will.³⁹ Considered in these terms, grace can be said in three ways:

36. Cf. *ibid.*: 65.

37. Porro 1997: 277.

38. Wyclif 2017: 66.

39. *Ibid.*: 67.

Ex parte dei potest accipi [1.] essencialiter pro natura divina, [2.] personaliter pro Spiritu sancto, vel [3.] formaliter pro bona volicione, dileccione, vel amore respectivo terminato ad creaturam gratam. Et hec omnia sunt eterna, set duo prima sunt absolute necessaria; tercium autem est contingens secundum omnes eius partes.⁴⁰

In this subdivision of the meanings of eternal grace, the distinction between what belongs to God alone by absolute necessity and what pertains to Him contingently – through His relationship with a finite being – becomes evident once more. As *bona voluntas* [3.], grace is, in fact, only rationally distinct from the divine nature [1.], but it is essentially identical to it, while it stands *personaliter* for the third person of the Trinity [2.]; formally, grace is a relation grounded in God's will and in an individual existing *ad extra* [3.]. As such, grace is both eternal and contingent with respect to God and the individual existing *ad extra* – as Wyclif had already pointed out in his commentary on the Aristotelian category of relation, which was collected in his *De ente praedicamentali*:

Tercia maneries relacionum in Deo est fundata in eius actu intrinseco et in existencia creature, ut sciencia, volucio, intendencia, propositum, consilium, predestinancia et similia. Ille enim relaciones sunt eterne, et contingentes in deo. Eterne quidem, quia deus nichil potest incipere scire vel ordinare; et contingentes, quia, si non est effectus, non est talis sciencia et econtra; antecedens est contingens; ergo et consequens.⁴¹

This is an approach that Wyclif adopts, as we shall see, to safeguard the possibility of individuals freely exercising their own will. In its second meaning, grace is regarded *ex parte creaturae* as a gift freely bestowed by God.⁴² Here, a tripartite division is also possible; for grace can be understood as follows:⁴³

1. "Personaliter in predicacione secundum essenciam pro creatura grata";
2. "Materialiter pro illo dono creato gratis dato creature";
3. "Formaliter pro illa gratificacione qua creatura est formaliter grata deo".

It is evident that the third subdivision of grace *ex parte creaturae gratificatae* corresponds to the third *ex parte Dei* and denotes a relationship – specifically that of *gratificatio* – which involves a created and contingent being receiving the gift, and God, who freely and voluntarily bestows it.

The third and final meaning of 'grace,' the one occurring most frequently in the Scriptures according to Wyclif, refers to the gratitude expressed by the faithful in offering praise to God, who grants the reward of eternal salvation to the creatures He loves.⁴⁴

40. *Ibid.*: 68.

41. Wyclif 1891: 69-70. See also 1985: 343-344: "Et ita existentia creaturae, licet sit temporalis, causat in Deo relationem rationis aeternam, quae semper causatur et semper est complete causata. Nec sequitur ex isto quod Deus sit mobilis cum ad talem habitudinem est motus [...] nec sequitur ex isto quod homo potest perficere Deum, cogere eum, vel causare volutionem, scientiam vel aliquod absolutum".

42. Wyclif 2017: 67-68: "pro quocunque dono creature rationali gratis dato, sive sit virtus, sive quodcunque aliud bonum".

43. *Ibid.*: 68.

44. *Ibid.*: "Ultimo, accipitur gracia pro laude repensa premianti, et illo modo agimus gracias deo, ut creberrime loquitur Scriptura".

Based on these premises, Wyclif outlines seven *veritates* concerning the bestowal of grace by God and the merit that pertains to the individual. Firstly, Wyclif observes that, without the prior divine volition embodied in *gratia praeveniens*, it would be impossible for a rational creature not only to perform any action – regardless of its intention – but even to achieve actual existence:

impossibile est aliquam creaturam rationalem esse, vel quicquam agere, sine gracia dei preveniente; patet ex hoc, quod bona volicio, qua deus vult creaturam rationalem in communi existere, est causa cuiuslibet rationalis creature; ergo est prius natura quacunque tali creatura, et per consequens multo magis est causa cuiuslibet operis vel accidentis positivi huius creature.⁴⁵

At least in this first sense, claiming that human beings have the power to merit their own salvation from God seems rather injudicious. Without the prior infusion of God's *gratia praeveniens* – or *gratia gratis data* – even the created extreme of God's relative volition (and, a fortiori, knowledge) cannot be established; in other words, the created subject of any merit does not exist. Wyclif describes this grace as the volitional act through which God fulfils all the conditions necessary for the existence of a particular individual. In this sense, *gratia praeveniens* is primarily directed towards universal entities that exist in her or his *esse intelligibile* and of which creatures are instantiations *ad extra*. Since the divine volition concerning *homo in communi* naturally precedes the volition directed towards *homo individuum*, *gratia praeveniens* is a prerequisite for the existence of the created entity and for each of its subsequent accidents.

In addition to what has been illustrated here, the 'prevenient' intervention of divine grace also encompasses the infusion of the *habitus caritatis*, which enables individuals to perform meritorious works before God. If the very existence of each individual and their actions relies on the prior *gratia praeveniens*, it follows that every form of merit can be acquired by the rational agent solely through the disposition to goodness that arises from the infusion of divine grace. Conversely, Pelagius and some theologians assert that human agents can fulfil divine commandments *ex puris naturalibus* and be pleasing to God without divine assistance. This misunderstanding primarily stems from metaphysical ignorance and a lack of comprehension regarding the nature of this grace.⁴⁶ It is, in fact, a relation of reason (the *bona volutio*), as the two extremes – God and the creature that is dear to Him – are not really distinct but only formally so; thus, the foundation of the relation resides solely in God.⁴⁷ In contrast, Pelagius and his followers appear to view it as a real relationship, established *ex parte creaturae*, dependent

45. Wyclif 2017: 68-69. See 1909d: 146-147: "prima volucio contingens in deo, que est relacio rationis, est volucio qua deus vult in communi creaturam esse".

46. Wyclif 2017: 69: "Unde patet quod Pelagius et alii negantes gratiam requiri ad meritum creature errant in noticia quidditatis illius gracie, sicut maior pars theologorum [...] vel errant vel difficultant dispendiose tractando".

47. Wyclif 1891: 63: "[...] vocantur relativa secundum dici vel relativa rationis, quod contingit tripliciter. Primo, quando unum extremum est substantia, habens fundamentum, et reliquum non, ut gracia, qua creatura rationalis est grata Deo, fundatur in virtute, a qua dependet; ideo est adquiribilis et deperdibilis tamquam accidens temporale. Sed econtra gracia vel caritas, qua

on an ‘absolute accident’ that may or may not inform it: “Putavit enim Pelagius quod gracia qua homo est gratus deo formaliter sit una res que potest per se esse et poni in lapide, vel ubicumque homo voluerit; et indubie verum dixit quod potest homo mereri sine aliqua tali gracia”.⁴⁸

According to Wyclif, the ‘modern Pelagians’ have maintained that, even if divine grace is a condition for performing meritorious acts in the present world order, it is nonetheless *de lege*, not *de potentia absoluta*.⁴⁹ This conviction has sometimes been defended through a kind of contractualist conception, according to which the actions and dispositions of individuals are indeed the cause of justification – not by virtue of their inherent nature (*ex natura rei*), but by virtue of the value assigned to them by God, in accordance with a covenant made with humanity (*ex pacto divino*).⁵⁰ In contrast to this view, Wyclif seeks to emphasise that *gratia praeveniens* represents every divine will that concerns creatures, which, prior to their individual existence, cannot be caused by human merit. Through this grace, creatures are already pleasing to God before they have had the opportunity to acquire any merit.

The second conclusion Wyclif draws on soteriological matters concerns the nature of the merit a person can have before God: “impossibile est creaturam mereri a deo vel creatura premium quodcunque, nisi a deo mereatur illud premium de congruo, non de condigno”.⁵¹ Aware of the risk of misunderstanding or censure,⁵² Wyclif undoubtedly presented his doctrine of *meritum de congruo* with the aim of dialectically opposing Bradwardine. In his *De causa Dei*, Bradwardine had argued that rational creatures deserved the reward of salvation *de condigno*, and in a significant chapter, he firmly

deus habet rationalem creaturam gratam sibi, nec habet substantiam pro suo subiecto, nec accidens in Deo pro suo fundamento; ideo utraque est relacio rationis”.

48. Wyclif 2017: 69. Cf. 1890: 240.

49. See Wyclif 1909d: 195: “Hoc tamen esset hereticum, et sine colore prophane dictum, quod deo cooperante cum homine per gratiam suam, prius naturaliter et principaliter operatur homo quam deus per gratiam; et hoc oportuit pelagianos illos modernos dicere, qui ponunt esse possibile quod homo operetur, cum hoc quod deus non cooperetur cum eo. Et super hoc ponunt quod gracia dei sit *qualitas absoluta*, potens per se esse, sic quod de dei potencia absoluta, set non de lege, homo posset mereri sine tali” (emphasis mine).

50. Wyclif 2017: 69: “Unde multi moderni ad tantum desipiunt quod ponunt requiri talem gratiam de lege, set non de potencia dei absoluta. Set, si non fallor, in toto corpore Scripture non potest fundari talem gratiam esse dandam [...]. Ideo certum est quod preter tale possibile ponere oportet acceptionem dei et eius informacionem, si deberet esse gratus deo, sicut oportet preter signum plumbeum ponere acceptionem hostiarum ad hoc quod ipsum deserviat”. Cf. Courtenay 1971: 99; and 1972a; and 1972b; McGrath 1986: 88.

51. Wyclif 2017: 69.

52. In 1314, the General Chapter of the Dominican Order, meeting in Metz, censured in various ways certain theses expressed by Durandus of St. Pourçain, including two contained in the commentary on d. 20 of the third book of the Lombard, which denied the possibility of individuals deserving anything *de condigno*, but only *de congruo*. See Koch 1973: 72-118: 100-101. Cf. *ibid.*: 53-72: 64. The pronouncement of the Order was not one of condemnation or prohibition, but of censure; as such, the Dominican document was limited in scope and internal to the Order. Cf. Iribarren 2005: 182-186. For a presentation of Durandus’s soteriological doctrine, see Leff 1957: 165-187.

rejected the possibility of *de congruo* merit – at least before the infusion of the grace of predestination.⁵³

The distinction between *de condigno* and *de congruo* merit received particular attention in theological debates of the thirteenth and fourteenth centuries. In his commentary on the *Sentences*, Thomas Aquinas, among others, presents the two types of merit as follows: “Dicitur aliquis mereri ex condigno quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet”.⁵⁴

De condigno merit, as understood by Aquinas, refers to the objective worth of an action that justifies the agent’s claim to a corresponding reward. This holds true between equals, but not between the creature and God, since the disparity between the giver and the recipient is infinite, and the *inequalitas* is maximal. Thus, what God grants to humankind is not bestowed as something owed but is given purely as a gift.⁵⁵ Moreover, every meritorious *de condigno* human act can only be such by virtue of a supernatural quality ensured by the divine infusion of sanctifying grace.

De congruo merit, on the other hand, pertains to an action performed by a free agent with a natural disposition towards good, though not in a state of grace. This concept is contentious, as various figures in the late medieval and early modern theological debates perceived it as a potential threat to the doctrine of the absolute gratuitousness of grace. A meritorious act *de congruo* is viewed as a suitable condition for the infusion of *gratia gratum faciens* – a form of adequate preparation for God’s favour and his decision to show mercy to the individual.⁵⁶

Many authors, therefore, emphasise that *de congruo* merit does not precede the infusion of *gratia praeveniens* but follows it.⁵⁷ Having received from God the *caritas*

53. Bradwardine 1618: I, 39, 325-364. Cf. Oberman 1958: 155-159; Leff 1957: 74-79.

54. Thomas Aquinas 1929: II, d. 27, q. 1, a. 3, 702.

55. Thomas Aquinas 1892: I-II, q. 114, a. 3, 347^b.

56. Cf. McGrath 1986: 110-111; Oberman 1958: 149-151.

57. This is the approach taken, for example, by Aquinas and Bonaventure, who emphasise that a rational creature, by cooperating with the divine will through his own free will, prepares to receive sanctifying grace solely by virtue of the *gratia gratis data* that God has freely granted beforehand. In essence, they strive to affirm the indispensability of the divine initiative in the process of justification while still recognising the role of human free will – which, however, is itself already a gift of divine grace. See Thomas Aquinas 1892: I-II, q. 114, a. 3, 347^b; Bonaventure 1891: 5, 3, 255. Wawrykow has finely demonstrated how the position adopted by Aquinas in the *Summa Theologiae* and other mature writings entails significant differences compared to his earlier views on the theme of merit, as developed in his commentary on the *Sentences*; cf. Wawrykow 1995. A problematic position is that of Ockham, whose list of fifty-one articles was condemned at Avignon in 1326, the first four of which were accused of Pelagianism; the first can be seen in Pelzer 1922: 250: “Reprobando communem modum, quod ponuntur quod habitus caritatis requiritur ad actum meritorium dicit sic: Istud reputo falsum simpliciter, quia bonum motum voluntatis ex puris naturalibus elicited potest deus acceptare de gratia sua, et per consequens talis actus gratuita dei acceptatione erit meritorius. Ergo ad hoc quod talis actus sit meritorius, non requiritur talis habitus”. In fact, Ockham had argued that individuals

that enables him to perform meritorious acts *de congruo*, a person finds himself in a state that is the culmination of divine action, the result of the infusion of *gratia gratis data*. Among the Oxonian theologians of the generation before Wyclif, however, Bradwardine argued that individuals could merit *de congruo* only through the *prima gratia* – that is, the grace of predestination. In his view, only those whom God has chosen to save receive the *habitus infusus* enabling them to merit with God. This radical conception of *de congruo* merit sought to counter the ‘modern Pelagians’ who,⁵⁸ as noted, argued for the rational agent’s capacity to become dear to God through good works performed *ex puris naturalibus*.⁵⁹

However, in broad agreement with the *Doctor Profundus* on this point, Wyclif considers it entirely inadmissible for human actions to be meritorious *de condigno*, primarily on the grounds that such a reward would then be granted *de pura iustitia*. In other words, the created agent could, by his actions, secure a proportionate reward owed to him by God, independently of divine grace. According to Wyclif, the only merit admissible is *de congruo*, as the reward granted by God is given *de pura gratia praemiantis* – that is, based on the utterly gratuitous choice to accept as fitting the actions of certain individuals who are already experiencing the effects of *gratia praeveniens*. This doctrine, which would recur throughout Wyclif’s works, first appears in *De scientia Dei*:

can perform acts *ex puris naturalibus* that are deemed by God to be worthy of the infusion of sanctifying grace, thereby effectively recognising the ability of individuals to earn merit *de congruo*, which prepares the subsequent divine infusion of grace necessary to perform meritorious acts *de condigno*. However, Ockham does not admit that individuals can merit their own salvation, but that they can prepare themselves to accept saving grace; see William of Ockham 1984: q. 6, a. 11, 320. Cf. Vignaux 1934: 118-127; and 1931: 774-775; Wood 1999.

58. Authors such as Ockham, Holcot, and Wodeham argued that the *viatores*, based on their own natural faculties and without the support of grace, could love God and perform good actions (*facere quod in se est*) capable of ‘eliciting’ the infusion of divine grace, in line with the adage “*facientibus quod in se est, Deus non denegat gratiam*”. See William of Ockham 1967: d. 1, q. 2, 307: “*Dico primo quod obiecto fruibili ostenso voluntati per intellectum sive clare sive obscure sive in particulari sive in universali, potest voluntas active elicere actum fructuionis, et hoc ex puris naturalibus, circa illud obiectum*”; Adam Wodeham, *Lectura Oxoniensis*, I, d. 1, q. 10, a. 1, concl. 1, quoted from Courtenay 1984: 296 n. 124): “*Quod in via, stante cognitione viatoris aenigmatica in universali vel in particulari, voluntas potest causare in se active dilectionem Dei super omnia et propter se sive fructuionem Dei, quia voluntas potest se conformare recto dictamini intellectus [...]. Mihi videtur quod etiam sine infusione doni supernaturalis posset voluntas viatoris mediante dictamine possibili haberi de Deo in via libere in se causare dilectionem Dei super omnia*”.

59. Note that Leff misunderstood Bradwardine’s view, attributing to him the opinion that individuals can never deserve *de congruo*; see Leff 1957: 74. Rather, Bradwardine wants to deny any possibility that individuals can be pleasing to God *ex puris naturalibus*, or, in other words, that a rational agent has the capacity to merit *de congruo ante gratiam*; see Oberman 1958: 150-151: “What matters here is that according to Bradwardine the priority of human nature is taught again in the meriting *de congruo*. Before the reception of the *gratia prima*, however, there is no trace of love in human beings, and outside love no good intention is possible. Without grace, the creature can no more proceed towards God *actualiter* than *habitudinaliter*; he can only oppose Him” (emphasis mine). See Bradwardine 1618: I, 39, 325.

notandum quod ‘mereri’ restrictum ad bonum est creaturam rationalem facere aliquod premiabile, et antonomastice dicitur de premio vite eterne, sicut et illa antonomastice dicitur ‘premium’. Quando autem aliquis ex culpa reddit se dignum pena temporali vel eterna, tunc dicitur ‘demereri’. Et est duplex meritum, scilicet de congruo et de condigno. De congruo, quando aliquis meretur de pura gracia premiantis – ut puta, quando premians prevenit cooperando omne meritum merentis ut bene sibi sit, et non ut illi premianti aliquid bonitatis inde accrescat, cum nullo tali labore indigeat. [...] De condigno autem dicitur quis mereri, quando meretur de pura iusticia ab aliquo premiante, quod fit quando premians non graciose coagit cum illo, iuvans ad sic merendum, vel quando fit meritum ad indigenciam premiantis.⁶⁰

If human good works were to fulfil some need of God, they would place Him in humanity’s debt, thereby rendering their merit *de condigno* – akin to the merit a vine-dresser earns from the vineyard owner, who, upon the work’s completion, provides the agreed reward *de rigore iustitiae sine titulo gratiae*. This, however, is not the case with the reward of eternal life, which is freely given and unregulated by any pact between God and His creatures. The corresponding merit, therefore, can only be *de congruo*, as when a king chooses to acknowledge the labour of certain workers, despite having no need for their efforts. Having resolved to reward them, he further elects to bestow upon them a perpetual inheritance. In this instance, the labour performed does not place the king in a position of obligation; rather, it provides an occasion, deemed fitting by the sovereign, for a magnanimous bequest.

In the concise treatment of the second soteriological truth outlined in the *De scientia Dei*, a concept emerges that would later be more extensively developed in the *De dominio divino*: no individual can merit anything from another without first meriting it before God. Therefore, even if one were to receive a good from another person that is owed *de pura iustitia* – that is, in accordance with a retributive logic – such a reward would, in truth, be primarily granted as a gift from God:⁶¹ “patet ex hoc quod

60. Wyclif 2017: 66. The only other evidence for the distinction between *de congruo* and *de condigno* merit in the treatises of the *Summa de ente* available in critical edition is found in the *De volutione Dei*. There, the issue of merit is addressed in several places; however, explicit reference to the concepts of *meritum de condigno* and *praemium de pura gratia* appears in only one passage; see Wyclif 1909d: 131.

61. In the *De dominio divino*, Wyclif examines three *accidencia dominii* (*praestatio*, *accommodatio*, and *mutuatio*), or ways in which a dominion holder permits others to use certain goods. For the *summus Dominus*, such grants do not transfer full dominion (*dominium capitale*) over the lent goods. In his analysis of loans, Wyclif interprets the divine loan to humanity as a gift: a completely free act, where the divine reward is a good given on loan. See Wyclif 1890: 235–236: “Deus, si dat aliquid creature, tunc donat et prestat idem, ablatis circumstanciis prestandi que imperfectionem sapiunt”. Thus, when a temporal lord grants jurisdiction over property to an individual, he cedes part of his dominion (unlike God). However, he can only do so because he has received the property as a gift from God *de pura gratia*; see *ibid.*: 16: “dominium Dei mensurat, ut prius et presuppositum, omnia alia assignanda: si enim creatura habet dominium super quidquam, Deus prius habet dominium super idem; ideo ad quodlibet creature dominium sequitur dominium divinum, et non econtra”. Cf. Simonetta 2007: 51 n. 12, 94–97.

claudit contradiccionem creaturam mereri premium ab altera creatura, nisi mereatur a deo".⁶² In the same way, an act may be deemed meritorious *de condigno* or *de congruo* depending on the individual; however, the relationship between human actions and their rewards – whatever its nature – ultimately aligns with the concept of *congruitas*. This principle holds that every human act is accompanied by corresponding rewards, granted primarily *de pura gratia* through supreme divine *liberalitas*.⁶³ In summary, Wyclif asserts that the only merit a created being can possess before God is *de congruo*. Since the recognition of this merit in relation to salvation depends entirely on divine grace, it is impossible for a human to cause their own inscription in the *liber vitae*.

The third *veritas* Wyclif addresses concerns the criterion by which God judges, rewards or punishes individuals. As noted, no *condignitas* exists between humanity and God, and no human action can be rewarded or punished by Him according to the purely retributive standards of human courts:⁶⁴

Tercio, patet quomodo intelligitur illa communis sententia doctorum quod non potest premiare nisi premiaverit ultra condignum, nec punire nisi puniat citra condignum. Illud enim condignum est in sententia, ac si dicatur deum non posse premiare nisi premiaverit gracie, nec punire nisi misericorditer puniat, quod est necessarium.⁶⁵

God does not punish the sinner *iuxta condignum*, as strict justice would require. Were He to do so, the offence against the *summus Dominus* – infinitely surpassing the creature in perfection – would merit a punishment beyond human comprehension. Instead, God imposes a merciful penalty, far gentler than what humanity's transgressions might strictly deserve.⁶⁶ Regarding the reward of the righteous, Wyclif aligns with those who argue that God rewards *ultra condignum* – again, solely due to the Judge's superabundant goodness, *de pura gratia praemiantis*, with no merit on humanity's part except that of *de congruo*.⁶⁷ This doctrine was one Wyclif consistently upheld, with

62. Wyclif 2017: 69; cf. *ibid.*: 70: "sicut nemo potest bene servire nisi serviat deo, sic non potest premiari nisi premietur a deo".

63. *Ibid.*: 71-77: "Ex quo patet quod meritum de congruo et de condigno se invicem consequuntur respectu diversorum premiancium, vel etiam premiorum. Nam servus domini civilis laborans ad indigenciam domini sui sine hoc quod continue accipiat ab eo regimen essenciale quoad vitam et motum, meretur ab eo premium de condigno; et illud premium meretur a deo de congruo, cum de tanto servit deo qui non indiget dicto servicio, set semper prevenit dando continue homini plus mercedis quam meretur vel mereri poterit de condigno. [...] Gubernacio hominis, qua preservatur homo a periculo anime et corporis, est prestancior quam omnes divicie mundi, vel quicquid mercedis creatura potest sibi vel alteri conferre".

64. This idea would remain unchanged throughout Wyclif's writings; cf. Wyclif 1869: 376-377.

65. Wyclif 2017: 70. See also 72: "Ex quo patet quod deus non potest premiare cum creatura mercedem tribuendo de condigno, nisi premiaverit mercede ultra condignum – qua mercede creatura non potest conpremiare cum deo".

66. Wyclif 1909e: 311.

67. The *communis sententia doctorum* to which Wyclif refers includes Aquinas, who, in his commentary on Lombard's fourth book, expressed similar views; see Thomas Aquinas 1858:

traces found not only in various treatises within the *Summa de ente*,⁶⁸ but also in his later, more mature works, such as the *De ecclesia*:

Sed (rogo) ad quid limitantur tunc merita supererogata ultra mensuram debitorum suorum vel superhabundanciam meritorum, cum merita stricte ad beatitudinem requisita eque sufficerent ad distributionem huius faciendam, aut quomodo est necessarium ponere nunc tantam copiam talium meritorum? Videtur multis fidelibus quod non est modo numerus talium meritorum, vel aliter omnia illa et longe plura si fierent non sufficerent ad aliquem gradum beatitudinis promerentis, nisi quod Deus ex infinitate gracie sue acceptat merita illa de congruo.⁶⁹

There is no true commensurability between human effort and divine reward, only a certain *aequalitas proportionis*. As Wyclif notes in a sermon contemporary with *De scientia Dei*, the well-known verse from *Luke* 6:38 (“mensuram bonam, confertam, coagitatam, supereffluentem dabunt in sinum vestrum”) illustrates God’s recompense for the righteous. This verse reaffirms that divine reward reflects only the infinite mercy Giver:

Inmensitas retributionis patet in quadruplici gradu mesure [*scil.* bone, conferte, coagitate, supereffluentis] et ydemptitas respicit magnificenciam largitoris; satis quidem est quod utrobique sit opus misericordie et proporcionabilitas largientis. Deus enim cum sit infinitum magnus dominus et donacio secundum philosophos debet secundum magnitudinem domini mensurari, patet quod decet ipsum pro parvo munere infinitum magis retribuere.⁷⁰

Upon reaching his fourth conclusion, Wyclif recapitulates certain earlier points while adding further details. As noted in the first *veritas*, Wyclif rejects the idea that individuals, by virtue of their own *esse existere*, could influence God’s decision to save them from eternal damnation. Human existence itself – even before any actions are taken – is an effect of the divine will, of which *gratia praeveniens* consists. Wyclif then expands on this concept of grace even further:

Quarto, patet quod deus per gratiam specialem prevenit omnem creaturam co-operatione gracie in agendo. Patet sic: impossibile est creaturam procedere in esse creature, nisi ex gracia dei eterna qua vult totum genus creaturarum ad extra procedere tempore suo et ex gracia speciali creat istam creaturam, ut Apostolum addit +++ gubernacionem continuam et alia dona sequencia ex quibus potest mereri in tantum quod, si homo vel alia creatura foret puncto temporis a divino regimine destituta, subito verterentur in nichilum.⁷¹

IV, d. 46, q. 2, a. 2, qc. 3, 1145^b. See Campi 2013: 134-137.

68. See e.g. Wyclif 1909d: 223: “omnis pena est micior et minor <quam> malum pro quo infligitur, cum deus punit citra condignum”; and 1909e: 298: “deus non potest punire, nisi misericorditer puniat; quod vocatur ab aliquibus punire citra condignum. Set si puniret sine demerito creature, tunc nec puniret ad condignum nec citra condignum, quia deficeret ratio puniendi: igitur sic non potest punire, igitur non adnihilare”.

69. Wyclif 1886a: 565.

70. Wyclif 1888: 199.

71. Wyclif 2017: 70-71.

In this passage, *gratia praeveniens* can be understood, in one sense, as the divine will directed toward the set of individual beings whom God has eternally determined will come to *esse existere* in due time.⁷² Furthermore, the prevenient action of grace can also be described in terms of the ‘special’ volition that both initiates an individual’s existence and sustains it – for the time decreed by God – preserving the individual from falling into non-existence and providentially guiding them towards the good.⁷³

Notably, in this second sense, Wyclif attributes three functions to *gratia specialis*, which he typically distinguishes through reason and links with divine wills *ad extra*. First, he identifies the divine choice to bring an individual creature to *esse existere* at the appointed time, a function he elsewhere terms *administratio*. Secondly, he refers to the divine will that sustains a created being in existence, called *conservatio*. Lastly, he highlights *gubernatio*, the providential guidance that directs a creature toward the good.

Before composing the *De scientia Dei*, Wyclif briefly addressed this topic in a concise tract commenting on Aristotle’s category of action. In this earlier work, he drew upon the Neoplatonic-Avicennian notion of the divine principle’s physical concurrence in the subsistence of every created being, arguing that contingent powers cannot act independently but depend on the sustained efficacy of the First Cause. In his *De ente praedicamentali*, Wyclif attributes this form of *ad extra* operation to what he terms *conservatio*:

Et tercius modus producendi vocatur a doctoribus opus condicionis. Sed iste quartus modus vocatur opus administracionis. Omnes enim creaturas condidit Deus in primo instanti mundi ad minimum in suis causis secundis, vel materialibus, vel specialibus, vel universalibus, et post administrat individua tempore congruo suo genere. [...] Unde quinto modo accipitur agencia Dei ad extra pro sustentanda vel conservanda eius essenciali; sicut enim luminosum sustentat lumen et mobile motum, sic Deus modo ineffabili sustentat sustentacione essenciali omnem creaturam tamquam agens extrinsecum quo ad essenciam et tamquam sustentans intrinsecum quo ad intimum illapsum.⁷⁴

The ternary structure of God’s productive activity outlined here includes *condicio* – creation proper,⁷⁵ described in *De scientia Dei* as the work of eternal grace – but ex-

72. The *gratia eterna*, described in the quoted passage as distinct from *gratia specialis* (which is also eternal *ex parte Dei*), does not seem to be directed at the *esse intelligibile* of creatures, nor merely at *esse existere*. Instead, it appears oriented towards a specific ontological level that occasionally appears in Wyclif’s classifications of being, the *esse intentionale*. See Campi 2014: 133-142.

73. Thus, insofar as it is directed toward the existence of creatures, *gratia specialis* represents a form of God’s practical will. See Wyclif 1909d: 123: “Concedendum tamen est quod deus habet volucionem terminatam ad creaturam in *esse intelligibili* absolute necessariam, quam quidam vocant volucionem speculativam, quidam volucionem simplicem, quidam volucionem ydealem; et aliam terminatam ad existenciam creature contingentem vocant practicam, vel quocunque alio nomine. Certum namque est quod tales voluciones distinguuntur, tamquam absolute necessarium et contingens”.

74. Wyclif 1891: 146-147.

75. On the distinction between *opus condicionis* and *opus administracionis*, see Kaluza 2003.

cludes *gubernatio*. Conversely, the same tripartite framework for God's *agencia ad extra* under special grace, as presented in the tract on divine science, is reformulated with the language of production in the slightly later *De dominio divino*:⁷⁶

In istis ergo tribus non est distincio penes subiectum nec essencialis, sed distincio rationis; ut creatio est productio creature de nichilo, conservacio est creati servacio ne redeat in nichilum, et sic presupponit dupliciter creacionem; gubernacio autem est conservate direccio in perfeccionem secundam. [...] Nam ex infinitate sue potencie producit opus ex puro esse intelligibili, ut ex fine remotissimo, ad esse existere creature: quod ex hoc conservat in esse creato, quod est finis secundus infinitum distans a priori; et tercio, actu gubernacionis, suaviter et misericorditer conservatum gubernat.⁷⁷

The harmony between *De scientia Dei* and *De dominio divino* becomes even clearer with the appearance in the former of a term from economic language that Wyclif later develops in his first treatise on dominion, where the infusion of grace is likened to a loan extended by God to humanity.⁷⁸ To illustrate how this form of *gratia praeveniens*, known as *specialis*, influences the individual – ensuring that every action arises from cooperation between created and divine wills – Wyclif compares God to a *spiritualis fenerator* (spiritual lender). Any good a creature performs is possible only because God has first endowed it with natural goods (such as existence and subsistence), enabling it to merit with God – merit that exceeds what is owed *de condigno*.⁷⁹

Drawing on *Romans* 11:35 (“quis prior dedit ei et retribuetur illi?”), Wyclif affirms that all human merit originates from the cooperation between human will and prevenient grace, as nothing is offered to God before it is first received from Him. He writes: “Et sic intelligenda sunt dicta doctorum qui dicunt deum nichil aliud facere premiando merita hominum quam facta propria cooperari”.⁸⁰ This view, attributed to the *doctores*, is rooted in Augustine's assertion that individuals meriting are ultimately divine *munera*.⁸¹ Traditionally, those who upheld the possibility of humans meriting *de*

76. In this work, Wyclif acknowledges his debt to FitzRalph for this ternary scansion of divine will terminated *ad extra*; see Wyclif 1890: 12.

77. *Ibid.*: 13. The triad *creatio – conservatio – gubernatio* is modelled on the ternary articulation of the divine persons, as Wyclif expressly recognises; cf. *ibid.*: 14. This triad, of course, also recalls that of Wisdom, 11:21 (*mensura – numerus – pondus*), which Wyclif often quotes; the implicit reference to the Book of Wisdom in the passage from *De dominio divino* can also be deduced from the appearance of the adverb ‘suaviter’ in the quoted passage, depending on Wisdom, 8:1 (*Disposuit omnia suaviter*). Cf. Campi 2013.

78. Wyclif 1890: 224-235. Cf. Simonetta 2007: 49-56.

79. Wyclif 2017: 71: “Ymo si homo aliquid boni facit, pulsatur a deo ad taliter operandum. Ideo deus, tamquam spiritualis fenerator, prevenit omnem hominem, dans sibi pre manibus bona naturalia quibus meretur, et plus premii quam de condigno meretur”.

80. *Ibid.*

81. Augustine 1911: 190-191. Cf. Wyclif 1896: 263: “eo quod quicquid Deus dat homini dat sibi ex pura gracia, cum coronat gratiam priorem et opera que antea illi dedit; de condigno autem quis meretur quando meritum est ex quo dignum cum premio vel mercede vel cum equalitate temporis sine precedente titulo gracie sic dignificantis, qualiter unus homo meretur

condigno after the infusion of *gratia gratum faciens* maintained that God, in rewarding merit, primarily rewards His own work. Wyclif, however, reinterprets this, proposing instead that it is the divine ‘loan’ of goods, sustained by *gratia praeveniens* – not *gratia gratum faciens* – that forms the foundation for a rational creature’s ability to attain *de congruo* merit.⁸²

At times, Wyclif even describes this cooperation between human will and divine grace as a form of instrumental use of the creature by the divine Providence:

Nam omnis creatura in agendo non est nisi instrumentum dei, cum quo deus ex gracia operatur. Ideo nulla creatura potest plus sibi ascribere simpliciter laudes ad premium sine titulo graciae quam potest laus artificii serre vel alteri instrumento artificis per artem regulantis ipsum ad opus, cum deus arte sua eterna movet creaturam ut suum organum, prout vult et quando vult ad quodlibet opus suum. Unde considerans *Ysaïas* divinitus sic scribit, 10°, contra inaniter gloriantes de seipsis: “Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur?”⁸³

This reflects one possible theological application of the principle that a secondary cause acts solely through the efficacy of the First Cause. As Alfred Freddoso has noted,⁸⁴ theologians from the early medieval period to the modern era proposed three main models of God’s causal influence in the natural order. Emphasising divine concurrence with creatures, some theologians developed a proto-occasionalist view: if specific divine concurrence is required for every act of a created being, true causal agency seems to belong exclusively to God, with secondary causes acting only as *causae sine qua non*. In this framework, the causal properties of secondary causes are not directly linked to their effects, which depend entirely on God’s action. Secondary causes thus serve merely as occasions for divine intervention. This perspective, traditionally associated with Pierre d’Ailly and Gabriel Biel, minimises – if not entirely eliminates – human freedom to shape one’s will and moral responsibility for actions by insisting on this strict view of divine cooperation.⁸⁵

The second model for understanding divine causal influence, termed ‘mere conservationism’ by Freddoso, limits God’s role in the post-creation natural order to preserving substances. Secondary causes are granted genuine causal efficacy, with divine cooperation confined to sustaining their existence.⁸⁶ This view, associated with Du-

ab altero, licet meritum precedat mercedem suam causaliter; non sic autem de Deo, cum Deus prius dat homini maius quam meruit et continue prevenit premiando”.

82. Wyclif 1890: 226: “Ipse [*scil.* Deus] enim prestat omnino meritum et instrumentum merendi, ac preveniendo excitat et necessitat ad merendum: necessitat, dico, non necessitate absoluta, sed ex suppositione, salva libertate arbitrii promerentis”; and 228: “ergo impossibile est creaturam Deo vel in minimo ministrare nisi magnam gratiam faciat quidquam dando; et per consequens creatura penitus nichil a Deo meribitur ex condigno”.

83. Wyclif 2017: 71.

84. Freddoso 1991.

85. Freddoso 1988: 81.

86. Freddoso 1991: 554.

randus of St. Pourçain, asserts that each fundamental action has a single cause. Thus, safeguarding the potentialities, dispositions and active powers of created beings – along with the self-determination of human will – requires acknowledging their direct causality over effects, with God's involvement being remote or indirect at most.⁸⁷ In this model, divine intervention is minimised to the point of suggesting a reduction in God's causal role, as His post-creation efficacy would, at least *de potentia ordinata*, become secondary. While Wyclif refers to divine *agencia ad extra* in terms of *conservatio*, he does not seem to adopt Durandus's reasoning.

Freddoso identifies a third approach, 'concurrentism', developed in late Aristotelian scholasticism and later refined in early modern thought, such as the Molinist distinction between extraordinary and ordinary concurrence. This model mediates between the extremes of occasionalism and mere conservationism, recognising both the created agent and God as possessing genuine causal efficacy:

According to concurrentism, a natural effect is produced immediately by both God and created substances, so that (pace occasionalism) the latter make a genuine causal contribution to the effect and indeed determine its specific character, but (pace mere conservationism) they do so only if God cooperates with them contemporaneously as an immediate cause in a certain 'general' way which goes beyond conservation and which makes the resulting cooperative *transeunt* action to be in all relevant respects the action of both God and the secondary causes.⁸⁸

To highlight a key aspect of Wyclif's doctrine, it is worth noting that one historical expression of his perspective is the concept of God's influence on human behaviour through instrumental causality. This appears to be Wyclif's approach, as suggested in the above excerpt from *De scientia Dei*, where God is likened to a craftsman using a created agent as a tool – such as an axe or saw – to perform a specific action. Instrumental causality, however, differs from occasional causality: in the former, the instrument serves as a genuine, albeit partial, efficient cause of the effect (e.g. the axe actually contributes to cutting the tree trunk, though it is not the sole cause). In occasionalism, by contrast, no causal link exists between the axe and the cutting; the action is attributed entirely to divine intervention.⁸⁹

87. Koch 1973: 60 n. 32: "D. 37 a. primo dicit, quod 'deus non est causa actionum liberi arbitrii, nisi quia ab ipso est liberum arbitrium et conservatur'. Nec est causa talium actionum nisi secundum indifferentiam quam habent et ad bonum et ad malum, non autem secundum determinationem quam habent ad alterum istorum; et addit quod nisi sic dicatur, deus 'necessario esset causa deformitatis peccati, ista quod sic ei attribueretur defectus sicut et actus'. *Error*". Cf. *ibid.*: 92 n. 103. It is worth noting that Durandus's dual claim – that divine causality in the natural order is limited to mere preservation, and that individuals cannot merit *de condigno* – earned him the label of 'Pelagian'; cf. *ibid.*: 55-56 n. 7: "D. 17 q. prima in secundo articulo positionis dicit quod, si homo non meretur apud deum aliquid de condigno, non est necessarius aliquis habitus caritatis in voluntate; et si non est talis habitus in voluntate, omnis actus eius est pure naturalis, quantumcumque moveatur a spiritu sancto; et quarto libro d. 15 a. 3 dicit sic: "Videtur quod oportet dicere quod nullus potest ex condigno mereri", e probat dupliciter; et hoc idem dicit et probat in suo secundo antiquo d. 27 a. 2. *Ex primo sequitur quod per actum rectum nichil meremur, quod est contra fidem, vel quod ex purs naturalibus, quod est heresis Pelagiana*".

88. Freddoso 1991: 554.

89. Freddoso 1988: 84-85.

Wyclif's use of the image of the axe – drawn from *Isaiah* 10:15 – to illustrate God's cooperation with the creature, both antecedently and concurrently, in every action does not fully shield his doctrine from the risk of deterministic interpretations.⁹⁰ While the concurrentist solution, particularly in the form of instrumental causality inspired by *Isaiah*'s imagery, was adopted by thinkers like Thomas Aquinas,⁹¹ who are not seen as proponents of theological necessitarianism, it is also prominent in the work of more determinist-inclined authors, such as Thomas Bradwardine. Despite more recent charitable interpretations,⁹² Bradwardine argues extensively in *De causa Dei* for the – at least⁹³ – practical impossibility of human agents escaping God's determinations and His antecedent and concurrent causality.⁹⁴ This, however, does not seem to be Wyclif's position. As we shall see, Wyclif employs the concept of instrumental causality for two main purposes: first, to deny that individuals can, by their own merits, influence God's voluntary decisions concerning their eschatological fate; and second, to affirm that the only merit for created beings is *de congruo*, whereby God graciously accepts human effort as a fitting instrument for the fulfilment of His divine plan.

On this basis, Wyclif presents his fifth conclusion, introducing clarifications designed to dispel the shadow of determinism from his soteriological analysis. After reiterating that the contribution of divine grace to human merit is provided in accordance with the various goods God has granted to His creatures,⁹⁵ he criticises those who, on these grounds, deny all human merit. As in the *De dominio divino*, Wyclif attributes

90. As widely maintained by Wyclif in his works: see i.a. Wyclif 1890: 72-74; 72: “Tercio principaliter videtur inferri quod impossibile est creaturam quidquam producere nisi Deus prius creaverit illud idem: nam si creatura quidquam produxerit, Deus prius et principalius illud efficit, cum concurrat in accione qualibet creature; et cum pro illo priori non coefficet vel concausat aliqua creatura, sequitur conclusio. Deus enim concurrat cum qualibet creatura communicative concausando cum illa, et preter hoc habet propriam causanciam in qua non communicat creatura”; Wyclif 1922a: 517: “oportet supponere quod quelibet accio creature sive extrinseca sive intrinseca sit in manu Dei, sic quod Deus [...] illa creatura utitur tamquam serra”. Cf. Wyclif 1930b: 99; and 1891: 120.

91. See Thomas Aquinas 1891: I-II, q. 21, a. 4, arg. 2, 167^a. Cf. *ibid.*: q. 21, a. 4, ad. 2, 167^b.

92. See Genest 1992: 9-13; Levy 2005: 287-288.

93. Hoenen 2003: 82.

94. See at least the following sections in Bradwardine's masterpiece, where references to *Isaiah* 10:15 can be found: Bradwardine 1618: I, 32, 282-289: 283 (*Quod omnia proveniant a Dei providentia actualiter disponente, non solummodo permittente*); *ibid.*: II, 20, 540-554: 553 (*Quod cuiuslibet actus voluntatis creatae Deus est necessarius coeffectus*); *ibid.*: II, 30, 578-597: 589 (*Quod in omni actione communi voluntatum increate et create, increata creatam naturaliter antecedit*); *ibid.*: III, 1, 637-646: 641 (*Quod Deus potest necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ac liberum actum suum, et ad liberam cessationem et vacationem ab actu*).

95. Wyclif 2017: 72: “Quinto, patet quod impossibile est creaturam mereri aliquid nisi habuerit gratiam prevenientem, gratiam concomitantem et gratiam consequentem. Nam tot sunt gracie eterne in deo respectu cuiuscunque hominis vel angeli, quot bona nature vel gracie a deo receperat; et per consequens gracia creacionis et gracia gubernacionis preveniunt quodcunque opus meritorium creature. Gracia enim qua deus coasat homini, previe coagendo cum illo opus meritorium, vocatur ‘gracia concomitans’. Gracia autem qua deus vult gracie et effectualiter hominem perseveranter consummare meritum vocatur ‘gracia consummans’”.

this error to a misreading of Paul's dictum in *Romans* 11:6 ("Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia"). Many have interpreted this verse as proof that rational creatures can acquire no merit with God. However, Wyclif contends that Paul intended only to reject claims of *de condigno* merit, without denying the possibility of *de congruo* merit.⁹⁶ Misinterpreting Paul's message, Wyclif argues, has significant doctrinal consequences: while it is heretical to claim that individuals can merit without the prior action of grace, it is equally contrary to Scripture and the teachings of the saints to assert that human beings can earn no eternal reward at all.⁹⁷

Wyclif reiterates that every human action originates with God; thus, any praise directed at the righteous individual – merely an instrument of divine action – ultimately belongs to God alone. Divine grace, understood as relative will, is effectual in the object to which it is directed, manifesting itself as the good bestowed on the creature and rendering it pleasing to God. Therefore, while human merit is acknowledged as a gift of divine grace, it remains undeniable that such merit exists *subiective in ipsa*.⁹⁸

To address critics who reject both *de condigno* and *de congruo* merit – dismissing the latter as mere semantics – Wyclif confronts their objections. They question how one can speak of merit when the good in question is granted *de pura gratia*. The first objection arises from a concurrence-based perspective: if each agent contributing to an effect can, in theory, be attributed some degree of causal efficacy then in the case of eternal life as a reward, it would appear that human merit contributes nothing, since, as Wyclif asserts, it is conferred *de pura gratia*.⁹⁹ This hypothesis offers two alternatives. The most radical, contrary to Durandus, denies all human efficacy to preserve divine grace's causal primacy, abandoning the concept of concurrence. The more moderate view rejects *de congruo* merit, maintaining instead that humanity can merit eternal life *de condigno* through its own actions – thereby denying that the reward is granted *ex pura gratia*. Wyclif, however, rejects both approaches:

Claudit enim contradiccionem aliquem mereri premium, nisi de pura gracia mereatur; non de gracia cuiuscunque premiantis, set de gracia dei principaliter premiantis. Congruum namque est valde quod deus, habens plenum dominium

96. *Ibid.*: 72-73: "Unde propter involuciones tam multiplicatas humani meriti in gracia dei, videtur multis quod homo nichil meretur in deo, set totum habet de gracia. Unde Apostolus, *Ad Romanos*, 11° [...]. Si autem intelligitur quod nemo potest mereri ex propriis quoad deum de condigno, sensus est proprius, et illum intendit Apostolus. Quin tamen homo potest mereri de congruo – scilicet de gracia premiantis – non negat Scriptura, set concedit".

97. *Ibid.*: 73: "aliter non esset beatitudo eterna merces vel premium hominis, cum merces vel premium dicitur comparative ad meritum vel laborem, cuius oppositum dicit Scriptura et doctores concorditer".

98. *Ibid.*: 74: "Numquam autem sonat textus Scripture quod gracia qua deus habet creaturam sibi gratam sit qualitas vel deus, formaliter loquendo, set est amor vel volicio eterna qua deus vult bonum creature rationali; et illa est in creatura effectualiter, cum sit in deo formaliter, et sic ubique. Gracia autem qua creatura est formaliter deo grata est subiective in ipsa".

99. *Ibid.*: "Primo, si quis habeat datum quodcunque partim de gracia dantis et partim de meritis propriis, quanto plus habet de gracia, tanto minus meretur; ergo, si pure de gracia, sub nullo gradu meretur".

creature, de gracia sua ordinet creaturam libero arbitrio ut propter observanciam liberam rectitudinis mereatur premium, quia aliter, ut dicit Lincolniensis, non esset liberum arbitrium in homine. Ideo, ut dicit, “sicut herba germinat quadam vi intrinseca germinandi et solis calore ac terre humore” in tantum quod, si influxus celi desineret, totus motus sublunaris eo ipso cessaret, sic homo meretur simul ex vi intrinseca naturalium a deo datorum ex pura gracia, ex virtutibus et ex caro amore dei cooperantis.¹⁰⁰

This passage is striking, given Wyclif’s reputation for determinism – a reputation not entirely undeserved. He first reminds us that every good possessed by a person, even if received from another, ultimately comes from God, who retains a *plenum dominium* over all creation. Thus, all human merit – even *de condigno* merit earned from another individual – is, ultimately, merit before God and can only be *de congruo*, as God gains no benefit from human actions.¹⁰¹ However, divine *acceptatio* does not diminish the role of free will in salvation. On the contrary, it is precisely the free human effort – already a good freely granted by God – to align one’s will with divine law that is recognised as meritorious *de congruo*. By excluding the possibility of *condignitas* in human works, Wyclif shifts the focus from the action itself – which, under a strictly retributive logic, deserves no reward – to the intention behind it and the generosity of the merciful divine judge. In some works, such as his *De volutione Dei*, Wyclif describes God as a *remunerator adverbiorum*: “Et hic vulgariter dicitur, quod Deus est remunerator adverbiorum, plus apprecians quod bene agatur, quam bonum de genere”.¹⁰²

The agricultural metaphor in the passage above, closely aligned with Isaiah’s imagery of tools, introduces the role of human free will, which had long remained unexplored.¹⁰³ Borrowed from Grosseteste and later reused in the *De dominio divino*,¹⁰⁴ this metaphor implies a causal contribution of the creature to its own justification. Just as the soil’s properties, sunlight and the plant’s vegetative power all contribute to the growth of grass, so too does the merit of salvation result from the combined concurrence of causes: “homo meretur simul ex vi intrinseca naturalium a Deo datorum ex pura gratia, ex virtutibus et ex caro amore Dei cooperantis”. While the metaphor is evocative, it remains underdeveloped in the *De scientia Dei*, as Wyclif had not yet fully clarified the distinction between uncreated and created grace. This distinction would later be articulated more precisely in the *De dominio divino*, where he comments on Grosseteste’s example with greater clarity:

100. Wyclif 2017: 75.

101. *Ibid.*: 68: “Nec quilibet bona voluntas est gracia, set bona voluntas qua quis vult efficaciter bonum alteri sine indigencia alterius vel merito precedente, ut deus nulla creatura indiget. Nec est possibile quod meritum creature sit temporaliter vel naturaliter prius quam bona voluntas dei respectu creature; ideo bona voluntas, quam deus habet ad creaturam rationalem, dicitur potissime gracia”.

102. Wyclif 1909d: 121. Cf. Campi 2018a.

103. Wyclif acknowledges that the same concern – to affirm the specific contribution of free will to the *processus iustificationis* of the individual – had inspired Grosseteste to use such a metaphor; see Grosseteste: dictum 134, ff. 108r^b-108v^a, quoted in Campi 2023: 525 n. 31.

104. See Grosseteste: dictum 134, ff. 108r^b, quoted in Campi 2023: 526 n. 34.

Ymaginatur quidem quod gracia eterna coadiuvans sit quasi calor solis excitans germinare; sed creatam gratiam infusam ponit in similitudine humori terreo respondere; vim autem germinativa intrinsecam vult correspondere libero arbitrio promeritis.¹⁰⁵

The merit of salvation arises from a threefold concurrence: first, eternal grace – the divine love influencing the creature, akin to the heavens’ effect on earthly beings; second, created prevenient grace, comprising the conditions freely granted by God to guide the creature towards the good, varying in degree like the differing qualities of soil; and third, free will, defined as the capacity to make deliberate choices within the framework set by God. While the instrumental image of the axe might suggest a deterministic reading, the agricultural metaphor avoids such constraints,¹⁰⁶ presenting both divine grace and human free will as integral causes of the reward granted by God:

patet quod Dei gracia ex integro principalius facit meritum quam natura: *ex integro* dico, quia non est intelligendum quod una pars meriti appropriate attribui potest gracie et altera nature exclusa gracia; sed sicut Deus facit totum opus creature ipsa[m]que facit ex integro idem opus, sic concipiendum est de concursu gracie et nature. [...] Non enim predicta gracia agens huiusmodi, sed sicut qualitates elementares equivoce sunt active, quia sunt dispositiones naturales in elementis, sic quod elementa, in quantum huiusmodi, proprie sunt activa; sic habitus gracie sunt dispositiones supernaturales quoad totale efficiens et naturales quoad subiectum quod, ut sic qualificatum, est dispositum ad merendum.¹⁰⁷

Wyclif’s second objection to reconciling merit with a reward of *pura gratia* is based on the idea that if a person can freely give a good to another without merit, then surely God’s reward – being even more generous – must be entirely gratuitous. Wyclif argues that human generosity is not comparable to divine generosity, as any gift from a created being involves some form of sacrifice or fulfils a need, such as personal virtue, social recognition or praise.¹⁰⁸ Therefore, human gifts are never given *de pura gratia* but always *de condigno*, with each merit receiving an appropriate return. While Wyclif’s reply does not add to the soteriological discussion in the *De scientia Dei*, it signals his renewed use of political language to examine the relationship between divine reward and human merit – a lexicon he would develop in the *De dominio divino*:

Nam si homo iuste est, vere habet donum humanum vere dignum, et iustum est quod habeat, cum sit de gracia et voluntate summi domini quod sic habeat, et sic accipitur ‘meretur sibi et donanti ministerialiter’, ut ballivus. Unde dans homini nondum nato donum aliquod, dat sibi illud quod meretur post nativitatem, cum habuerit iustum usum donati.¹⁰⁹

105. Wyclif 1890: 241. Cf. 1909d: 144.

106. For the use of the vegetable (or animal) generation metaphor – as an alternative to the axe image – by thinkers such as Molina and Fonseca, who developed the doctrine of grace’s general concurrence with free will, see Campi 2023: 527 n. 36.

107. Wyclif 1890: 241.

108. Wyclif 2017: 75–76. Cf. 1890: 225: “ipse [*scil.* deus] gratissime sine retributionis expectatione communicat bonum suum, et per consequens vere prestat”.

109. Wyclif 2017: 76. Note the use of terms like ‘iustum’, ‘dominus’, ‘ministerialiter’, ‘ballivus’ and ‘usus’.

The third objection concerns the idea that if individuals can acquire merit from God, then merit and reward would become mutually causal, implying that something imperfect and temporal could cause something perfect and eternal.¹¹⁰ Wyclif, however, counters that the causal reciprocity between merit and reward – where the former serves as the efficient cause of the latter, its final cause – need not conflict with the temporal priority of one over the other,¹¹¹ or with their differing values. Here, the scholastic tradition of examples from Aristotle's *Physics* II (194b32-33) proves helpful: just as strenuous exercise efficiently causes the resulting state of physical health – its final cause – which follows in time and represents a more imperfect state, so too does merit act as the efficient cause of reward and is, in turn, oriented towards it as its end.¹¹² The causal efficacy of merit arises from the concurrence of divine prevenient grace with human faculties – God's merciful decision to accept human works as congruent.¹¹³ Yet here, as in all preceding cases, the objections raised against Wyclif's doctrine ultimately serve to reinforce it: "patet quod argumenta non probant quod nemo potest mereri beatitudinem, set quod non potest ipsam mereri de condigno, quod est verum, cum solum a deo potest mereri illam qui non potest premiare nisi titulo gracie premiaverit".¹¹⁴

In the sixth *veritas*, Wyclif asserts that God's decree to save the elect (*praedestinati*) and leave the reprobate to damnation (*praesciti*) is immutable and unaffected by any state of grace or sin in which individuals may find themselves.¹¹⁵ An elect person may live in sin *secundum praesentem iustitiam* without jeopardising their salvation, which

110. *Ibid.* Doubts regarding the causal influence of the temporal on the eternal – or of the later upon the earlier – had been raised at Oxford by Bradwardine in his anti-Pelagian arguments; see Wyclif 1909d: 153: "Et 2° libro, ca. 30°, multiplicat quasi innumerabilia argumenta contra Pelagianos ad probandum quod nichil posterius deo est causa volucionis divine". Cf. Bradwardine 1618: II, 30, 578-597 (*Quod in omni actione communi voluntatum increatae et creatae, increata creatam naturaliter antecedit*).

111. Cf. Wyclif 1930a: 13-14.

112. Wyclif 2017: 76: "dicitur quod meritum causat efficienter premium, et econtra premium causat finaliter meritum, sicut in assimili dicunt philosophi: sic enim labor efficit sanitatem, privacio suum generatum [...] Cum sit possibile hominem mereri usquam ad premium sue beatitudinis, nec obstat inperfeccius in virtute causare sive efficere suum perfectius ut labor facit sanitatem, motus calorem, et ita de quotlibet similibus". Cf. Wyclif 1890: 160-161.

113. Wyclif 2017: 76: "Quare igitur non decet summe magnificum ordinare creaturam rationalem ut ex suis naturalibus adiutis divina gracia efficiat beatitudinem?"

114. *Ibid.*

115. The distinction between the *praedestinati* and *praesciti*, common in medieval theology, is a recurring theme in Wyclif's work, emphasising his belief that God's initiative in determining eschatological fate is directed solely towards salvation, not damnation. From the entirety of humanity, justly condemned due to original sin, God eternally predestines some to salvation. Predestination, therefore, is a positive act, involving – as Aquinas describes – the *preparatio ad gloriam* of the elect, who would otherwise lack the means to be saved. God is thus solely responsible for the salvific initiative and central to justification. In contrast, the condemnation of the reprobate arises entirely from human actions. God's punishment is an act of justice, not a predetermined fate, and there is no concept of double predestination or *praeparatio ad poenam*. This distinction is significant, particularly given Wyclif's reputation as an extreme predestinarian.

is eternally determined by God; likewise, a reprobate whose conduct *in via* appears faultless cannot evade damnation.¹¹⁶ This challenges a semi-Pelagian view that assumes either a person in grace can avoid all sin – whether venial or mortal –¹¹⁷ or that predestination follows *post praevisa merita*, whereby merits – though effects of prior grace – are deemed causes of predestination. In this regard, Wyclif cites the doctrine set out by Aquinas in the *Summa Theologiae: ex parte Dei* the reason for salvation or condemnation lies solely in divine goodness – for mercy grants the elect a reward *ultra condignum*, while justice punishes the reprobate *citra condignum*.¹¹⁸ Just as a building's design reflects the architect's will, Wyclif concludes – recalling Aquinas – that the election to salvation or reprobation depends entirely on God's will, expressed in His eternal decree.¹¹⁹

Unlike Aquinas, Wyclif places greater emphasis on identifying, *ex parte creaturae*, a basis for justification: this lies in the *congruitas* of human actions, which results from the cooperation of divine grace and human free will. While free will itself is a gift of grace (*iuvans ad merendum*), its proper exercise depends partly on the individual and acts as a contributory cause of the reward. Wyclif may have drawn this idea from Henry of Ghent, although Henry is not mentioned in *De scientia Dei*. As Pasquale Porro notes, Henry denies any efficient cause behind the divine will: *ex parte Dei*, all actions have God as their ultimate end, and the end, by definition, has no efficient cause. However, *ex parte volitorum*, intentional human actions may be viewed as means ordained by God to fulfil His purposes. Thus, human actions are 'congruent' with the ultimate goal of God's saving work.¹²⁰ In this sense, Wyclif's view aligns with Henry's

116. *Ibid.*: "Sexto, probabiliter poterit videri ex dictis quod sicut nemo prescitus, in quantumlibet magna gracia existens secundum presentem iusticiam, meretur beatitudinem, sic nemo predestinatus, in quantumlibet gravi peccato positus, meretur penam perpetuam". Cf. Wyclif 1909a: 23: "Nam in quantumcunque sanctitate vite existens fuerit prescitus secundum presentem iusticiam, adhuc deficit sibi gracia predestinacionis et per consequens amor Dei ad beatitudinem"; 1909d: 125: "Nam prescitus existens in gracia meritorie vult beatitudinem suam, et vult suam perseveranciam; deus tamen utrobique vult oppositum".

117. A view maintained, for example, by Robert Holcot; cf. Courtenay 1978: 101 n. 225. The interpretation of Wodeham's position, however, remains controversial; cf. Leff 1957: 241-255; Courtenay 1984: 297; and 1978: 101-103.

118. Thomas Aquinas 1888: I, q. 23, a. 5, ad 3, 277^b-278^a.

119. Wyclif 2017: 77: "Racionale namque est quod quelibet pars sue magne domus disponatur secundum eius ordinanciam eternam, et per consequens cum duo contradictoria non sunt simul rationalia, sequitur quod non sit rationale de predestinato peccante mortaliter quod habeat penam eternam". Cf. Thomas Aquinas 1888: I, q. 23, a. 5, ad 3, 278^{a-b}.

120. Porro 1997: 270-271: "Ed è qui che ha senso porre la questione del motivo del loro [*scil.* delle creature razionali] ordinamento, del perché, cioè, alcune siano chiamate a concorrere in un certo modo e altre in un modo diverso. Tale ragione non può che risiedere nella *congruentia* dei mezzi al fine: *congruentia* che non è certamente la causa *propter quam sic* dell'azione, ma che tuttavia – proprio perché l'agire divino è libero e intenzionale – dev'essere assunta come *ratio sine qua non*. Non per questo si compromette, secondo Enrico, il primato della grazia [...]. Ora, in base all'insegnamento di Agostino, l'atto umano deriva sempre *ab utroque*, e cioè insieme dalla grazia e dal libero arbitrio: in questa confluenza, il peso maggiore deve essere senz'altro attribuito alla grazia, [...] ma una parte, piccola e limitata finché si vuole, spetta anche, in ogni caso (e perciò si può parlare di condizione *sine qua non*) al libero arbitrio". Cf.

understanding of the dual order of efficient and final causality in merit and grace: in terms of the end, election to salvation precedes merit, but in the order of efficient causality merit both precedes and contributes to salvation.¹²¹

The *congruitas* of works for salvation is recognised by God *ex pura gratia* and cannot be verified with absolute certainty *secundum praesentem iustitiam*. However sinful the life of a person predestined to salvation may appear *in via*, only God knows her or his true intentions and the nature of her or his sins, whether venial or mortal.¹²² In other words, only God can distinguish between one who resists divine charity to the end, sinning against the Holy Spirit and deserving eternal punishment, and another who sins against the Son and, despite an imperfectly aligned will, will ultimately be saved after purification.¹²³ The good works of the reprobate, however admirable *secundum praesentem iustitiam*, lack the infusion of *gratia finalis perseverantiae*, which ensures merit *usque in finem*.¹²⁴ Without this grace, they remain in mortal sin against the Holy Spirit – a sin which, as Aquinas observes, corrupts and renders mortal all other sins

Wyclif 2017: 83: “cum gracia beatitudinis predestinat deus creaturam rationalem; et illam beatitudinem deus principalius vult quam meritum vie aut quecunque media ad istam beatitudinem, cum generaliter fines nobiliores sint principalius voliti a deo quam media ad hos fines. [...] cum beatitudo sit causa finalis predestinancie et opera meritoria sunt causa per accidens efficiens beatitudinis”.

121. Cf. Porro 1997: 271.

122. Wyclif 2017: 77: “In hoc enim differt peccatum veniale a mortali, quod primum obligat ad penam temporalem et secundum ad penam eternam. Nichil autem obligatur ad penam eternam, nisi sit dignum habere penam eternam. Sicut ergo forisfacens regi terre non minus est dignus morte, quamvis rex ille statuerit delinquentem de gracia laborare, sic a maiori videtur de peccante contra deum quod manet condignitas ad penam eternam cum gracia acceptante ad gloriam; aliter enim non esset dare quantum ad maximum meretur predestinatus peccans mortaliter aut prescitus bene operans”.

123. Over time, Wyclif developed a distinctive theory on the distinction between venial and mortal sins, which he used to challenge corrupt, simoniacal and hypocritical priests who falsely promised remission without discerning the true nature of sins. For Wyclif, mortal sin is a sin against the Holy Spirit, which no *praedestinitus* can commit, while even seemingly minor sins of the *praescitus* are, in reality, mortal. See Wyclif 1922b: 530: “licet alia sunt dampnabilia condicionaliter, cum sint gravia peccata pro quibus peccato dampnabitur, nisi penitens respiscat, solum ergo peccatum continuatum in finem est peccatum in Spiritum Sanctum et irremissibile et mortale [...]. Sed iuxta istud videtur quod nullus predestinatus peccat mortaliter et per consequens cum solum mortale extinguit gratiam vel virtutem, sequitur quod nullus predestinatus cadet a gracia vel virtute”; cf. *ibid.*: 532. Cf. also Wyclif 1904: 512-518; and 1889: 176-184; 181-182; Thomson 1983: 87-88. Cf. Wyclif 1869: 145.

124. Wyclif 2017: 15, where Wyclif refers to *Romans* 9:11-13, the *locus classicus* on predestination according to St Paul; see also *ibid.*: 16, where Wyclif pays his debt towards Bradwardine: “Unde Doctor Profundus [...] vere dicit quod ‘deus neminem noviter diligit sive odit, nec una vice magis aut minus quam alia’ [...]. Concedit itaque quod predestinatum existentem in mortali peccato tante diligit deus pro illo tempore sicut cum fueris beatus, quia semper vult quod habeat tantum bonum pro tempore suo. Prescitur vero, etsi fuerit in gracia vel caritate temporali, set non finalis perseverancie, continue tante odit, quia vult sibi eternaliter malum pene et eternaliter vult quod habeat illud bonum gracie temporalis, et sic eternaliter eundem simul diligit et odit, quia semper vult sibi bonum pro una mensura temporis et malum pro alia”. Cf. Bradwardine 1618: I, 23, 241.

that, under the grace of predestination, would otherwise be venial.¹²⁵ Thus, it is solely the merciful manifestation of divine goodness that prevents the elect from persisting in sin and bestows upon them the *ultra condignum* reward.¹²⁶ Accordingly, Wyclif asserts in the *De scientia Dei* and later works that evidence of a person's good conduct *secundum praesentem iustitiam* permits only a conjectural judgment as to whether God's temporal grace – manifested in their love for God and neighbour – is also extended through the grace of predestination:

peccans ergo quantumlibet graviter in Filium nec meretur, nec est dignus pena eterna, sicut nec obligatur ad illam. Est tamen dignus et obligatus, nisi resipiscat et nisi deus acceptet eum ad gratiam, et non sic de veniali, cui sufficit purgacio, et non requiritur gracie gratificantis nova generacio, cum peccatum veniale stat cum tali gracia. Unde propter ignoranciam quam habemus de exitu a via, dicit *Ecclesiastes*, 9^o: “Nemo scit utrum amore vel odio sit dignus”; et quilibet viator non propheticæ inspiratus ignorat pro tempore vie utrum deus amat eum ad beatitudinem, vel odit eum ad penam perpetuam. Quilibet enim potest habere probabilem coniecturam, quia deus diligit eum secundum presentem iusticiam, eo quod certus est, si iuste vivit diligendo deum et proximum, quod deus eum diligit ad tantum.¹²⁷

The critique of the semi-Pelagian approach prompts a re-evaluation of the *obligatio* between God as rewarder and the individual as recipient. Two models of justice are contrasted: one contractual and retributive, the other merciful. The notion that divine reward, granted *post praevisa merita*, could be ‘due’ implies that human merit might

125. Wyclif 2017: 77-78: “solum peccans in Spiritum sanctum meretur penam eternam, sicut solum merens perseveranter usque in finem meretur beatitudinem eternam [...]; aliter quantumcunque peccaverit graviter in Filium, remittetur ei, set peccanti in Spiritum sanctum non remittetur ei. [...] Peccare autem in Filium [...] est peccare, set non usque in finem; peccare autem in Spiritum sanctum est peccare mortaliter usque in finem vite vianis [...] Unde peccatum in Spiritum sanctum est adeo infectivum quod facit quodcunque peccatum concomitans quodammodo mortale, quod cum peccato in Filium foret veniale”.

126. *Ibid.*: 79: “Quamvis enim deus graciose, et non de condigno, punit dampnatos, ipsi tamen de condigno merentur penam et non de congruo, eo quod deus non ex gracia sua coope-ratur cum illis ad taliter demerendum, set utrobique retribucio dei stat magis bono vel minus malo compensato pro minus bono vel magis malo. Nam sicut beatitudo est melior quam labor vie quo deus statuit illam mereri, sic pena eterna est minus mala quam culpa ipsam merens. Pena enim habet misericordiam et iusticiam ipsam bonificantes, set culpa caret utraque et habet maliciam malam mortaliter, ex qua procedit malicia maior pene. Deus autem procedit accrescens in bonis, que ipse auctorizat, et diminuens in malis quorum originem creatura deficiens auctorizat”.

127. *Ibid.*: 78. Wyclif later argued that the *probabilis evidencia* of predestining grace, inferred from one's deeds, could be used to challenge the legitimacy of a clergy member's claim to temporal authority if deemed morally unworthy. See Wyclif 1922a: 515; 1900: 250; 1886b: 464-465; 1887: 152; 1896: III, 197, 260. This shift from caution to a heuristic tool aligns with Wyclif's evolving vision for ecclesiastical reform. Amid intensifying conflicts with church authorities, he reshaped his view of lordship, formulating an ‘asymmetrical’ theory: political authority, in line with *Romans* 13:1, derives directly from God and remains valid regardless of the ruler's spiritual state. By contrast, discrepancies between clerical behaviour and the *speculum* or *regula* of Christ's life would warrant rejecting any clerical claim to political power as illegitimate. Cf. Simonetta 1996: 234-244.

obligate God, as if placing Him in debt to a deserving creature. Wyclif rejects this view, arguing instead that the *obligatio* binding God arises solely from His gracious *promissio*,¹²⁸ stemming from His eternal will to accept certain merits as worthy of reward and to impose lighter penalties than strict justice demands. This principle recurs throughout Wyclif's works, including the *De scientia Dei*.

First, God cannot, *de potentia absoluta*, reward a creature without *de congruo* merit, nor punish it without corresponding demerit. Thus, divine *obligatio* to creatures does not override the voluntary self-limitation of divine power that upholds the established order – an order unbreakable by creatures and binding even for God.¹²⁹ Through His eternal decree of *ordinatio*, God has determined to reward certain individuals by providing them with the means to merit salvation *de congruo*. While 'modern Pelagians' argue that individuals, through their natural capacities, can earn salvation *de potentia absoluta*, Wyclif counters that no divine order permits salvation without corresponding merit – specifically, *de congruo* merit. Within this framework, rational agents cooperate with God's prevenient grace through free will.¹³⁰ Likewise, no punishment from God is imposed without being based on the individual's demerits, for which they alone are accountable.¹³¹

128. Cf. Wyclif 1909d: 148: "sicut deus necessitat se ad producendum quemlibet effectum suum, non absolute, set ex suppositione, sic necessitat se ad premiandum quemlibet predestinatum, et puniendum quemlibet prescitu[m], sicut in assimili dictum est superius deum obligare se de congruo ex promissione gracios[a]. Et per idem eternaliter obligat se ex ordinancia qua eternaliter conscivit taliter benefacere creature: ista tamen obligacio non requirit creaturam coevam obliganti".

129. As Ian Levy observes, Wyclif aligns closely with Peter Aureoli, who argued that the *habitus caritatis* is essential for divine acceptance and salvation. Aureoli rejected the idea that a person could be both a sinner and beloved by God, even *de potentia absoluta*, as God's will is immutable. For someone to be dear to God, the *habitus caritatis* must be present. Aureoli supports this view by referencing Aristotle's definition of paronymous terms, explaining that adjectives like *carus* derive their meaning from the presence of an accidental quality, such as *caritas*, in the subject. See Levy 2005: 304, 307. In his *De dominio divino*, Wyclif revisits the topic, echoing his earlier arguments from the *Summa de ente*, and explicitly references denominative terms; see Wyclif 1890: 238-239: "si queritur causa qua nunc sum formaliter sic gratus Deo, dicitur quod eterna Dei volicio est in causa, qua eternaliter michi voluit tantum bonum [...] Ex quibus formaliter sequitur quod Deus de potencia absoluta non posset acceptare creaturam ad gloriam. [...] omnis talis gracia cum veritati correspondeat in effectu, oportet quod gratificatus sit denominatus accidentaliter gratus Deo; et illa denominacio accidentalis est gracia quam rectiloqui posuerunt".

130. Wyclif 1909d: 196: "deus enim de potencia absoluta non posset servare hominem sine speciali gracia nec permittere ipsum mereri vitam eternam sine speciali gracia gratum faciente: et ad omnem talem operationem deus de gracia sua principalis et prius concurrit quam homo, non prioritatem ad consequentiam, set prioritatem causalitatis, dignitatis, vel supereminencie. Nec agit talis gracia proprie, set causando facit multa bona, et secundum illam deus cooperatur cum homine".

131. Wyclif 2017: 80: "[Augustinus] concedit deum facere se debitorem homini ex obligatione sue promissionis graciosae. Secundo, videtur sequi quod deus non potest de potencia absoluta creaturam aliquam premiare, nisi ipsa de congruo mereatur, nec dampnare vel reprobare, nisi suo tempore demereatur. Nam si deus premiat creaturam, eternaliter disposuit de gracia sua

The second corollary, derived from the first, highlights the necessity of assigning a reward to each elect individual, contingent on the eternal disposition of the divine will. This necessity is hypothetical, as the antecedent – the divine will – is itself contingent; God could have willed otherwise.¹³² However, once this decision is made, God no longer acts with absolute power but adheres unerringly to the established order.¹³³ In this context, Wyclif presents a relatively optimistic view of individual salvation. While the division between the righteous and the damned is eternal, immutable and grounded in reasons beyond human comprehension,¹³⁴ God's unwavering judgement – binding even on Himself – emphasises the responsibility of the created agent. Unable to gain more than conjectural indications of their own or others' election based on moral conduct, individuals are encouraged to hope for salvation.¹³⁵ This hope mo-

dignitare illam ad tantum premium, et per consequens ipsa numquam actualiter premiatur. [...] Tercio, patet quod sicut voluntas divina non movetur a merito ut premiet, sic nec vendidit gratiam, nec potest de potencia absoluta, supposito merito, subtrahere premium sic merenti"; 1890: 229: "Est ergo lex Dei invariabilis quod nemo beatifice premietur nisi prius debite mereatur". Cf. 1909d: 131-132, 176.

132. Wyclif 2017: 140: "De qualibet namque creatura beata potest deus facere quod non sit beata, cum omnis effectus sit contingens ad utrumlibet; set sicut deus non potest facere de beato non beatum, sic nec potest facere predestinatum aut prescitum fore non predestinatum aut non prescitum. Verumptamen quemlibet quem predestinavit vel beatificavit potest contingenter non predestinasse et non beatificasse. [...] Deus ergo potest facere actum beatificum non esse, set non potest facere ipsum cessare, sicut patet in assimili de tempore eterno"; *ibid.*: "Verumptamen multi peccatores habent dispositiones malas, quibus repugnat ipsos conteri. Et ad talem sensum dicuntur aliqui confirmati et alii indurati, hii necessitati ad beatificam fruicionem et hii necessitati ad perpetuam dampnationem. Omne tamen tale est necessarium ex suppositione, et non absolute necessarium".

133. *Ibid.*: 80: "veritas ista connexionis est absolute necessaria 'si deus disposuit eternaliter illam creaturam ad premium, ipsa premiabitur'; ex ante creatur in creatura gracia relativa, qua posita, deus miraretur creature si ipsam nullatenus premiaret"; *ibid.*: 140-141: "Est et alia certitudo beatitudinis per visionem in Verbo, qua beatus videt nedum futuricionem sue beatitudinis, set presenciam eternam. Deus ergo potest facere actum beatificum non esse, set non potest facere ipsum cessare, sicut patet in assimili de tempore eterno [...]. Nam omnem creaturam genitam potest deus semper facere non genitam, set non potest facere genitum esse vel fore non genitum; nec aliquam creaturam potest deus facere esse ingenitam, nec aliquod corruptibile potest facere incorruptibile, in sensu diviso intelligendo. Quilibet namque homo in celo beatus semper potest mori, set non potest mori secundum illam dispositionem, nec illa dispositione privari, quamvis possit illam non habere. Ideo signanter dicit Apostolus quod nichil potest 'nos separare a caritate', que est eternus amor quo deus amat predestinatos". Cf. Wyclif 1985: 334.

134. God's love for His creation, evident in the granting of rewards and the imposition of just punishments, stems from an act of divine will preceded by knowledge and understanding. While the reasons for the distinction between the elect and the damned lie beyond human comprehension, and the grace enabling the elect *ad bene operandum* is not always evident, it is certain that God neither rewards nor punishes without first fully knowing and understanding human merits and demerits. See Wyclif 1909c.

135. Human beings can only speculate about their ultimate fate, as God discloses it to very few. Were a *praescitus* made aware of their future damnation, they would fall into despair, rendering virtuous action *secundum praesentem iustitiam* impossible. To preserve the possibility of salvation, each person must maintain the hope of being saved, as this hope fosters a meri-

tivates them to use their free will well, aligning themselves with the immutable divine will and contributing to their own *processus iustificationis*.¹³⁶

With the seventh *veritas*, Wyclif concludes his detailed exposition of the soteriological considerations in the *De scientia Dei*. This analysis begins with the question of whether a creature, through its *esse existere*, can influence God's will – and, by extension, His prior knowledge. Wyclif firmly rejects the notion that a creature's affirmative influence on God's will could mean it might, by its own means, merit salvation. He insists that this reward is determined solely by God's free and autonomous decree. Nevertheless, Wyclif maintains that individuals contribute to their justification as instruments of divine action or concurrent causes, cultivating the good that God has graciously and preemptively granted them. His concluding remarks clarify how, and in what sense, it may be permissible to consider a creature capable of causing volition or knowledge in God:

Septimo, patet quod omnis gracia, omnis predestinancia, omnis ordinancia eterna in deo respectu creature formaliter relative intellecta, causatur ab illa creatura ad quam principaliter terminatur. Patet ex hoc quod par est ratio omnium istarum et sciencie relative; set sciencia dei relativa causatur ab obiecto ad quod principaliter terminatur, ut patet ex dictis; ergo per idem omnia alia.¹³⁷

torious life. Even a *praesciti* cling to the – albeit false – hope of salvation, believing it genuine. Their damnation, therefore, stems solely from the willful choices through which they accumulate demerits before God. See Wyclif 1922a: 514-515: “cum Deus non potest, ut tenetur communiter, revelare homini suam dampnationem, quia tunc daret occasionem, ymmo Deus necessitaret hominem ad desperandum et abiectis virtutibus in servicio diaboli conversandum. Homo enim debet credere revelato sicut debet credere Deo, nec viveret virtuose nisi sub spe beatitudinis acquirende, et sic talis cui sic Deus revelaret suam dampnationem foret adeo perplexus, quod esse non poterit. [...] videtur mihi quod quilibet predestinatus vel prescitus debet sperare se salvari, et sic quilibet prescitus debet falsum sperare, cuius falsitatis ipsemet est in causa et sic, ut logici camerant verba sua, falsum est sperandum ab homine, sed nemo debet sperare falsum”. Cf. 2017: 131-132: “Deus enim, ex habundancia gracie dispensacionis sue, ordinavit eternaliter quosdam actus futuros dependentes a voluntate libera creata latere hominis, ut exinde sint vigiles ad continue pulsandum eum precibus et timendum de exitu rigido pene, si male egerint, et sperandum de premiacione graciosae, si virtuose se gesserunt – ut spes et timor sunt duo mallei hinc inde titillantes animum ex adverso ad intendendum per medium virtuosum”. This understanding lends itself to a criticism of indulgences – and even of confession itself; in this regard, see Penn 2006: 283-289. No one, not even a priest, can discern the true nature of a sin – whether venial or mortal – based solely on present evidence. Still less, then, can a priest remit sins; only Christ can do so. See i.a. Wyclif 1922b: 530; and 1889: 181-182.

136. Wyclif 2017: 82: “sic potest homo mereri secundam gratiam vel augmentum gracie. Ymo postquam exciderit a gratia gratum faciente, potest mereri gratiam talem, set non sine gratia preveniente. Ymo videtur michi quod sicut unus potest mereri alteri primam gratiam, sic et predestinacionem, ut patet de primis parentibus qui possunt mereri esse finis”. The passage cited here is highly significant. After advocating a concurrentist view, Wyclif expresses a surprising openness to the idea that human agents can, in fact, merit the *augmentum gratiae*. This position had traditionally been upheld by theologians like Ockham, Holcot and Wodeham, who were accused of Pelagianism by some of their contemporaries, such as Bradwardine and Wyclif himself. Cf. Courtenay 1984: 294-298.

137. Wyclif 2017: 81. Cf. 1909d: 200: “Triplex autem est radix, e qua precipue moventur homines ad credendum quod non est in hominis potestate causare volucionem aut relacionem

In the context of relative volition, as repeatedly emphasised, grace depends on both extremes: God and the contingent creature existing *ad extra*. The latter serves as the objective (or material or final) cause of this volition, without which the relation ceases to exist. In the *De scientia Dei*, the principle of causal reciprocity between the *volens* (the one willing) and the *volitum* (the object of the will) is applied with caution, reflecting the overarching intention of the soteriological treatment – now fully realised:

Et cum relacio eterna in deo non habet causam nisi materialem subiectivam, aut obiectivam vel finalem, que est eternaliter agens, patet quod volicio qua deus vult finem non causaretur a volucione qua deus vult medium nisi aliquo horum trium modorum, quorum nullus potest volicioni dei quoad medium imperfectius conpetere. Ymo, etsi conceditur quod meritum sit causa predestinacionis, non sequitur quod homo meretur istam predestinacionem.¹³⁸

The significance of causal reciprocity as a soteriological strategy becomes clearer when considering Wyclif's broader use of the concept in the *Summa de ente* tracts – composed shortly after the *De scientia Dei* – and in the *De dominio divino*. In these works, Wyclif underscores that while relative divine volition is the efficient cause of its object's existence, it is also caused by that object through final causality. Without the human actions that are the objects of divine volitions, God could not bring about these contingent acts of will.¹³⁹ As previously noted, the relationship between divine will or knowledge and their *ad extra* objects is both eternal – due to divine immutability – and contingent, in the sense that the failure of one entails the failure of the other.¹⁴⁰ For example, in the case of divine volition directed towards an individual's action, it is not sufficient that God merely causes His own volition for the action to be accomplished.

<in> deo: prima et precipua, si non fallor, est variacio in methaphisica, credendo quod voluciones et sciencie sunt essencie absolute”.

138. Wyclif 2017: 84. See also 81: “Ex quo patet quod non sequitur ‘iste homo causat istam gratiam vel predestinacionem, ergo ipse meretur eandem’”. Cf. 1909d: 190-193: 191: “Nec est color quod homo utitur deo vel non indigeat eius regimine, etsi sit causa obiectiva quare deus regit eum. Non enim causat deum, etsi causet relacionem eius ad creaturam; nec est volucio vel ordinancia dei instrumentum cause ipsam causantis, cum non sit in eius potestate ut per ipsam operetur”. Cf. also 1930a: 13-14.

139. Wyclif 1909d: 131: “Ideo verisimiliter dici potest quod volicio dei, quicquid sit de scientia eius, est unum previe requisitum ad existenciam voliti, non solum quia oportet eam eternaliter precedere quodlibet volitum creatum, set quia oportet ipsam efficere volitum. Si enim labor efficit sanitatem, quia infirmus laborando fit sanus, pari evidencia vel maiori videtur quod volucio dei efficiat creaturam, quia deus volendo efficit creaturam; et econtra illa volucio causatur obiective vel finaliter, medio ab ipso volito, ad quod principaliter terminatur”; *ibid.*: 132-133; and 1890: 143: “Omnis intelligencia, sciencia, vel volencia Dei terminata ad creaturam in suo genere est eterna, infrustrabilis, et contingens, et per consequens a suo termino temporali causata”; *ibid.*: 226: “Ideo, ut patet alibi, omne quod eveniet est sic necessarium evenire, et non absolute necessarium, cum voliciones Dei contingentes eterne secundum essenciam suam causant effectus, et secundum relacionem rationis quam dicunt formaliter ab illis effectibus recausantur”.

140. Wyclif 1909d: 135: “Et vocat contingens equaliter actum primum inmanentem agentis rationalis; quo posito, cum omnibus disposicionibus naturaliter previis, cum quibus ipsum producit, non sequitur necessario ipsum produci, set utraque parcium potest stare equaliter”.

Rather, the total cause of that contingent state of affairs must be present. This requires, *ex parte obiecti*, the created agent's contribution to the realisation of her or his action, which occurs through divine grace but also through the partial, limited, yet essential concurrence of human free will.¹⁴¹ Given this human concurrence, the total cause of divine volition is provided according to hypothetical necessity.¹⁴²

The idea that the creature can *partialiter* influence the divine will – as also noted in the *De dominio divino* – can already be traced in Wyclif's earlier works: *in nuce* in the *De scientia Dei*,¹⁴³ more explicitly in the *De volitione Dei*, and most definitively in the *De universalibus*. It is in chapter 14 of the *De universalibus* that Anthony Kenny, in a renowned study, identifies compelling evidence to challenge the common portrayal of Wyclif as an extreme determinist:¹⁴⁴

141. *Ibid.*: 179-180: "Et si queratur de operatione extrinseca producta a volucione hominis, utrum illa sit principalior quam volucio dei, certum est quod volucio dei est principalior quam aliqua creatura, cum sit deus: et si queratur de volucione dei terminata ad actum extrinsecum, dicitur quod ipsa principalior, sufficiens, et prior est quam volucio hominis respectu illius actus, quia nulla volucio hominis est causa sufficiens (respectu actus) extrinseca, set causa partialis et incompleta: volucio autem dei est causa necessitans et completa. [...] nec ex hoc putandum est quod voluntas absoluta causetur ab alia volucione dei relativa, vel a volucione que deus est. Set disputacio nostra limitata est ad voluciones que sunt veritates contingentes formaliter inexistentes naturis volentibus, quarum aliqua in deo est volubile in homine natura posterior. Nec videtur michi inconveniens, set consonum rationi, quod volucio hominis causet datam volucionem dei partialiter, et non econtra; ut volucio qua volo me currere est causa partialis et per accidens cursus mei. Volucio autem qua deus vult illum cursum esse, fit ab illo cursu et partialiter a volucione mea, et non causat illam. Verumptamen respectu cuiuscunque concurrunt voluntas humana et divina: est voluntas divina prior, quia eterna, et ratione sui subiecti perfeccior".

142. *Ibid.*: 175-177: "Tercium argumentum maiorem difficultatem includit, assumens quod voluntas humana voluntatem divinam necessitat. Ad quod dicitur quod ipsum potest bene intelligi et male; ideo, exposito sensu sano, secure concedo conclusionem. [...] Excluso [...] sensu falso de ista necessitacione dei a creaturis, detenendus est sensus verus indubie ex principiis veris doctoris, sicut aliqua causa posita, sequitur suum causatum. Tunc illa est necessitas antecedens respectu sui causati, nedum tota, set pars eius est causa partialiter necessitans; ut deus, eius volucio, et ignis, necessitant combustibile comburi, modo deus et creatura terminans volucionem divinam sunt causa, ex qua posita sequitur formaliter deum velle ipsam esse, ut patet ex sepe dictis. Ideo volubile, cum bonitate sua qualibet a deo, est causa, in virtute dei necessitans ipsum ad illud volendum. [...] sicut deus utitur creatura ex qua posita sequitur eam velle eandem; ita servat veritatem negativam, ex qua posita sequitur ipsum non velle datam negacionem, licet possibilem, et sic necessitate ex suppositione necessitat creatura deum ad non volendum datum actum: non sic tamen quin contingentissime et liberrime potest deus velle oppositum; ut quamvis volucio dei eterna necessitat tam deum quam creaturam, non tamen absolute, set ex suppositione; sic quod tam deus quam creatura potest libere in oppositum".

143. See at least Wyclif 2017: 3: "patet quod quotlibet sciencie dei de actuali existere creature insunt deo contingenter, quamvis nulla talia posset accidentaliter sibi inesse, cum claudit contradiccionem deum quicquam incipere vel desinere cognoscere. Prima pars patet ex hoc quod omnes creaturas contingit non existere, ut nunc supponitur; et si non existunt, deus non cognoscit illas existere, eo quod omne quod non existit non cognoscitur existere; ergo omnem noticiam formaliter dictam qua deus cognoscit creaturam existere contingit non esse, et tamen omnis talis sibi inexistit".

144. Kenny 1987: 174-176. Kenny argued that the distinction between hypothetical and absolute necessity, along with the causal reciprocity between human action and God's rela-

Hic videtur mihi posse dici quod multi effectus sunt in libera potestate contradictionis rationalis creaturae sic quod potest facere ipsos fore et potest facere quod non erunt, quia aliter tolleretur meritum atque demeritum. Et sic est in potestate hominis facere de quolibet volutionibus aeternis in Deo quod nulla earum erit et sic de non-volutionibus et econtra. Pro quo notandum quod volutio Dei, respectu existentiae creaturae, potest intelligi secundum habitudinem relativam, ut est res rationis fundata in Deo volente rem esse secundum esse intelligibile – quod est absolute necessarium – et terminata ad existentiam creaturae in proprio genere. Et talis habitudo dependet ab utroque extremo, cum ad hoc quod Deus velit Petrum vel aliud factibile esse requiritur ipsum esse. Et ita existentia creaturae, licet sit temporalis, causat in Deo relationem rationis aeternam, quae semper causatur et semper est complete causata.¹⁴⁵

In short, as Paul Vignaux notes,¹⁴⁶ the thesis of reciprocal causality reinforces the idea of two cooperating freedoms – divine and human – each with its own prerogatives and mutual constraints.¹⁴⁷ While human beings cannot cause the *voluntas quae est Deus*, since God's essence is absolutely necessary and beyond any free will (including His own uncreated will),¹⁴⁸ they are able – in the sense outlined above – to cause the relative divine volition. This will depends on both parties: “Deus vult me diligere ipsum, igitur ego diligo ipsum”. Consequens est in potestate mea, et antecedens, cum sit eternum, nec est in potestate mea nec in potestate dei”.¹⁴⁹

tive volition, allows rational agents – while unable to determine eternal divine decrees – to ‘provoke’ them to some extent. One of the passages cited to support this point is found in Wyclif 1985: 346-347: “omnia futura necessario – necessitate ex suppositione – sunt futura, quae tamen contingentissime sunt futura. Et sic veritates sic necessitantes necessario fuerunt et tamen potest esse quod non fuerunt. Immo, tu potes facere quod non fuerunt et tamen non potes facere illa desinere fuisse vel commutare genitum in ingenitum”.

145. *Ibid.*: 343.

146. Vignaux 1934: 118. See at least Wyclif 1909d: 148: “Videtur enim quod, si deus antecederet necessitat creaturam ad illum actum, quod ipse non sit liber; set non sequitur, cum summa et absoluta necessitas stat cum summa libertate; quare igitur non necessitas ex suppositione cum libertate creata?”

147. See i.a. *ibid.*: 171: “potestas dei non potest esse restricta, set ex causa racionabili ligari potest potesta<ti> cuiuslibet creature”; *ibid.*: 134: “nulla volucio dei relativa est summe libera, set solum natura divina. Nam relacio consequens est equivoce dicta prima libertatis dei. Nec repugnat libertas et necessitas in eodem, set [...] libertas et necessitas ex equo proportionaliter se invicem consequuntur”.

148. *Ibid.*: 169: “deus non habet potestatem super actum suum intrinsecum, quia non potest aliquem talem temporaliter facere vel corrumpere, et multo magis nemo alius habet potestatem super actus dei”; *ibid.*: 148-149: “Difficultas igitur stat in hoc verbo, *potestas*, utrum concedi debet volucionem dei esse in potestate alicuius. Et videtur michi quod non, cum potestas dicit potenciam dominativam, set deus non est eternaliter dominus, igitur non habet potestatem super volucione sua, set solum super creaturas”; *ibid.*: 148: “Nec sequitur ex isto quod creatura potest mutare volucionem, ipsam generando aut corrumpendo, quia nec hoc potest deus, set creatura potest obiective causare illam”. Cf. Wyclif 2017: 128: “Et eodem modo sequitur quod dicta necessitas stat cum libertate creature, quia conpatitur contingenciam, non ponit coactionem, et hoc sufficit ad libertatem creature”.

149. Wyclif 1909d: 149.

Therefore, it is reasonable to assert that a creature can prevent God from having a particular volition towards them¹⁵⁰ – not by opposing or preventing divine decision, but because it would be unacceptable for God to will something without the individual's free participation.¹⁵¹ In this way, there remains a certain space for the responsible exercise of human will, which is worthy of reward or punishment, in shaping one's conduct, while God is absolved of any direct or indirect involvement in the sin for which He is not the author and which no one is compelled to commit.

If, however, the creature could not influence the relative divine volition of which they are the object,¹⁵² it would be difficult to assert that they sin freely and thus bear sole moral responsibility. While individuals can prevent God from willing their damnation, they cannot stop Him from doing so if they freely contribute to it through their own demerits:

Ideo possum facere quod deus nunquam voluit dampnationem meam vel aliam quancunque penam quam ego demerior pro peccato existente in libertate mee potencie; set non possum impedire deum ne hoc velit, set cavere possum ne deus hoc velit. Aliter enim esset tanta necessitas ad peccandum, quod omne peccatum esset inevitabile peccatori; nec esset deus omnipotencior, set minus omnipotens, si cuncti eventus creaturis rationabilibus vel aliis forent eis inevitabiles. Tunc enim tolleretur libertas creature rationalis, et per consequens libertas dei. Bene sequitur: si deus libere contradictorie potest movere voluntatem creatam ad utramlibet partem contradiccionis, tunc voluntas creata potest libere evitabiliter <moveri> in utramque partem.¹⁵³

150. *Ibid.*: 192-193: "sensus catholicus est extendere *facere* ad omnem causanciam extrinsecam [...] et concedere quod creatura facit deum sic velle, est concedere quod creatura est causa obiectiva, terminans volucionem dei relativam, qua non possita (sic!), deus non sic vellet".

151. *Ibid.*: 191-192: "Nec tollitur de omnipotencia dei, etsi non posset velle volucionem meam nisi ego voluero [...]. Ideo, ut sepe dictum est, non est idem resistere volucionem divine, et facere quod non sit volucio divina respectu dati volubilis, ut pulcre declarat dominus Armachanus libro 16°, capitulo 15, *De questionibus armenorum*, ubi ostendit quod omnipotencia voluntatis divine exigit ut *creatura causam poterit impedire et multa que deus vult, vitare; non impediendo, set faciendo quod deus ipsa non velit*. Cum enim deus vult creaturam esse liberam, et multa de facto esse contingencia potentem vitare, resistendo cause ipsam inferenti, patet quod volucio dei exigit pro sua implecione sic esse" (emphasis mine); *ibid.*: 199: "de potencia sua absoluta non potest facere me velle, nisi ego coefficiam cum illo volucionem". Cf. Wyclif 2017: 114: "Patet consequencia ex hoc quod si consequencia sit cognita esse bona et antecedens sit determinate verum, tunc et consequens. Et minor maximi argumenti patet ex hoc quod nichil potest impedire vel mutare propositum dei, quia si aliquid inpediat aliquod opus ne fiat, deus nunquam ipsum proposuit [...]. Nec est dubium de hoc quod nemo posset impedire divinum propositum, nisi deo iuvante et coagente, ut patet alibi, et per consequens nisi deus eternaliter determinaverit se ut inpediatur; cum ergo deus scienter pro eadem mensura proponeret contradictoria, sequitur quod nichil potest inpedire divinum propositum".

152. The causal influence of creatures on God's cognitive and volitional acts does not undermine His ontological primacy over the created order. God knows creatures primarily through their intelligible being, and their actual existence and actions are ontologically dependent on the eternal being they have in the divine mind.

153. Wyclif 1909d: 192. Cf. 170: "Nec obest isti firmitati concilii et volucionis dei, quod nemo potest contraire vel resistere, ipsum causari a creatura, potente facere quod non sit con-

5. CONTINUITY AND DEVELOPMENT: THE TAXONOMY OF GRACE IN THE *DE DOMINIO DIVINO*

The presentation of the soteriological content in the *De scientia Dei* has, where appropriate, drawn on related testimonies or supplementary material found in other treatises of the *Summa de ente*, as well as in the *De dominio divino*. The latter work was likely composed soon after Wyclif attained his doctoral degree in theology, probably in the year following the completion of the *De scientia Dei*. In any case, it is undoubtedly a contemporaneous text, in which the exposition of the doctrine of salvation aligns with that found in the later writings of the *Summa* and appears to address the need for a systematic organisation of previously formulated theses. This section aims to present a few examples of these clarifications and developments.

As previously noted, the *De scientia Dei* is the first work in which Wyclif classifies the various types of grace, using distinctions of reason as his method.¹⁵⁴ However, the most successful and clearest exposition of this taxonomy appears in the third book of the *De dominio divino*. Here, the taxonomy is introduced through an objection that Wyclif had already addressed in his earlier tract on divine knowledge:

Videtur enim, 'si quilibet viator nichil meretur ex condigno sed pure ex gracia, quod tollitur omnis actus meritorius viatoris; cum apostolus expresse dicat, Rom. xi. 5, quod *relique* Israhel *secundum electionem gracie* Dei *salve facte sunt*: si autem gracia Dei iam non ex operibus, alioquin gracia iam non est gracia'. Sed ad illud sunt doctores communiter, quod, si quis premiatur pure ex condignitate operum, tunc non ex gracia.¹⁵⁵

In the *De scientia Dei*, Wyclif extensively discusses the interpretation of the Pauline passage – namely, the denial of the human capacity to merit *de condigno* – that he considered correct. In the *De dominio divino*, however, this same interpretation is presented as a widely accepted view among the schools. As a result, instead of analysing the distinction between *condignitas* and *congruitas* of merit, the *De dominio divino* uses the verse from *Romans* 11:6 as a starting point for a systematic enumeration of the various types of grace. The first of these, as Wyclif notes with reference to Grosseteste,¹⁵⁶

silium, sciencia, aut volucio dei". Cf. *ibid.*: 197-198: "Homo igitur potest facere deum velle punire eum demerendo, et potest <facere> deum non velle punire eum, preservando se a peccato, mediante tamen deo gracie preagente [...], ut generaliter peccata sunt cause ultime quare <deus vult> punire peccatores et non vult salvare eos; sicut merita sunt cause quare deus vult salvare eos, ut sonat tam ratio quam scriptura. [...]. Ymmo videtur (mirabilis!) sequi quod est in potestate mea facere deum multa velle, set non est in potestate dei quod ipse se solo faciat se quicquam velle; quia faccio mea potest esse temporalis, generabilis, et corruptibilis ad nutum meum, set faccio dei respectu sue volucionis non potest esse, nisi fuerit eterna: et per consequens nichil potest <habere> potestatem super illam".

154. Wyclif 1890: 247: "Unde licet iste sex gracie distinguantur, non tamen est putandum quod una illarum posset esse cum hoc quod non sit reliqua earundem; et per consequens omnes sex invicem consequuntur".

155. *Ibid.*: 236.

156. Cf. above: 191-192. The formal distinction between created and uncreated grace does not, however, appear in the brief text by Grosseteste.

establishes a distinction between uncreated and created grace. Wyclif then explains that uncreated grace must be understood in three distinct ways:¹⁵⁷

	[U.1]	“essencialiter pro divina essencia”
Uncreated grace	[U.2]	“personaliter pro tercia Persona”
	[U.3]	“habitudinaliter pro quacumque volicione divina qua Deus vult benefacere creature”

The same tripartition appears in the *De scientia Dei*, though without the distinction between uncreated and created grace. There, Wyclif uses formulas almost identical to U.1 and U.2 and similarly argues that, in the sense conveyed by U.3, grace should be understood as a relation grounded both in God and in a contingent creature, making it both eternal in God and contingent.¹⁵⁸

The grace referred to as ‘created’ in the *De dominio divino*, corresponding to the *secunda significatio* of ‘gratia’ in the *De scientia Dei*, is also subject to a tripartite classification, which Wyclif proceeds to elaborate.¹⁵⁹

	[C.1]	“materialiter pro dono quolibet gratis dato”
Created grace	[C.2]	“contractius pro quolibet supernaturali gratuito, ut sunt omnes virtutes theologicæ vel morales”
	[C.3]	“magis pertinenter [...] pro bona qualitate qua creatura est formaliter grata deo”

This distinction, as is evident, closely mirrors that presented in the *De scientia Dei*.¹⁶⁰ In fact, despite appearances, C.1 also aligns with the first subdivision of the second meaning of grace that Wyclif had previously outlined. What had been described as “personaliter in predicacione secundum essenciam pro creatura grata” in the *De dominio divino* is to be understood as “materialiter pro dono quolibet gratis dato; et sic est quolibet creatura gracia, cum sit donum Domini gratis datum”.¹⁶¹

The most compelling aspect of the treatment in the *De dominio divino* lies less in the classifications just outlined and more in the systematic incorporation of other

157. Wyclif 1890: 236.

158. Cf. above: 201–202. See Wyclif 1890: 236: “et sic sunt nobis infinite gracie Deo intrinsece contingentes et omnes Deo simpliciter coeternæ, ut dictum est de intelligenciis, scienciis, et volenciis Dei nostri”.

159. *Ibid.*: 236–237.

160. Cf. above: 177.

161. Wyclif 2017: 68; and 1890: 236.

distinctions of grace, which – though already present in the *De scientia Dei* – are presented here as subdivisions of C.3:

	[C.3.a]	<i>gracia praeveniens</i>
C.3	[C.3.b]	<i>gracia gratum faciens</i>
(“bona qualitas qua creatura est formaliter grata Deo”)	[C.3.c]	<i>gracia praedestinationis</i>

Firstly, an individual is pleasing to God through *gratia praeveniens*, the divine intervention that provides the creature with the essential conditions for existence and preservation from death. In this sense, grace is a prerequisite for acquiring merit, but it is not reserved solely for the elect; all individuals, even those receiving only prevenient grace, benefit from its sustaining influence, without which they could not even exist.¹⁶²

The *bona qualitas* that makes a person pleasing to God may also take the form of *gratia gratum faciens*, enabling creatures to advance in their *processus iustificationis*, co-operating with God in performing meritorious deeds. This grace – present in different individuals or in the same individual to varying degrees – allows a person to align with the divine will and attain *gratia secunda* (or *augmentum gratiae*), as previously discussed by Wyclif in the *De scientia Dei*.¹⁶³

Finally, one can be pleasing to God through *gratia praedestinationis*, the divine gift by which God assigns creatures to one of two eschatological realms: the elect, destined for salvation, and the reprobate, consigned to damnation. Unlike *gratia gratum faciens*, *gratia praedestinationis* is compatible with mortal sin. As noted, a *praedestinatus* may be in a state of temporal sin and lack *gratia gratum faciens*. Conversely, a *praesci-tus*, though excluded from *gratia praedestinationis*, may still benefit from *gratia gratum faciens* and cooperate with it by performing good works on the path to salvation. However, no *praedestinatus* will die in mortal sin; all will ultimately be saved.¹⁶⁴ Conversely,

162. *Ibid.*: 237: “Quedam est gracia qua creatura rationalis est grata Deo, ut quamcunque beneficienciam ab ipso recipiat; et talem gratiam oportet omnem creaturam rationalem habere eo ipso quo a Deo causatur vel effectualiter conservatur: et illa gracia dicitur preveniens ad merendum, peccato mortali compossibilis, cum sit perpetuo in dampnatis, quos Deus acceptat et diligit de quanto illos conservat in esse”.

163. *Ibid.*: “Secunda dicitur gracia gratum faciens, peccato mortali opposita, que vel est iusticia vel ipsam concomitans; et illa potest augmentari vel minui, sicut potest excidere et redire”; *ibid.*: 245: “homo potest dignificare se post previam gratiam ut Deus in ipso generet secundam gratiam vel augmentum, et per consequens homo potest mereri generationem vel augmentum secunde gracie, et per idem demereri potest extinctionem vel diminucionem secunde gracie sed non prime”.

164. Every individual has the potential to avoid sinning at the final moment of life (although, *de necessitate ex suppositione*, only the predestined will persevere *usque in finem* without sinning); see *ibid.*: 235: “Tercio videtur probabiliter posse dici quod quilibet spiritus humanus citra Christum habet unum momentum ante mortem in quo finaliter mereri poterit vel demereri”. Since all truths – past, present and future – are present to God, including the alternatives

no *praescitus* will persevere *usque in finem* without falling into mortal sin, thereby justly meriting eternal punishment.¹⁶⁵

Eternally determined by an unfathomable and immutable decree, *gratia praedestinationis* can neither be withdrawn nor retroactively granted by God: “Deus de potencia absoluta non posset acceptare creaturam ad gloriam, nisi sibi insit eterna gracia contingenter, et infundatur in creatura beata creata gracia secundum quam formaliter sit sic grata”.¹⁶⁶ As is well established, God cannot glorify anyone in violation of the eternally established order. This voluntary self-limitation of divine power requires creatures to actively contribute to their own justification by acquiring merit – a process that, contrary to Pelagius’s view, is impossible without the prior intervention of grace: “nemo potest mereri aliquid nisi Deus ex eterna gracia faciat eum gratum, ex qua gratitudine vel gracia naturaliter previe requisita pr<cedit quodcunque meritum creature”.¹⁶⁷ God’s grace enables individuals to acquire merit far more effectively than human faculties, which, in its absence, cannot make a significant contribution to the process of *gratificatio*. When grace is infused, however, it “ponit completam sufficienciam ad merendum” – not because it completes justification independently of the creature’s cooperation, but because it provides the essential foundation for human faculties to concur effectively in acquiring merit.¹⁶⁸

not chosen by human free will, the created agent always retains, from God’s perspective, the possibility of acting (or having acted) otherwise. On this point, Wyclif, in his *De scientia Dei*, referred to Adam, noting that the preserved possibility of not sinning (and thus the eternal failure to repent) is what renders eternal punishment just; see Wyclif 2017: 139-140: “Tenendum est ergo quod deus omnia que unquam potuit semper potest, et quelibet creatura, quandocunque est, potest omnia que unquam potuit, ut Adam nunc potest non peccasse, quia nunc habet potenciam ex qua potest pro tempore ante temptacionem; in quo tempore est satis declinare peccatum, quia aliter indubie non esset peccans continue culpandus nisi continue posset non peccasse”. This is to be understood, of course, *de potentia absoluta*; see *ibid.*: 137: “omne quod deus potest cum creatura instrumentaliter perficere potest et creatura; set deus omne quod unquam potuit cum creatura instrumentaliter perficere semper potest; ergo omne quod unquam creatura potuit perficere adhuc potest. Maior patet ex hoc quod nichil potest fieri a creatura, nisi quatenus est instrumentum dei; aut ergo nichil potest creatura, aut omne quod deus potest instrumentaliter perficere per illam. Et minor sic ostenditur: nulla potencia divina potest a deo decidere; set quandoque deus potuit in effectum; ergo adhuc potest”; *ibid.*: 138: “Nam aliter sequitur quod deus necessario ex lapsu temporis deperdit quotlibet potencias”.

165. Wyclif 1890: 237: “Sed tertia dicitur gracia predestinacionis, que sola dividit inter filios regni et carceris; que, licet non possit excidere, stat tamen cum peccato mortali, cum non iustificat formaliter viatorem”.

166. *Ibid.*: 238.

167. *Ibid.*: 239. Cf. 245: “Duplex tamen solet esse distincio de mereri, scilicet, anteceden-ter et incomplete, vel consequenter et complete. [...] Sed meritum consequens et completum presupponit gratiam, et addit actum meritorium per quem subiectum sit simul dignum ad premium”.

168. *Ibid.*: 241-242: “Quod autem Dei gracia sit principalior in agendo, patet ex hoc quod creatura principalius disponitur ex Dei gracia ad merendum quam quacunque disposicione alia naturali. Nam nulla alia sufficit si hec desit, sed hec, eo ipso quod inest, ponit completam sufficienciam ad merendum; non quod per se possit agere actione propria qua non commu-

The discussion of grace in the *De dominio divino* concludes with an analysis of a passage from *2 Corinthians* 3:4-5: “Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum quod non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficiencia nostra ex Deo est”. This passage is particularly noteworthy as it allows Wyclif to further clarify – beyond what he had already addressed in the *De scientia Dei* – the legitimate role of human works in the process of salvation. Commenting on these Pauline verses, Wyclif notes that the hope individuals place in receiving a reward *pro labore* is rooted primarily in the mediating work of Christ,¹⁶⁹ who merited not only for Himself but for the entire human race. Building on this, he further explains:

Et quia posset credi apostolum intendere quod meretur a Deo aliquid de condigno, removet illud subtiliter adiciens quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed ex Deo*. In quo dicto videtur michi quod apostolus more suo profunde primo innuit nos posse cogitare aliquid a nobis, et per consequens salvatur nobis liberum arbitrium cum potencia merendi de congruo; secundo, per hoc quod negat nos posse *cogitare aliquid ex nobis*, explicat quod non possumus mereri aliquid sine precedente gracia, et sic nichil simpliciter de condigno; tercio, quando dicit *sufficiencia nostra*, et sic cogitandi, *ex Deo est*, patenter innuit quod nulla creatura potest aliquid nisi illud specialiter sit ex Deo.¹⁷⁰

According to Wyclif, the Apostle acknowledges humanity’s ability to exercise free will, thereby contributing personally and responsibly (*a nobis*) to the *processus iustificationis*. However, this contribution is not *ex nobis* but *ex Deo*, as it stems from God’s gratuitous and prevenient gift of grace. Emphasising the importance of precise language, Wyclif examines Paul’s use of the preposition “ex”: “in modis loquendi apostoli *ex* prepositio signat circumstanciam primi principii originantis”.¹⁷¹ He further highlights other key Pauline passages that reaffirm salvation is not obtained *ex operibus* and thus not *de condigno*.¹⁷² While individuals indeed merit salvation *per opera* – through actions and volitions directed towards the good by free will and in conformity with evangelical law – the foundation of this merit lies not in the works themselves but in grace: “Cum ergo prima origo premii sit gracia et non meritum premiati, non mirum si Scriptura dicat

nicet cum subiecto, sed quia subiectum ipsa utitur tamquam dono Dei et dispositione efficacissima ad merendum. Unde idem est gratiam sic facere subiectum, in quantum gratum Deo, sic facere; quod *si esset essencia per se possibilis haberet indubie propria actionem*, nec homo ex illa actione tam extranei hospitis potius mereretur quam si bonus angelus concomitans sine appositione virium hominis operetur. Gracia itaque increata principalissime facit actum, sicut natura creata secundum redundantem gratiam creatam meretur principalius quam secundum dispositionem aliam naturalem” (emphasis mine).

169. Cf. *ibid.*: 233: “Eius quidem conversacio summe meritoria in plenitudine temporis ordinata est principium vivificans quodlibet aliud meritum subsequens vel precedens”.

170. *Ibid.*: 242 (emphasis mine).

171. *Ibid.*: 243.

172. In addition to the aforementioned verse from *Romans* 11:6, see Titus 3:4-5 (“Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei, non ex operibus iusticie que fecimus nos”).

ad hunc sensum quod nemo meretur ex opere sed ex gracia premiantis".¹⁷³ For Wyclif, what is obtained *per opera* and *ex gratia* is to be understood as meritorious *de congruo*.

RESEARCH FUNDING

This research was funded by the Department of Philosophy "Piero Martinetti" of the University of Milan under the Project "Departments of Excellence 2023-2027" awarded by the Ministry of University and Research (MUR).

REFERENCES

- Augustine, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart and A. Kalb, Turnhout, Brepols (CCSL 48).
- Bonaventure 1891. *Breviloquium*, ed. by PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Quaracchi.
- Bradwardine, Th. 1618. *De causa Dei*, ed. by H. Savile, London, Bill.
- Brock, R. 1954. *An Edition of Richard FitzRalph's De Pauperie Salvatoris, Books V, VI, and VII*, Boulder, University of Colorado.
- Campi, L. 2013. "But and alle thingus in mesure, and noumbre, and peis Thou disposedist: Some Notes on the Role of Wisdom 11, 21 in Wyclif's Writings", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 80/1, pp. 109-143.
- Campi, L. 2014. "Was the Early Wyclif a Determinist? Concerning an Unnoticed Level within His Taxonomy of Being", *Vivarium*, 52, pp. 102-146.
- Campi, L. 2018a. "God is the Rewarder not of Nouns but of Adverbs: Hunting Abelardian Ghosts", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, pp. 155-190.
- Campi, L. 2018b. "Mutual Causality in Wyclif's Political Thought. Some Logical Premises and Theological Results", in *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, ed. by C. López Alcalde, J. Puig Montada and P. Roche Arnas, Turnhout, Brepols, pp. 85-100.
- Campi, L. 2023. "Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secatur in ea? Primato della grazia divina e contributo umano al processo di giustificazione in una pagina di John Wyclif", in *Saepe mihi cogitanti...*. *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio*, a cura di A. Bisogno, L. Catalani, A. Cavallini e R. de Filippis, Roma, Città Nuova, pp. 513-528.
- Cesalli, L. 2005. "Le 'pan-propositionnalisme' de Jean Wyclif", *Vivarium*, 43/1, pp. 124-155.
- Conti, A. D. 2006. "Wyclif's Logic and Metaphysics", in *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian*, ed. by I. C. Levy, Leiden, Brill, pp. 67-125.
- Courtenay, W. J. 1971. "Covenant and Causality in Pierre d'Ailly", *Speculum*, 46, pp. 94-119.
- Courtenay, W. J. 1972a. "The King and the Lead Coin. The Economic Background of 'Sine qua non' Causality", *Traditio*, 28, pp. 185-209.
- Courtenay, W. J. 1972b. "Token Coinage and Administration of Poor Relief during the Late Middle Ages", *The Journal of Interdisciplinary History*, 3, pp. 275-295.
- Courtenay, W. J. 1978. *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings*, Leiden, Brill.
- Courtenay, W. J. 1984. *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press.
- Daly, L. J. 1962. *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago, Loyola University Press.
- Farr, W. 1974. *John Wyclif as a Legal Reformer*, Leiden, Brill.
- FitzRalph, R. 1890. *De pauperie Salvatoris*, in John Wyclif. *De dominio divino*, ed. by R. L. Poole, London, Trübner & Co., pp. 273-476.

173. *Ibid.*: 244. Cf. 1904: 590-591: "Hic sepe dixi quod extendendo mereri ad bonum et malum quod vocatur specialiter demereri homo meretur tam beatitudinem quam dampnationem; beatitudinem preveniente gracia et dampnationem ex propria stulticia; et sic ut dictum communiter homo non meretur ex se sed ex prevencione graciae beatitudinem [...], sed ex se peccat".

- Freddoso, A. J. 1988. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", in *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. by Th. V. Morris, Ithaca, Cornell University Press, pp. 74-118.
- Freddoso, A. J. 1991. "God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough", *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 553-585.
- Genest, J.-F. 1992. *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin.
- Grosseteste, R. *Dicta*, ms. Oxford, Bodleian Library, 798, ff. 1r-122r.
- Hoenen, M. J. F. M. 2003. *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book.
- Iribarren, I. 2005. *Durandus of St Pourçain: A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press.
- Kaluza, Z. 2003. "La notion de matière et son évolution dans la doctrine wyclifienne", in *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta, Firenze, SISMEL & Edizioni del Galluzzo, pp. 113-151.
- Kenny, A. 1987. "Realism and Determinism in the Early Wyclif", in *From Ockham to Wyclif*, ed. by A. Hudson and M. Wilks, Oxford, Blackwell, pp. 165-177.
- Koch, J. 1973. *Kleine Schriften*, vol. 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Lahey, S. E. 2003. *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leff, G. 1957. *Bradwardine and the Pelagians: A Study of his 'De causa Dei' and its Opponents*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leff, G. 1967. *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250-c.1450*, Manchester & New York, Manchester University Press-Barnes & Noble.
- Lenzi, M. 2023. "Dominio, santificazione della politica e glorificazione del mondo in John Wyclif", *Archivio di Filosofia*, 91/1, pp. 169-179.
- Levy, I. C. 2005. "Grace and Freedom in the Soteriology of John Wyclif", *Traditio*, 60, pp. 279-338.
- McGrath, A. E. 1981. "'Augustinianism'? A Critical Assessment of the so-called 'Medieval Augustinian Tradition' of Justification", *Augustiniana*, 31, pp. 247-267.
- McGrath, A. E. 1986. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Oberman, H. A. 1958. *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, Kemink & Zoon.
- Patschovsky, A. 1989. "Ekklesiologie bei Johannes Hus", in *Lebenslehren und Weltenwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, hrsg. von H. Boockmann, B. Moeller und K. Stackmann, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 370-399.
- Pelzer, A. 1922. "Le 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 18, pp. 240-270.
- Penn, S. 2006. "Wyclif and the Sacraments", in *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian*, ed. by I. C. Levy, Leiden, Brill, pp. 240-291.
- Porro, P. 1997. "Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale", in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 59, pp. 249-278.
- Robson, J. A. 1961. *Wyclif and the Oxford Schools: The Relation of the 'Summa de ente' to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Simonetta S. 1996. "La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif: dal *De Civili Dominio* al *De Officio Regis*", *Medioevo*, 22, pp. 225-258.
- Simonetta, S. 1999. "John Wyclif e le due chiese", *Studi medievali*, 1, pp. 119-137.
- Simonetta, S. 2007. "Considerazioni introduttive: linguaggi di misura e limiti della sovranità economica", in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di M. G. Muzzarelli, P. Prodi e S. Simonetta, Bologna, Clueb, pp. 213-220.
- Spade, P. V. 1985. "Introduction", in John Wyclif. *On Universals*, transl. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, pp. vii-xlvii.

- Spruyt, J. 2008. "The Unity of Semantics and Ontology. Wyclif's Treatment of the *fallacia accidentis*", *Vivarium*, 46/1, pp. 24-58.
- Thomas Aquinas 1858. *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parmae, Typis Petri Fiaccadori.
- Thomas Aquinas 1884. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas Aquinas 1888. *Summa theologiae* (I, qq. 1-49), in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas Aquinas 1889. *Summa theologiae* (I, qq. 50-119), in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas Aquinas 1891. *Summa theologiae* (I-II, qq. 1-70), in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas Aquinas 1892. *Summa theologiae* (I-II, qq. 71-114), in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas Aquinas 1929. *Scriptum super Sententiis*, ed. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux.
- Thomson, W. R. 1983. *The Latin Writings of John Wyclif*, Toronto, PIMS.
- Vignaux, P. 1931. "Nominalisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11, s.v., Paris, Letouzey et Ané.
- Vignaux, P. 1934. *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, Paris, Leroux.
- Wawrykow, J. P. 1995. *God's Grace and Human Action: 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Wilks, M. 1965. "Predestination, Property, and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace", *Studies in Church History*, 2, pp. 220-236.
- William of Ockham 1967. *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, ed. F. Gál et S. Brown, St Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.
- William of Ockham 1984. *Quaestiones Varias*, ed. G. I. Etzkorn, F. E. Kelley et J. Wey, St Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.
- Wood, R. 1999. "Ockham's Repudiation of Pelagianism", in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by P. V. Spade, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 350-374.
- Wyclif, J. 1869. *Triologus sum Supplemento Trialogi*, ed. G. V. Lechler, Oxford, Clarendon Press.
- Wyclif, J. 1885. *De civili dominio liber primus*, ed. R. L. Poole, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1886a. *De ecclesia*, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1886b. *Sermones*, vol. 1, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1887. *De officio regis*, ed. A. W. Pollard, Ch. Sayle, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1888. *Sermones*, vol. 2, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1889. *Sermones*, vol. 3, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1890. *De dominio divino*, ed. R. L. Poole, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1891. *De ente praedicamentali*, ed. R. Beer, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1896. *Opus Evangelicum* (III-IV), ed. J. Loserth, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1900. *De civili dominio liber secundus*, ed. J. Loserth, R. L. Poole et F. D. Matthew, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1904. *De civili dominio liber tercius*, vol. 2, ed. J. Loserth et F. D. Matthew, London, Trübner & Co.
- Wyclif, J. 1909a. *Purgans errores circa veritas in communi*, in Id., *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M. H. Dziewicki, London, Trübner & Co., pp. 1-28.
- Wyclif, J. 1909b. *Purgans errores circa universalis in communi*, in Id., *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M. H. Dziewicki, London, Trübner & Co., pp. 29-48.
- Wyclif, J. 1909c. *De intellectione dei*, in Id., *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M. H. Dziewicki, London, Trübner & Co., pp. 49-112.
- Wyclif, J. 1909d. *De volucione dei*, in Id., *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M. H. Dziewicki, London, Trübner & Co., pp. 113-286.
- Wyclif, J. 1909e. *Fragmentum de Annihilatione, ex tractatu de Potencia productiva Dei ad extra excerptum*, in Id., *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M. H. Dziewicki, London, Trübner & Co., pp. 287-315.

-
- Wyclif, J. 1922a. *De statu innocencie*, in Id., *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, ed. J. Loserth et F. D. Matthew, London, Trübner & Co., pp. 475-524.
- Wyclif, J. 1922b. *Differentia inter peccatum mortale et veniale*, in Id., *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, ed. J. Loserth et F. D. Matthew, London, Trübner & Co., pp. 527-533.
- Wyclif, J. 1930a. *De ente in communi*, in *De ente libri primi tractatus primus et secundus*, ed. S. H. Thomson, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-61.
- Wyclif, J. 1930b. *De ente primo in communi*, in *De ente libri primi tractatus primus et secundus*, ed. S. H. Thomson, Oxford, Clarendon Press, pp. 62-112.
- Wyclif, J. 1985. *Tractatus de universalibus*, ed. I. J. Mueller, Oxford, Clarendon Press.
- Wyclif, J. 2017. *De scientia Dei*, ed. L. Campi, Oxford, Oxford University Press.
-

Luigi Campi
Università degli Studi di Milano
luigi.campi@unimi.it
ORCID: 0000-0002-2510-6667

International Journal for the History of Texts and Ideas

Predestination, 1517-1543. The Debates between Erasmus, Luther, Melanchthon, and Calvin

KEYWORDS: Predestination; Desiderius Erasmus; Martin Luther; Philip Melancthon; John Calvin

The problem of predestination seems to have played a significant role in the discussions that shaped the Wittenberg Reformation of the early 16th century. Intrinsically linked with the doctrine of *sola gratia* and human inability to contribute to salvation, the question about the relationship between divine election and human freedom was indeed at the core of some of the earliest debates.¹ Already by late 1518, when preparations started for the later Leipzig disputation, the problem of free will was placed prominently on the agenda by the catholic opponent John Eck, and it even became the central point of contention when, in 1524, the humanist Desiderius Erasmus publicly

distanced himself from Martin Luther with his *Diatribē on Free Will*.² Accordingly, the young Philip Melanchthon, who, as Luther's companion in Wittenberg, quickly assumed the responsibility of putting protestant doctrine into systematic form, presented predestination in these early years as one of the core topics of Christian doctrine.³

It is striking, however, that no extended developments on predestination were issued in the context of these debates. In the Leipzig disputation, the problem was superseded by the discussions of papal authority, and in the controversy that followed the publication of Erasmus' *Diatribē*, the doctrine of predestination was openly addressed in little more than three to four paragraphs.⁴ Similarly, Melanchthon did not produce much more than just a few declarative statements about it in the earliest versions of what would become his main and often revised theological work, the *Loci communes*. On top of that, in later editions of these *Loci communes* Melanchthon even displaced the doctrine from its central position and explicitly forbade other topics to be understood in the light of it.⁵

Lutheran historiography has followed this reticent consideration of the doctrine. Unlike accounts of the Reformed branch of Protestantism, where 19th-century historians declared double predestination the *Zentraldogma* of Calvinism so that it remained an omnipresent topic in studies of reformed thought,⁶ the *Lutherforschung* adopted the view of the later Melanchthon: predestination is not totally absent from research, but it is not considered important enough to be covered, for example, in recent handbooks on Luther and the Wittenberg Reformation.⁷ In light of the systematic role the doctrine apparently had in the early Reformation, this is somewhat surprising. Since predestination was considered a core topic by the young Melanchthon, and since it was put on the forefront by those who first attacked Protestant thought, it seems worthwhile to adopt this early perspective and to see what can be gleaned about early Wittenberg theology and its first development when examined in the light of the doctrine.

This is what the present article aims to do. The task is not an obvious one, though. The historiography of the Reformation has still not completely freed itself from certain apologetic narratives stemming from confessional agendas, and the reticence of the *Lutherforschung* to deal with predestination seems to be the result of one of these narratives in particular: namely, that the doctrine of double predestination was considered for long the unattractive *Zentraldogma* of Calvinism.⁸ Already in the 16th century,

2. On Eck's early doctrine of predestination, see Moore 1982; for his later stance on the question, see Eck 1979: 210-219. On Erasmus, see below, n. 36.

3. CR 21: 11f., see below, n. 105.

4. For an overview on the debate and its evolution, see Kolb 2017; on the scarce use of predestination see Kolb 2024: 197.

5. See below, n. 134.

6. Schweizer 1854; see already Schweizer 1844: 40. See Muller 2024: 80.

7. McKim 2003; Kolb, Dingel and Batka 2014; Beutel 2017; Nelson and Hinlicky 2017. An exception is Janz 2010: 110-112; see also Jung 2017.

8. See, e.g., Härle 2009.

but even more so to modern, enlightened ears, the “horrible decree”⁹ of a God who actively chose a part of humanity for eternal reprobation threatened to discredit the legacy of the Reformation as such, so that the historiographical task arose to keep the heroes of the first Reformation as far away as possible from this unpleasant teaching.¹⁰ Even in present day research, there is an endeavor to show that Luther himself never spoke of double predestination – at least not explicitly, and not even in his dispute with Erasmus where Luther had defended the nullity of the human will.¹¹ The situation is all the more complicated, however, since Luther’s companion Melanchthon began to grow uneasy with the moral and theological consequences of double predestination at a certain point of his career, and began to fall back on a version of the doctrine that – in surprising proximity to Erasmus – attributed a causal power to the human will even in spiritual matters. As early as the mid-16th century, this earned him accusations of betraying Luther’s original theology,¹² so that, in order to save both Melanchthon and Luther, the historiographical challenge consisted – and still consists for some¹³ – in showing Melanchthon’s closeness to Luther and their common criticism of Erasmus, while avoiding both double predestination and any synergistic account.

From a historical perspective, these concerns are understandable. In a historiographical regard, however, they risk introducing bias not only because of their apologetic tendencies, but also because they argue in retrospect: Luther is read in light of the later Calvin (and all that he was to be accused of) and Melanchthon in light of the synergistic controversy of the later 16th century, as if these later events set the moral by which the earlier positions were to be understood. The present article does not, of course, presume to be free of subjective emphasis. However, it attempts to circumvent the bias of a moral *ex eventu* by following closely the debates in their historical setting, and by focusing on the possible interactions that might have motivated them.¹⁴ In order to retrace the debates within their context, it will start with an outline of the first appearances of the doctrine in Wittenberg and analyze from there the debate between Erasmus and Luther in order to better understand what was at stake regarding predestination in Protestant thought. It will then move on to Melanchthon and the different stages of his treatment of predestination, and it will argue that there was indeed a fundamental change in Melanchthon’s approach, and that this change was induced by Melanchthon’s reading of Erasmus. Finally, for the later Melanchthon, it will also include a section on Calvin, for Calvin was not only an avid reader of, but was himself read by, the *Praeceptor Germaniae*, and it will be shown that these readings did not remain without effect on the Wittenberger’s position.

9. As Calvin himself would call it in the latest version of his *Institutes* (III.23.7; CO 2: 704).

10. This also greatly impacted research on Calvin: in the second half of the 20th century, a common historiographical tendency consisted in separating Calvin from Calvinism and blaming representatives of the latter for having betrayed Calvin and turned predestination into a *Zentraldogma*; see Trueman 2004: 235-237; Gordon and Trueman 2021; Muller 2024: 36f.

11. See below, n. 95.

12. See Kolb 2005: 103-134; Graybill 2010: 255-259 and 293-296; Dingel 2019a.

13. See Wengert 1998: 7-14; Matz 2001: 12-20.

14. See Matz 2001: 23; Wengert 2012: 185-187; Kolb 2024; Muller 2024: 79-105.

1. DISPUTING PREDESTINATION IN THE EARLY WITTENBERG REFORMATION

Late medieval scholastic theology had discussed predestination within the doctrine of divine attributes, and of divine foreknowledge in particular.¹⁵ Assuming that God, in His unfathomable wisdom, had foreseen since eternity everything that would happen, one of the main questions consisted in knowing to what extent this foreknowledge predetermined the fate of everything and everyone: how was God's knowledge connected to His will? Was there a way to think the possibility that He knew that something would happen without Him wanting it to happen? An important part of late medieval theology sought to affirm this possibility of a distinction between God's knowing and God's willing, for this preserved God from being considered the author of sin and evil, by allowing room for human freedom, and thus for making humans responsible for the sins they committed.¹⁶ Two distinctions became particularly important to maintain this possibility: the one between the things God *wanted* to happen and those he simply *permitted* to happen (the latter giving room for human agency),¹⁷ and the famous one between the 'necessity of the consequent' and the 'necessity of the consequence' (the latter giving room for contingency).¹⁸ From this rather speculative perspective of divine epistemology, late medieval theologians developed three main models (with numerous subtypes) to think about predestination: one that modern scholarship has labeled 'General Election' (GE: God wants everyone to be saved and it depends on the humans' response whether they end up being rejected or not), one labeled 'Singular Particular Election' (SPE: God wants some to be saved and provides them with the necessary grace to contribute with all they are able to do [*facere quod in se est*], whereas he permits others to fall into sin), and one labeled 'Double Particular Election' or double predestination (DPE: God actively wills both the election of some and the reprobation of others).¹⁹ This third model that was known to fit well with biblical passages such as *Romans* 9 was mainly defended by strongly voluntaristic thinkers (who did not accept that something could happen without God actively willing it), whereas the first two models were defended by theologians who put more weight on pastoral concerns and the role of divine benevolence. This picture was not fundamentally changed with the arrival of Protestant thought.²⁰

15. See Zahnd 2024.

16. See Friedman 2003: 100-113.

17. See, e.g., Goris 2024: 150 for Aquinas.

18. Only the 'necessity of the consequent' describes cases of absolute necessity (if God is good, His doings are good; but God is necessarily good, so all His doings are also necessarily good), whereas the 'necessity of the consequence' leaves room for contingency (when it rains heavily, the roads are necessarily wet; but there is no necessity that the roads are wet right now, for there is no necessity that it is raining heavily right now).

19. These labels were established by Halverson 1995: 1-3.

20. There is absolutely no reason to talk about a "Wiederentdeckung der Prädestination" by Luther, as Kim 2013: 11 does. See also Pitkin 2004: 348.

1.1 The Early Luther

Even if it took a moment for the problem of predestination to be openly addressed in the Reformation debates, it started to resonate as early as public discussion about Luther's positions began. As in former discussions on grace, the flip side of Luther's insistence that human beings depend entirely on divine grace for their salvation was the denial of any positive power of human capacities before God, and therefore of the human will.²¹ But if the will had no power, it was to be considered as determined, so that it was through the problem of the freedom of will (and not the divine attributes) that questions relating to the doctrine of predestination began to be raised. As early as in his *Disputation against Scholastic Theology* (1517), Luther accepted "the eternal election and predestination of God" as "the sole means of obtaining grace", and rejected accordingly the possibility of a *facere quod in se est* and the scholastic distinction of the two necessities.²² At the Heidelberg Disputation (1518), where Luther gave a first condensed outline of his theological approach, he proposed as part of thesis 13 that "the free will, after the fall, exists in name only", for "it is not free except to do evil".²³ Both these accounts were entirely informed by the pastoral concerns of the early Luther: the guiding focus was on the dominance of sin (and thus the dependency on grace), but Luther alluded here a systematic corollary of his position that would quickly interest the theologians.

When, in the later part of 1518, the first plans emerged for another disputation in Leipzig, to be held between Andreas Karlstadt, a colleague of Luther at the university of Wittenberg, and Johannes Eck, professor in Ingoldstadt and a committed advocate of the Catholic faith, the question of free will moved into a more central role.²⁴ In order to stir up the public opinion, Karlstadt advertised the disputation with a pamphlet representing two carts, one flagged with catchphrases from Luther's theology driving towards the cross and heaven, and the other flagged with traditional doctrine rushing into the mouth of hell: this *Höllenwagen* wore the inscription "own will", whereas a shield on the *Himmelwagen* said "Thy will be done".²⁵ Accordingly, the Leipzig Disputation opened in June 1519 with a discussion of free will, and even if the topic took a back seat to the discussion Luther engaged in the following with Eck on the primacy of papal power, it was clear from now that the relation between God's determining will and human freedom touched on the core of the Wittenberger's approach.

21. See Graybill 2010: 63f.; Visala and Vainio 2020: 322f.

22. Theses 29 to 32, WA 1: 225; LW 31: 11; see Kolb 2024: 195. For an even earlier statement of Luther about predestination, see Lopes Pereira 2013: 455; Rouwendal 2024: 710f.

23. WA 1: 359f.; LW 31: 48f.

24. On the context of the Leipzig Disputation, see Dingel 2019b and Lehr Evans 2019. On Karlstadt's position, see Pater 1984: 25-46; on Eck, see above, n. 2, and Godin 1982: 461-463.

25. "Dein Wil der geschech" and "Eigner wil". The woodcut was created by Lucas Cranach the Elder and represents most probably the very first Reformation pamphlet. See Roper and Spinks 2017 for a detailed analysis of the imagery. A digital copy is available at <https://diglib.hab.de/drucke/ed000747/start.htm>.

It is no surprise that thesis 13 of the Heidelberg Disputation re-appeared in the syllabus of errors the papal Curia prepared in 1520 in order to condemn Luther. It is true that, listed as article 36 (out of 41) in the papal bull *Exsurge Domine*,²⁶ the problem was seen as one among others, but Luther himself underlined its importance when, in the fall of 1520, he refused to recant, but rather published a detailed assertion of all the condemned articles. When it came to article 36, he even assured that he could have tolerated “the frivolity and stupidity of the pope [...] in the other articles”, but not in the present one, for it “is the best of all and the sum of my cause”.²⁷ And instead of a mere reassertion of the Heidelberg thesis, he made the rhetorical move of agreeing to revoke the article, but only to replace it with an even more radical one: having reminded that he wanted to listen exclusively to Scripture,²⁸ Luther discussed several passages from the Old and New Testament confirming the depravity of human nature, and the more he advanced, the more he came to the conclusion that free will is pure fiction.²⁹ Humans were not only incapable of doing good (as the Heidelberg thesis had stated) but of doing any act whatsoever by their own power, including evil deeds. Exposing Jer 10:23 (“I know, Lord, that a person’s path is not his own and that man does not have the power to direct his own steps”), Luther wrote:

What statement could be clearer? If a person’s path and his steps are not in his power, how can God’s path and God’s steps be in his power? A person’s path is what they call the natural power of doing what in him lies [*faciendi quod est in se*]. See now that this is not in man’s choice or free will. What, then, is free will but a thing in name only? How can it prepare itself for the good when it does not even have the power to make its own paths evil? For God does even bad deeds in the wicked, as Proverbs 16[:4] says: ‘The Lord made everything for his own sake, even the wicked for the evil day’.³⁰

This was more radical than the Heidelberg thesis not only with regard to the moral dimension of human actions (neither good nor bad is in their power), but also to the possible outreach of human activity: whereas the Heidelberg thesis could be read as relating only to the sphere of meritorious acts, it was all human action including “what they call the natural power” that was now understood to be withdrawn from human agency. The *facere quod in se est* Luther had discarded two years earlier within its Late Medieval soteriological context was now rejected in absolute terms: there was no human *facere* at all. Accordingly, Luther rejected his adversaries’ “babble” that it was “in our power to perform natural operations”,³¹ and concluded:

Hence it is [...] necessary to revoke this article. For I misspoke when I said that free will before grace exists in name only; rather I should have simply said ‘free

26. Published on July 24, 1520, see DH 1486.

27. WA 7: 148; Luther 1999: 309.

28. WA 7: 142: “Augustino non credam. Scripturas audiamus”.

29. “Figmenta”, see WA 7: 144 and 145.

30. WA 7: 144; Luther 1999: 304f.

31. WA 7: 145; Luther 1999: 306.

will is a fiction among real things, a name with no reality'. For no one has it within his control to intend anything, good or evil, but rather, as was rightly taught by the article of Wyclif, which was condemned at Constance, all things occur by absolute necessity.³²

Although the notions were not explicit in this account, it is clear that Luther advocated here a radical view not only of double predestination, but of determinism, attributing all human action in its entirety to the governing will of God.

Luther was sure that this position was in total agreement with Scripture. At the end of his assertion of article 36, he had to explain thus why the preceding centuries of scholastic theology had failed to promote this position, and he attributed it to the distortion of the biblical text "by our Nebuchadnezzar" (that is, the pope).³³ According to Luther, the result of this distortion was a deformation of the doctrine of the will so fundamental and widespread that he could "not see anyone who is fit to understand it or even dispute with me about it".³⁴ What was needed, therefore, was a "new Esdras" who would "recover the Bible for us once more, which I hope is now being done as the Hebrew and Greek languages are flourishing all over the world".³⁵

1.2 Erasmus' *Diatribes*

The ending paragraph of Luther's discussion of free will in the *Assertio* must have appeared as an open provocation to Erasmus. If the claim that nobody was fit enough to dispute the problem with Luther was an attack on contemporary intellectuals in general, the calling of a new Esdras and the utility of ancient languages was more specific. Restoring the biblical text since 1516 with his editions of the New Testament and being one of the best-known advocates of the teaching of Hebrew and Greek, Erasmus found himself presented here as if his doings would inevitably support Luther's position, if he were fit enough to understand what he did. But Erasmus hesitated to launch an open conflict. For years, he had denounced the uselessness of theological discourse that got lost in sophisticated quibbles rather than cultivating a pious life, and an open debate on a complex theological topic with Luther would only run the risk of destroying the reform of learning that Erasmus had been advocating. Therefore, he resisted the growing expectation on the Catholic side to oppose Luther until summer 1523 when he finally decided to enter the ring.³⁶ Erasmus disagreed with Luther on a number of topics, but in light of the systematic role of free will for Wittenberg theology, in light of Luther's

32. WA 7: 146; Luther 1999: 306. For Wyclif, see DH 1177.

33. WA 7: 148f.; Luther 1999: 309f. Luther speaks here of "more than 300 years" of oppression of the doctrine ("plus trecentis annis"), not of "thirteen hundred years" as the English translation says.

34. WA 7: 149; Luther 1999: 310.

35. *Ibid.*

36. As late as August 1523, Erasmus wrote in a letter that he preferred not to write something against Luther despite the common expectation (see CWE 10: 80, letter 1383 to Willibald Prikheimer, 29 August).

claim about the unambiguity of the Bible if it was read with a humanist approach, and in light of the growing necessity to take a stance once it was clear that Luther's excommunication would not repress the movement he had triggered, the question of human liberty before God was more than appropriate for Erasmus to showcase the fundamental difference between his and Luther's position.³⁷

Erasmus named the treatise he published in 1524 against Luther a "Diatribē", that is, "a learned exchange of ideas".³⁸ He left no doubt, however, that he understood it in some way as the disputation Luther had thought no one was able to perform against him. Although adhering to a style that made his profound familiarity with patristic literature clear, Erasmus presented himself from the beginning as "disputator"³⁹ and he structured the whole treatise in an affirming and an opposing part of the main thesis that "a certain power of free will does exist".⁴⁰ Erasmus understood the will as "a power [...] by which man may be able to direct himself towards [*se applicare*], or turn away from [*avertere*], what leads to eternal salvation",⁴¹ but he remained very concerned not to attribute too much to this power, for he agreed "that the contribution of free will is very small indeed; and that our very ability to direct our mind to the things that pertain to salvation, or to cooperate with grace, is itself a gift of God".⁴² At the same time, Erasmus remained true to his commitment not to pursue theology as a speculative science or to give his treatise a scholastic shape, which is why he did not engage in logical analyses or far-reaching doctrinal considerations, but preferred against dogmatic assertions to "rather seek refuge in Skepticism".⁴³ Accepting Luther's basic principle of allowing Scripture alone to be the authority for clarifying the question,⁴⁴ but raising doubts about the thoroughgoing perspicuity of the Bible,⁴⁵ Erasmus was merely interested in compiling and evaluating what Scripture seemed to support for and against free will, however not to assert ultimate truth, but to gain a "clearer", "more evident" and "surer" view of what appeared to be true.⁴⁶ He provided thus an exposition of numerous biblical passages, and even if these readings spanned over more than two third of the treatise, their result was of an unambiguous similarity: the countless uses⁴⁷ of vocabulary that spoke of "nothing but conversion, endeavour, and striving to improve", and of

37. Up to this point, Erasmus had almost not treated the topic, see Kolb 2005: 13.

38. Kolb 2017: 4.

39. CWE 8 and 88. On the genre of disputations, see Dingel 2021: 256-261, and Wöller 2023.

40. CWE 76: 8. On the patristic (and particularly Origenistic) roots of Erasmus' account, see Godin 1982: 469-489; Dechow 1995; Dechow 2016; see also Scheck 2008: 137.

41. CWE 76: 21.

42. CWE 76: 79.

43. CWE 76: 7; see Godin 1982: 517; Rosin 1997: 109.

44. CWE 76: 14.

45. CWE 76: 8f. and 17; on Erasmus' rejection of scriptural clarity see Huiban 2023: 289-310.

46. *Dilucidior, evidentior, and certius* in CWE 76: 6f.

47. CWE 76: 57: "there are hundreds and hundreds of such quotations in Holy Scripture".

divine “assistance, aid, succour, help”⁴⁸ could only make sense for Erasmus if the biblical authors presupposed the existence of real agency in humans, and thus of free will.

To assert the necessity of all human action, on the other hand, entailed for Erasmus a whole series of contradictions. Not only would the numerous biblical passages that seemed to presuppose the possibility of human agency become “meaningless” and even “ridiculous”,⁴⁹ but the biblical concept of justice itself would be eroded.⁵⁰ If the human will was not free (at least to do evil), it “could not have been charged with sin”,⁵¹ rather it would turn God into the author of sin,⁵² question divine goodness,⁵³ and challenge the idea of a merciful God.⁵⁴ On the human side, it would foster either despair or indolence, and would therefore have the demoralizing effect of leading to complacency.⁵⁵ For Erasmus, these “paradoxes”⁵⁶ discredited Luther’s position sufficiently, so he concluded:

Why, you may ask, attribute anything at all to free will? To allow the ungodly, who have deliberately fallen short of the grace of God, to be deservedly condemned; to clear God of the false accusation of cruelty and injustice; to free us from despair, protect us from complacency, and spur us on to moral endeavour. For these reasons nearly everyone admits the existence of free will.⁵⁷

This suggestive presentation of reasons was enough for Erasmus to cast doubt on Luther’s uncompromising assertion to the contrary and to see himself as the winner of the disputation.⁵⁸ The unambiguity of the biblical text claimed by Luther was not given, so that it appeared much more plausible to continue to attribute, with the backing of the entire Christian tradition, a certain power to the will – and be it only the minimal one of assenting and holding fast once divine grace had intervened in a human being.⁵⁹

And what of the doctrine of predestination? Even though the entire treatise dealt with human freedom towards God so that the question was always in the background, predestination was never directly addressed. The subject belonged simply to those speculative subtleties that Erasmus wanted to avoid because they offered no constructive contribution to a pious Christian life. In only one passage did he address the problem

48. CWE 76: 36 and 73.

49. CWE 76: 34, 36, 38, 41, 55.

50. CWE 76: 42.

51. CWE 76: 26. See also CWE 76: 39.

52. CWE 76: 82.

53. See, in particular, CWE 76: 43 and 76.

54. CWE 76: 78.

55. CWE 76: 27, 56, and 87.

56. CWE 76: 84-86; see Cerezo Galán 2020: 820.

57. CWE 76: 87.

58. See CWE 76: 74. In accordance with the rules of university disputations, it was not up to the disputants, however, to define the winner, as Erasmus deliberately concedes at the end of the *Diatribes* (CWE 76: 89).

59. See, in particular, CWE 76: 79.

of divine foreknowledge as connected to the divine will and admitted its difficulty, “for God wills the same things as he foreknows”.⁶⁰ There too, however, he immediately withdrew from further speculation with reference to Scriptures: for Erasmus, in the famous passage in *Rom* 9, Paul had not “explained” this question either, but rebuked in *Rom* 9:20 “anyone who would dispute about it”.⁶¹ Even the main biblical passage that had served the Christian tradition to discuss the doctrine of predestination was, for Erasmus, an invitation to refrain from speculation.⁶² Of course, it can be deduced from Erasmus’ explanations that his rejection of the concept of necessity also implied a rejection of any doctrine of double predestination and that his concession of minimal human willpower included a model of cooperation between God and humans. In two places, he made his preference clear for a three-stage process in the coming about of this cooperation (beginning, continuation, and completion), and he insisted that the human will “concurred” only in the second stage, while the rest (and the beginning in particular) depended on divine grace.⁶³ Since he insisted at the same time on the necessity of divine grace, in particular to enable humans to will something good and to persevere in following it,⁶⁴ and since he considered human salvation to depend on this previous intervention of divine grace, his position seems to fit most closely with the Late Medieval model of Singular Particular Election.⁶⁵ At one point, he even referred in an affirmative way to the scholastic distinction of the ‘necessity of consequence’ and the ‘necessity of the consequent’⁶⁶ in order to hint at a possible understanding of the cooperation between divine grace and human freedom. But in the *Diatribes*, Erasmus deliberately left open how this should be explained in detail.⁶⁷

60. CWE 76: 48; see Cerezo Galán 2020: 822.

61. CWE 76: 49.

62. This reservation did not change in Erasmus’ later contributions to the debate, see *Hyperaspistes* I (CWE 76: 122f. and 136) and *Hyperaspistes* II (CWE 77: 500 and 516).

63. CWE 76: 79. In CWE 76: 67, the three stages are thought, wish to carry out, and actual performance. In both cases, this is by no means explained with a theoretical impetus, and only in *Hyperaspistes* II, there is a hint at a reconstruction in terms of predestination, when Erasmus claims that it would have been sufficient to say “that God predestines some, does not predestine others” (CWE 77: 428).

64. See the position he presents as “highly probable” in CWE 76: 32: “Those farthest from Pelagius’s position attribute a great deal to grace and almost nothing to free will, though they do not deny it altogether. They say that without particular grace man cannot desire good; can neither make a beginning, nor persevere, nor bring to completion without the perpetual help of God’s grace from the very beginning. This opinion seems highly probable, for it permits man the opportunity of serious moral endeavour, but not of making any claims for his own powers”.

65. In *Hyperaspistes* I, Erasmus identifies this position with Augustine and Thomas Aquinas, see CWE 76: 278.

66. CWE 76: 52. Once more, *Hyperaspistes* II is slightly more detailed about the coexistence of divine foreknowledge and human will, see CWE 77: 493–499. For a more analytical reconstruction of Erasmus’ position see Visala and Vainio 2020.

67. In *Hyperaspistes* II (CWE 77: 516), Erasmus would ask rhetorically: “Does he [Luther] want me to repeat here all the scholastic chatter about future contingents, God’s foreknowl-

1.3 Luther's Reply

This reluctance to discuss the question of predestination theologically remained unchanged when Luther embarked on a rebuttal to Erasmus. Having put off an answer for more than a year,⁶⁸ Luther published his *De servo arbitrio* in December 1525. The work was full of irony against Erasmus, who, according to Luther, argued even worse than the scholastics and therefore contributed nothing to the discussion.⁶⁹ At least, Erasmus was acknowledged by Luther as the one of his opponents to have recognized the centrality of the problem as he had laid it out in the *Assertio*.⁷⁰ Accordingly, in *De servo arbitrio*, Luther declared once more the doctrine of the unfree will to be the sum of his teaching,⁷¹ and all the more he had to reject any skeptical reticence towards taking a clear stance on the matter.⁷² However, to be assertive was more than a simple question of protecting the core of doctrine, as Luther explained now more clearly than in his earlier accounts: if humans were thought to be free to influence their fate with their will, the assurance of the divine promise itself was called into question. Therefore, nothing less than each individual's certitude of salvation depended not only on a firm answer to this problem, but on the firmness of divine election: far from a theoretical discussion, this was about confidence, assurance of salvation and consolation in faith, and it was only by accepting the stability of God's predestination that one could be sure about the divine promise.⁷³

It was therefore all the more important to dispel the doubts sown by Erasmus. Step by step,⁷⁴ Luther went through the *Diatribae* and rejected Erasmus: on a principal level where the latter had spoken of unclear and obscure passages of Scripture or preferred a metaphorical meaning over a verbatim understanding of the Bible,⁷⁵ but also on the level of individual expositions of biblical passages. For Luther, the Bible was clear and had to be taken in its literal sense wherever possible, even if this opposed human reasoning: to convey a revolting message was the very core of the biblical text, for revelation would not have been necessary if its message was accessible (and acceptable)

edge and his predestination?" See also his explicit refusal to discuss secondary causes in CWE 76: 50, a concept he nevertheless applies from time to time (*ibid.*: 67 and 80).

68. This was due to both the political situation and Luther's personal hesitation, see Kolb 2005: 14.

69. WA 18: 601; LW 33: 16. See already WA.B 2: 544, and Strohm 2023: 63.

70. WA 18: 786; LW 33: 294.

71. WA 18: 614; LW 33: 35. See already WA 18: 609f.; LW 33: 29f.

72. WA 18: 603; LW 33: 19f. See also WA 18: 625; LW 33: 50f., and see Rosin 1997: 93.

73. WA 18: 619; LW 33: 43: "supreme consolation"; WA 18: 749; LW 33: 236: "labor to establish consciences"; WA 18: 716; LW 33: 185: "who could believe his promises, who would fear his threats, if what he promises or threatens does not follow necessarily?" See also WA 18: 783; LW 33: 289; as well as Kolb 2005: 21 and 33, Graybill 2010: 73, and Beeke 2017: 23.

74. WA 18: 661; LW 33: 102.

75. WA 18: 606-609; LW 33: 24-28 (scriptural clarity); WA 18: 700f.; LW 33: 161-163 (metaphors); WA 18: 737 and 749; LW 33: 217 and 236 (ordinary grammatical sense). See also Dechow 1995: 753.

by itself to human understanding.⁷⁶ That the biblical message was unpleasant to hear was thus no argument against it, and so Luther reasserted the scriptural conformity of his doctrine of the bound will by developing, in particular, the famous distinction of Law and Gospel:⁷⁷ taking as starting point *Rom* 3:20, that “through the law comes knowledge of sin”, all the numerous biblical exhortations, precepts and invitations to do better⁷⁸ did not presuppose the existence of free will, but rather assumed the noetic function of the Law to make humans aware of their inability to do as demanded, and thus of their incapacity to freely choose the good.⁷⁹ In contrast to Erasmus’ interpretation, these passages did not suggest the existence of free will,⁸⁰ but gave proof of its nullity. Accordingly, they were not meaningless or ridiculous,⁸¹ but made humans aware of their total dependency on divine grace as it was promised to them by the Gospel.

For Luther, therefore, it was clear on his part that he was the winner as to the sense of the biblical message.⁸² But he also deemed Erasmus’ theological considerations to be inadequate. Although Luther too did not want to speculate about the divine will (but merely about the human will),⁸³ he repeatedly made it clear that he understood divine omniscience and omnipotence more consistently than Erasmus: because God’s foreknowledge was comprehensively linked to His will (which Erasmus had also conceded),⁸⁴ not only did everything happen solely through God’s omnipotence and thus necessarily,⁸⁵ but also what happened was right because God Himself wanted it to happen:

He is God, and for his will there is no cause or reason that can be laid down as a rule or measure for it, since there is nothing equal or superior to it, but it is itself the rule of all things. For if there were any rule or standard for it, either as cause or reason, it could no longer be the will of God. For it is not because he is or was obliged so to will that what he wills is right, but on the contrary, because he himself so wills, therefore what happens must be right.⁸⁶

76. WA 18: 779; LW 33: 282. On the clarity of Scripture, see also WA 18: 659; LW 33: 99, and Huiban 2023: 216-242.

77. WA 18: 680; LW 33: 132; see Reinhuber 2012: 64f. and Kolb 2024: 194.

78. In WA 18: 677; LW 33: 127, Luther suggests Erasmus to use “the major concordances, if you like”.

79. WA 18: 674-677; LW 33: 121-127. On the Augustinian roots of Luther’s account (as opposed to Erasmus’ Origenistic account) see Burger 1993 and Lopes Pereira 2013: 454-461.

80. In particular, Luther insisted on their imperative form that stated only what should be, but not what is, see WA 18: 677, 680, 688, 696; LW 33: 127, 131, 144, 156.

81. WA 18: 696; LW 33: 156. See already WA 18: 677; LW 33: 127.

82. WA 18: 757, 775; 782; LW 33: 247, 274, 287. At the very end (WA 18: 7; LW 33: 295), however, Luther explicitly abandons the framework of a disputation, advising “everyone to yield assent”.

83. WA 18: 685 and 689; LW 33: 139 and 145.

84. WA 18: 716; LW 33: 186.

85. WA 18: 718; LW 33: 189. See also WA 18: 786; LW 33: 293, and below, n. 90.

86. WA 18: 712; LW 33: 181.

This strictly voluntarist perspective prevented Luther from seeing divine mercy and justice called into question by his doctrine of the bound will. Rather, the opposite view seemed to him to lead to paradoxes, because a genuinely free will in humans undermined the necessity of grace⁸⁷ and left no room for an efficient divine election, but made God an “idol of chance”.⁸⁸ Even the concept of divine mercy was much more strongly called into question for Luther when it was assumed that God actually gave people a free will, but so weak that they could not obey the divine commandments.⁸⁹

Once again, therefore, Luther repeated the thesis condemned by the papal bull that everything was done out of necessity:

God foreknows nothing contingently, but [...] he foresees and purposes and does all things by his immutable, eternal, and infallible will. Here is a thunderbolt by which free choice is completely prostrated and shattered [...]. From this, it follows irrefutably that everything we do, everything that happens, even if it seems to us to happen mutably and contingently, happens in fact nonetheless necessarily and immutably, if you have regard to the will of God. For the will of God is effectual and cannot be hindered, since it is the power of the divine nature itself; moreover it is wise, so that it cannot be deceived.⁹⁰

In contrast, the difference between good and bad human actions resulted from the fact that God intervened in the (chosen) ones with his Spirit and enabled them to act well, while he left the others to the constraints of their flesh and thus of Satan who was himself an instrument of God:⁹¹ since humans continued, without the divine grace, to have a corrupt nature, they were like bad instruments and it was their fault (and not God's) if they were of no use to do any good. Even then, however, their will was not involved, as Luther made clear with his famous image of the beast of burden:

The human will is placed between the two [God and Satan] like a beast of burden. If God rides it, it wills and goes where God wills [...]. If Satan rides it, it wills and goes where Satan wills; nor can it choose to run to either of the two riders or to seek him out, but the riders themselves contend for the possession and control of it.⁹²

Once more, the problem of predestination as such was not explicitly addressed in the treatise,⁹³ but Luther's position on the topic was unequivocal. By emphasizing on the one hand the infallible efficacy of God's providence, and on the other, the necessity of all human action, Luther made it clear that for him everything depended on divine

87. See also WA 18: 762; LW 33: 255.

88. WA 18: 706: “*idolum fortunae*”; see LW 33: 171.

89. WA 18: 706; LW 33: 171.

90. WA 18: 615; LW 33: 37f. See also WA 18: 634f. and 747; LW 33: 64f. and 232, as well as Kolb 2005: 33.

91. WA 18: 709; LW 33: 176: “Since, then, God moves and actuates all in all, he necessarily moves and acts also in Satan and ungodly man”. Against Kolb 2005: 96.

92. WA 18: 635; LW 33: 65f. See also WA 18: 750; LW 33: 237, as well as Kolb 2005: 57.

93. See Kolb 2005: 39. For mentions of predestination see WA 18: 618, 691, 716, 723, 772, 786; LW 33: 41, 149, 186, 197, 272, 293.

counsel, both the good and the bad, and therefore also a good and a bad fate. Luther explicitly rejected the scholastic distinction of the ‘necessity of consequence’ and the ‘necessity of the consequent’ Erasmus had endorsed,⁹⁴ and even if it is true that Luther never explicitly spoke of double predestination (as Luther scholars have always been keen to emphasize),⁹⁵ the concept that God efficiently willed the fate of every individual was thus unmistakably in the background: when discussing *Rom* 9:11 and the fate of Esau and Jacob where Paul had referred to the firmness of “God’s purpose in election”, Luther said more explicitly than the biblical text that it had “been settled [*definitus*] by the *foreknowledge and determination* of God what should be the lot of *each*”, making it clear that, for him, the fate of both sons was actively determined by God.⁹⁶ Similarly, with reference to *Rom* 9:13 (and its quotation of *Mal* 1:2f.: “Jacob I loved, but Esau I hated”), Luther said:

God [...] loves and hates in accord with his eternal and immutable nature, so that passing moods and feelings do not arise in him. It is this fact that makes complete nonsense of free choice, because God’s love toward men is eternal and immutable, *and* his hatred is eternal, being prior to the creation of the world, and not only to the merit and work of free choice; and everything takes place by necessity in us, according as he either loves or does not love us *from all eternity*, so that not only God’s love but also *the manner of his loving* imposes necessity on us.⁹⁷

In light of the divine will and his eternal and immutable nature, not to love was not simply the absence of an affection in God, but a “manner of loving” (*modus amandi*) and hence an effective voluntary act. God willed the fate of Esau as much as the one of Jacob, so that the one’s fate was as eternally and unconditionally predetermined as the other’s.⁹⁸ In light of the Late Medieval developments, this was a strong version of Double Particular Election, and with the necessity it imposed it remained intrinsically linked to what Luther considered at that time the sum of Christian teaching.

Erasmus would reply to Luther in the following two years with the two parts of his *Hyperaspistes*,⁹⁹ a “shield” he wrote to protect his *Diatriba* against the attacks from Luther’s *De servo arbitrio*. However, he did not add anything entirely new or different regarding the question of predestination (although giving more detail to this

94. In particular WA 18: 722; LW 33: 194f.; see already WA 18: 616f.; LW 33: 38f., Kolb 2024: 198, and Heckel 2025: 89f.

95. E.g., Rosin 1997: 96; Kolb 2005: 42f.; Reinhuber 2012: 210f.; Kolb 2024: 193; see already WA 18: 692, note to lines 9ff.

96. WA 18: 723; LW 33: 197 (italics mine).

97. WA 18: 724f.; LW 33: 199 (italics mine).

98. On Luther teaching unconditional election see Brosché 1978: 104; Kolb 2005: 39; Beeke 2017: 24; Kolb 2024: 197-199.

99. *Hyperaspistes* I (CWE 76: 91-297) appeared in March 1526; *Hyperaspistes* II (CWE 77: 333-749) in September 1527.

defense),¹⁰⁰ so that we do not need to discuss here these texts any further.¹⁰¹ Rather, for the present purpose, the debate between Erasmus and Luther has sufficiently shown the importance of the doctrine of predestination in the early discussions of the Protestant Reformation, where it quickly resonated as the systematic background of Luther's combination of a radical theology of grace and the voluntaristic concept of an infallible divine will. But since the question of predestination was factored in by way of the doctrine of grace (and not of divine attributes as in traditional theological designs), and since Erasmus and Luther both wanted to avoid theological speculation, the doctrine of predestination remained, as it were, an almost unspoken presupposition. It should therefore be left to the Wittenberg theologian who devoted himself more decidedly to systematic questions to tackle predestination more explicitly.

2. MELANCHTHON'S FIRST SYSTEMATIZATIONS

2.1 The Earliest *Loci communes*

As a young scholar aged 21, Philip Melanchthon arrived at the University of Wittenberg in 1518, where he was quickly involved in the development and teaching of Protestant theology. Initially employed as a professor of Greek, he began lecturing on the *Epistle to the Romans* as early as 1519,¹⁰² and in these lectures he not only worked on the biblical grounds of the new theological approach, but also presented a new method: inspired by the *Methodus* Erasmus had added to his *Novum Instrumentum* in 1516, and by Rudolf Agricola's *Epistola de ratione studii*, Melanchthon did not go through the biblical text verse by verse, but collected as 'commonplaces' (*loci communes*) the main themes encountered in the *Epistle to the Romans*. He then used these *loci* to develop a systematic framework to open up the content of the text.¹⁰³ In 1519, he identified justification, predestination, and morals as the three main *loci* of *Romans*, and defined sin, law, and grace as the three most useful *loci* for Christians,¹⁰⁴ but as early as 1520 he put them together in a list of four *loci* subsuming predestination under the one of free will.¹⁰⁵ This addition not only reflects the above-mentioned intensification of the debate on free will in the context of the Heidelberg Disputation, but also demonstrates Melanchthon's increasing appropriation of Luther's reading of the Bible. Whereas in 1519 Melanchthon had still largely included accounts of traditional virtue ethics into his teachings, they receded from 1520 in favor of a consistent denial of free will.¹⁰⁶

100. See above, nn. 62 to 67. For evolutions regarding the question of papal authority and the obscurity of Scripture see already Augustijn 1972: 745f., and now Huiban 2023: 290-296.

101. For Luther's reply to Erasmus in his lectures on Ecclesiastes, see Rosin 1997: 99-108.

102. Schäfer 2017: 27.

103. See Schäfer 2017: 25; Scheible 1984: 166f.

104. CR 21: 49.

105. CR 21: 11f.; see Matz 2001: 36; Schäfer 2017: 41.

106. Already in 1519, Melanchthon had denied free will (but continued to accept virtue ethics), see CR 21: 52, and Matz 2001: 30.

Without much explanation, this denial was presented as an evident consequence of divine predestination as it was attested by the Bible. Having cited *Romans* 9:18 and some other biblical passages, Melanchthon concluded:

Therefore nothing is in our power – neither internal desires, nor external works, if you compare what is ours with predestination – and everything happens as it is determined by divine counsel.¹⁰⁷

When Melanchthon had his *Loci communes* printed for the first time in 1521, the work reflected entirely this Wittenberg approach. In accordance with Luther's *Assertio* and the presentation of the problem of free will as the sum of his cause, Melanchthon treated the *locus* "on human powers and on free will" in the first place,¹⁰⁸ and he continued to agree with Luther about the nullity of human freedom as the result of the necessity of all events:

Freedom is to be able to act or not to act, to be able to act in one way or another. The question therefore arises as to whether the will is free and to what extent it is free. Answer: because everything that happens happens necessarily according to divine predestination, there is no freedom of our will.¹⁰⁹

Although Melanchthon supported thus the idea of a fundamental necessity of everything that happens,¹¹⁰ two nuances of Melanchthon's contribution become clear in this short passage alone. Other than Luther who had claimed the nullity of free *will* and put thus into question the existence of such a volitive capacity, Melanchthon claimed here only the nullity of the will's *freedom*; and other than Luther, Melanchthon declared this nullity explicitly in terms of divine predestination.¹¹¹

The first nuance is due to the fact that Melanchthon, unlike Luther and contrary to the prevailing Aristotelian psychology, did not distinguish the human will from emotions and desires (*affectus*).¹¹² For Melanchthon, there was only one *vis affectiva* in human beings, which is why its existence could not be fundamentally questioned given the daily experience of strong emotions. On the other hand, this theory of the *vis affectiva* helped explain how the erroneous idea came about that humans are free. For desires could contradict each other, and when a stronger desire suppressed a weaker one, this could give the outward appearance of self-control and self-restraint, which was then (hypocritically) taken for freedom.¹¹³ Melanchthon was therefore able to empha-

107. CR 21: 15f.

108. CR 21: 86.

109. CR 21: 88.

110. See also CR 21: 89: "omnia necessario evenire scripturae docent".

111. See Matz 2001: 239.

112. CR 21: 87; see Huiban 2024: 37. See also Graybill 2010: 89-91.

113. CR 21: 90f. There is no room, thus, for any real role for the judgment of the intellect, but the *vis cognoscendi* who "serves the will" is "torn (*rapitur*) here and there in its subjection to the will" (both citations in CR 21: 87). On the voluntaristic anti-voluntarism of this anthropology see Huiban 2024: 45f.

size more strongly than Luther that, according to human judgment, there seemed to be a kind of freedom when one looked exclusively at external works.¹¹⁴ However, since it was the inner motivations that counted before God, and since these were completely dominated by human emotions and desires, it was pointless to build on this external appearance and try to derive genuine freedom from it.

The second nuance may be explained by the fact that Melanchthon composed his *loci* as a theological guide to *Romans*, so that from the outset he had *Romans* 9 in mind.¹¹⁵ “What else,” Melanchthon asked, “is Paul doing in *Romans* 9 and 11, other than referring everything that happens to divine destiny?”¹¹⁶ Accordingly, other than Luther who had refrained from being too explicit about the systematic framework of his doctrine of *sola gratia*, Melanchthon approached the discussion from its theological presuppositions. He even apologized for this systematic starting point, knowing perfectly well that it was highly unusual from a traditional perspective:

I may seem foolish for discussing predestination, the most difficult *locus*, right at the beginning of this work. Yet, what does it matter whether I address this topic at the start or the end of this compendium, since it permeates every part of our discussion? And since I must address free will first of all, how could I conceal Scripture’s teaching on predestination, when Scripture itself denies the freedom of our will through the necessity of predestination? In any case I do not think it is entirely unprofitable that young minds should be imbued early with this doctrine: that all things happen not according to human plans and efforts but according to the will of God.¹¹⁷

Although it was somewhat hidden in the *locus* on human powers and free will, predestination represented thus the systematic core in the *Loci communes* of 1521. No different from Luther, however, Melanchthon hesitated to explore it any further.¹¹⁸ Already in his 1519 lectures, where Melanchthon had identified predestination as one of the three main themes of *Romans*, he devoted no more than a few words to it, stating that the human reasoning or intellect is unable to go any further than “what Paul has said in a few words”.¹¹⁹ In 1521, even if the development was more extended, he kept to this reticence about further speculation, and so he could end the *locus* with a simple summary of what should be known about the topic:

If you refer human will to predestination, there is no freedom, neither in external nor internal works, but everything happens according to divine predestination. If you refer the will to external works, there seems to be a certain freedom according

114. CR 21: 90; “negari non potest iuxta rationem humanam, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum”, see Huiban 2024: 66.

115. Already in 1519, Melanchthon had defined predestination as one of the three main loci to be found in *Romans*, see CR 21: 49. On the Pauline structure of the *Loci*, see Schäfer 2017.

116. CR 21: 88.

117. CR 21: 89.

118. Graybill 2010: 96f., Jung 2017: 439.

119. This was already the case in 1519, see CR 21: 56.

to natural judgment. If you refer the will to the affections, there is no freedom at all, not even according to natural judgment. For once the affections begin to rage and boil, they cannot be restrained from bursting forth.¹²⁰

2.2 A Change of Mind?

When, in 1524, the debate between Erasmus and Luther escalated, Melanchthon was not publicly involved. It is true that Melanchthon who, since their first exchanges in 1519, had been on better terms with Erasmus than Luther, was the recipient of the copy of the *Diatribē* Erasmus sent to Wittenberg in September 1524,¹²¹ and at the beginning of *De servo arbitrio* Luther explained his reluctance to reply to Erasmus with the fact that any defense of free will had already been “completely pulverized in Philip Melanchthon’s *Commonplaces*”.¹²² But Melanchthon did not enter the debate with a public statement of his own, and while there are reasons to assume that he refrained from doing so out of reverence for the great humanist,¹²³ there is also reason to suspect that he refrained out of consideration for Luther. For, in the aftermath of the Luther-Erasmus debate, Melanchthon began to considerably change his position in a way that seemed to distance himself from Luther and to bring himself more closely to Erasmus.

This change is already apparent in a series of lectures on Colossians that Melanchthon gave and reworked between 1526 and 1528.¹²⁴ Compared to the first edition of the *Loci communes*, these lectures reveal three modifications that are of particular interest for our purposes: Melanchthon abandoned the notion of necessity, stressed much more the role of “external” freedom, and did not mention any more the systematic framework of the doctrine of predestination. All the three modifications seem to point into one direction: other than in his early *Loci communes*, Melanchthon wanted to avoid the impression that his theological framework consisted in a deterministic worldview, and it appears that he wanted to avoid this impression because it would make God the author of sin.¹²⁵ This is all the more interesting since it was Erasmus who had pointed in the *Diatribē* to this consequence of Luther’s doctrine of necessity and had demonstrated all its problematic ethical and theological corollaries. As it appears, Melanchthon was more reluctant than Luther to embrace these implications, and while the avoidance of the concept of necessity and the emphasis on external freedom can be seen as simple nuances of his earlier teaching, the silence on the doctrine of predestination was the sign of a more far-reaching reconsideration: in order to avoid determinism

120. CR 21: 93.

121. See Scheible 1984: 171f. For further material evidence of the contacts between Erasmus and Melanchthon, see also Wengert 1998, 21-27 and 67-79.

122. WA 18: 601; LW 33: 16.

123. Matz 2001: 95; Kolb 2005: 71f.; see also Graybill 2010: 128.

124. These lectures are regarded as Melanchthon’s unofficial response to Erasmus, see Wengert 1998 for a detailed analysis of the lectures, and Holm 2017: 399f.

125. See Matz 2001: 105 and 158; Kolb 2005: 88; Graybill 2010: 158-160.

and to free God from being the author of sin, Melanchthon abandoned here the doctrine that he had considered the systematic core of his theology since 1519.

It is not surprising that Melanchthon then planned to fundamentally rework his *Loci communes*.¹²⁶ Already in 1533, he presented in a university lecture a revised version of the work with a completely reorganized structure.¹²⁷ In agreement with traditional theological accounts, he started now with the doctrine of God, followed by creation, and then only came to free will as a follow up problem to the existence of evil in creation: in order to understand the cause of evil, Melanchthon suggested, “we first have to discuss the cause of sin, for, once it will be established that God is not the cause of sin, it will then be easy to reason that there is a certain contingency, or that not all things happen by absolute necessity”.¹²⁸ Whereas the doctrine of absolute necessity had been the consequence of God’s predestination in the *Loci communes* of 1521, the doctrine of contingency was now the consequence of the impossibility to see God as the author of sin. Accordingly, Melanchthon introduced the scholastic distinction of the two necessities Erasmus had fostered and Luther rejected, in order to explain how this “certain contingency” could be thought together with God’s foreknowledge,¹²⁹ and he gave more weight to human freedom. In line with his earlier biblical readings and the Wittenberg approach, he still defended the absence of internal freedom as the incapacity of the will to turn itself to God by its proper means (and thus the total dependency on grace), but since he would not explain this absence with predestination anymore, he attributed it now to the traditional doctrine of original sin that had corrupted human nature:

The doctrine of the Gospel abolishes free will such that it teaches that there is a terrible corruption in man that naturally opposes the law of God, and human will cannot remove this corruption by nature on its own, just as it cannot remove death – the most proper effect of this corruption – by nature on its own. It cannot, by its own power, cause nature to render perfect obedience to the law of God.¹³⁰

Yet, if the reason for the absence of internal freedom was thus located within human beings themselves, and not anymore on the cosmological level of divine providence, external freedom was liberated, so to say, to be real freedom:

Nevertheless, some freedom of human will remains in human nature. For the human will can, in some way without the Holy Spirit [...], perform the external works of the law. Just as judgment and choice concerning other things subject to the senses or reason remain in nature, so too do judgment and choice concerning external civil works. And this is the freedom of will about which the philosophers speak and which, in some way, is also attributed to humans by Holy Scripture.¹³¹

126. Already in 1529, Melanchthon recommended his students to rather read his lectures on Colossians than the *Loci communes*, see CR 2: 457, and Matz 2001: 79f.

127. Matz 2001: 108-138.

128. CR 21: 271.

129. CR 21: 274.

130. CR 21: 277; see Matz 2001: 137.

131. CR 21: 278f.

Whereas, in 1521, Melanchthon had distinguished between internal and external works and had attributed a simple appearance of liberty to the latter, he transformed now the distinction into one between works *coram Deo* (where no freedom was to be found) and civil works.¹³² In civil works, however, there was not just an appearance of freedom anymore, but the very freedom the tradition had spoken about, that is, not only the philosophers, but even Scripture itself when Paul mentioned, in *Rom* 13, our duties against civil authorities, or when *Heb* 9:10 alluded to the righteousness of the flesh.¹³³

Given this new framework to explain human agency, Melanchthon mentioned predestination at only one point in his revised development of free will and human powers, and he did so in a way that underscored his fundamental change of perspective:

The question is not how God determines all contingent things in the whole creation, whether indifferent or good or bad. Zwingli denied free will to such an extent because he believed that all things happen by the decree and predestination of God. But this reasoning has no relevance to this *locus*.¹³⁴

The very reason that had governed the *Loci* of 1521 was now of “no relevance”. However, instead of correcting explicitly his earlier work (or Luther), Melanchthon introduced Zwingli as the one to have held the opposite position, an accusation that has to be understood in the context of the recent split up between the Wittenberg and the Zurich branch of the Reformation.¹³⁵ All the more it underscores how important it was for Melanchthon to disassociate at this point with the framework that had guided his first theological account.

In 1535, Melanchthon put the revised version of his *Loci communes* into print, and this “second era” of the *Loci* confirmed the changes that had become apparent in the years before:¹³⁶ the new structure of the work beginning with the doctrine of God,¹³⁷ the discussion of human powers and free will in order to understand the existence of evil in God’s creation,¹³⁸ the distinction of the two modes of necessity,¹³⁹ and the explicit rejection of considering human will in the framework of the doctrine of predestination and its replacement with the doctrine of original sin were all there.¹⁴⁰

132. Huiban 2024: 72. The figure in Graybill 2010: 167 misses this change of focus.

133. Melanchthon does not provide a clear reference, however, when saying in CR 21: 279 that Scripture speaks of “iustitia carnis”, and the references provided by Wengert 2012: 198, are to a different topic.

134. CR 21: 275.

135. It is therefore doubtful that Zwingli was “Melanchthon’s true enemy”, as Wengert 2012: 190 and 196 puts it. This was first of all a welcome side blow to take himself out of the line of fire. On Zwingli’s defense of double predestination, see Rouwendal 2024: 712f.

136. See Huiban 2024: 67-86; Matz 2001: 139-158. On the immediate context of 1534 that might have led to some of the nuances of this edition, see Wengert 2012: 204f.

137. See Melanchthon’s explanations in the opening paragraphs in CR 21: 349.

138. The chapter “De causa mali et de contingentia” is now renamed in “De causa peccati et de contingentia”, see CR 21: 371.

139. CR 21: 372.

140. CR 21: 373.

Instead of Zwingli, however, it was now “Valla and many others” who were used as those who had wrongly denied the will’s freedom,¹⁴¹ and the modified distinction between works *coram Deo* and works of civil righteousness was pushed even further: civil freedom was now discussed in the first place, making it clear from the beginning that there was some sort of real freedom, and in order to dispel any doubts about it, Melanchthon underscored now that this was “the freedom of the will the philosophers *rightly* attribute to humans”.¹⁴²

More importantly, this acceptance of a real freedom in humans started to affect Melanchthon’s view of human agency *coram Deo*.¹⁴³ Since the absence of freedom was not understood anymore as a corollary of predestination, but as the effect of a “corruption human will cannot remove on its own by nature” – as both the 1533 lectures and the 1535 edition stated –¹⁴⁴ it was possible to think that humans could be liberated to circumnavigate this corruption once they received a supernatural aid to do so, that is, grace. In a passage in which Melanchthon addressed Erasmus’ charge¹⁴⁵ that the Wittenberg approach with its denial of human agency would lead to apathy and despair, the Wittenberger said with reference to *Rom* 8:26:

These things are not said to ensnare consciences, or to deter people from the pursuit of obedience or faith, or from striving. On the contrary, since we must begin with the Word, we certainly must not oppose the Word of God, but strive to obey it and to hold fast to the promise of the Gospel, which is universal. [...] Although the will struggles with weakness, nevertheless, because it does not reject the Word but instead supports itself with the Word, it attains consolation. And the Holy Spirit is effective there through the Word, as Paul says: “the Spirit helps our weakness”. In this struggle, the soul must be encouraged to hold fast to the Word with all its effort. It should not be discouraged from striving, but rather taught that the promise is universal and that it ought to believe. In this example, we see these causes joined together: the Word, the Holy Spirit, and the will – not, indeed, idle, but resisting its own weakness.¹⁴⁶

In those who have received the Word and have the support of the Spirit, the will has a real function in fighting its corruption and weakness, namely to strive, to hold fast, and to resist. Melanchthon even called it here a “cause”, and in light of the sanctification that should follow in those who received grace, he repeated that, “although there is inborn weakness, there is nonetheless some freedom of the will – namely, when it is already aided by the Holy Spirit – and it can accomplish something in avoiding ex-

141. *Ibid.*

142. CR 21: 374 (italics mine). See Wengert 2012: 198.

143. See Pitkin 2004: 364.

144. CR 21: 277 and CR 21: 374, see above, n. 130.

145. Melanchthon says in CR 21: 276 that the question should not be discussed “in otiosis disputationibus”, which is an open attack on the approach of Erasmus’ *Diatribes*, see Wengert 2012: 200.

146. CR 21: 376.

ternal lapses".¹⁴⁷ The former distinction between internal and external works was thus entirely blurred, and the will could now figure as a real cause even in the sanctifying work *coram Deo*.

This naming of the will as one of three causes has challenged Melanchthon scholars, as it has been seen as a contradiction to the strict *sola gratia* of the early Reformation.¹⁴⁸ Since the 1980s and an article of Lowell Green, there has been a tendency to say that Melanchthon understood here the will in an "Aristotelian" framework as a mere material cause (cooperating with the efficient and instrumental causes of the Spirit and the Word), and hence as "the 'material' upon which the first two 'causes' operate".¹⁴⁹ Others have insisted that Melanchthon talks in this passage exclusively about sanctification, whereas the *sola gratia* was meant for justification.¹⁵⁰ Putting aside Green's somewhat peculiar reading of Aristotle's theory of causes,¹⁵¹ these explanations may work in the narrow context of the question of free will, but they cannot explain away two points: first, the role Melanchthon attributes here to the will does not structurally differ from the one Erasmus had attributed to it when talking about the humans' contribution to salvation. Similar to Melanchthon, Erasmus had insisted on the necessity of a first, exclusive, and gratuitous liberation through divine grace, to which humans were expected then to reply with their striving – a striving which, even for Erasmus, continued to be mainly the work of the supporting grace.¹⁵² If these explanations save Melanchthon, they also save Erasmus whom Luther had rejected. Second, these explanations become more difficult if they are not only seen in the narrow context of free will, as most scholars discuss them, but when taking into account other *loci*, and in particular the one of predestination. For, even if Melanchthon refused since the late 1520s to understand free will under the presuppositions of predestination, he continued at a later point in his *Loci communes* to discuss the doctrine. And as it appears, he now conversely discussed predestination under the presuppositions of his doctrine of the will.

2.3 Predestination in the 'Second Era' of Melanchthon's *Loci*

In the 1535 edition,¹⁵³ Melanchthon inserted an entire chapter on predestination at the end of a series of soteriological *loci* (sin, Law, Gospel, justification, and good works). These *loci* followed immediately the discussion of free will, and their inner coherence was given by the fact that Melanchthon not only referred several times to his later dis-

147. CR 21: 377.

148. The discussion already began in the 16th century, see above, n. 12.

149. Green 1980: 97; see Matz 2001: 157; Pitkin 2004: 365f.; Kolb 2005: 93; Beeke 2017: 31.

150. Matz 2001: 150-156.

151. Green 1980: 97f., agrees that his presentation is an "oversimplification", but some of those citing him are less cautious, see Matz 2001: 187, 212, 236, 249; Kolb 2005: 93.

152. See above, n. 63.

153. The manuscript of his 1533 lectures brakes off rightly when Melanchthon discussed predestination, see CR 21: 332.

cussion of predestination,¹⁵⁴ but also proposed to understand predestination, once he started to discuss it, in parallel with the *locus* of justification.¹⁵⁵ In this *locus* of justification, however, Melanchthon had taken up some of the wording of his discussion of the will, and attributed an active role to humans: in order to receive the effect of justification – that is, the forgiveness of sin – Melanchthon stated that the human mind had to “uplift” itself by faith,¹⁵⁶ and that faith had to “apprehend” the divine promise and mercy,¹⁵⁷ so that the confidence which resulted from it depended on two factors:

Confidence encompasses both the [human] knowledge of Christ, the Son of God, and the [human] will, whether as a disposition or an action, by which it wills and accepts the promise of Christ, and thus rests in Christ.¹⁵⁸

Similar to his explanation of free will whose role consisted in “holding fast to the Word with all its effort”,¹⁵⁹ Melanchthon attributed here to the will the role of accepting the promise of Christ in order to rest in Him.

In addition, Melanchthon insisted in these soteriological *loci* on a new concept, that of the universality of the divine promise.¹⁶⁰ Melanchthon had briefly introduced it in the few paragraphs on predestination that survive from the lecture of 1533,¹⁶¹ but in the 1535 edition, it reappeared throughout the soteriological *loci*. Melanchthon used it for a first time somewhat covertly in the above cited discussion of the will as a cause that had served to reject Erasmus’ charge of apathy and despair,¹⁶² and right before the *locus* on justification, Melanchthon came back to it in a way that confirms that this risk of demoralization still remained the reason that brought him to insist on the notion of universality:

Just as it is necessary to know that the Gospel is a *gratuitous* promise, so it is necessary to know that the Gospel is a *universal* promise – that is, that it offers and promises reconciliation to all people. It is necessary to hold it as universal against the harmful imaginations about predestination, so that we do not argue that this promise pertains only to a few others and does not pertain to us.¹⁶³

154. CR 21: 420 and 428.

155. CR 21: 450.

156. CR 21: 421: “Mens perterrefacta agnitione peccatorum statuere *debet*, remitti sibi peccata gratis propter Christum per misericordiam, non propter dignitatem [...] operum. Cum hoc modo fide *se* mens *erigit*, donantur remissio peccatorum et reconciliatio” (italics mine); CR 21: 428: “*Agimus* igitur aliquid, cum desperationi *resistimus*, et nos *erigimus* atque consolamur promissione Christi” (italics mine).

157. CR 21: 422: “Paulus [...] requirit fidem, quae apprehendit promissionem”; CR 21: 423: “misericordia fide apprehendenda est”; CR 21: 425: “ut fide apprehendamus Christum tanquam mediatorem”.

158. CR 21: 422.

159. See above, n. 146.

160. That is, new to the Protestant discussion. See Wengert 1998: 143f.; Graybill 2010: 213f. For Late Medieval concepts of a universal calling within discussions of predestination, see Zahnd 2024: 169f.

161. CR 21: 331f.

162. See above, n. 146.

163. CR 21: 419 (italics mine).

It is apparent from this passage that the concept was introduced in order to reject the harsh implications a strong doctrine of predestination risked having. Strikingly, however, it was not introduced to simply reject double predestination, but to reject any “harmful imaginations about predestination”: insisting on the universality of God’s promise, the very idea of a particular election was dissipated, be it positive or negative.

No different from Melanchthon’s earlier introduction of contingency which – while serving the same goal of circumventing problematic corollaries of the doctrine of predestination – introduced the problem of explaining human freedom, this concept of universality had itself consequences in need of explanation. For, if the promise was universal, why was salvation particular? And no different from his dealing with contingency, Melanchthon replied once more by resorting to human agency:

But that not all attain the promises of the Gospel happens because not all believe. For the Gospel, although it promises freely, nevertheless requires faith; for it is necessary that the promise be accepted by faith.¹⁶⁴

It was the humans’ answer, it was their acceptance of the promise which was necessary and made the difference between those who were saved and those who were rejected.

When finally discussing predestination, Melanchthon even re-used the notion of “cause”. At the very beginning of the *locus* dedicated to the doctrine, he stated:

One has to assess predestination neither by reason, nor by the Law [that is, by the works done according to the Law], but by the Gospel. Moreover, one has to seek no other cause of predestination than [the one] of justification. [...] Therefore, just as when asking about justification we begin with the Word, we begin with the Word or the Gospel when asking about predestination.¹⁶⁵

As with his teaching of justification, there were two things in particular the Gospel had to say: that it “promised righteousness gratuitously”, and that this promise was universal.¹⁶⁶ Whereas the latter would serve, as we have seen, to exclude the idea of particular election, the first tackled the role of human merits: a gratuitous gift does not depend on the worthiness of the receiver. Yet, while this seems to recall the usual Protestant approach, Melanchthon introduced a significant nuance: righteousness itself was not *given* gratuitously, but *promised* to be given for free. This qualification was necessary, because otherwise Melanchthon would have been led to defend universalism. Once more, however, this qualification opened up a space for human agency:

Just as we say *a posteriori* in justification that there is some cause in the recipient – namely, not worthiness, but because they apprehend the promise with which the Holy Spirit is effective – [...] so too let us judge *a posteriori* about election, that without doubt those are elect who apprehend mercy by faith and do not cast away that confidence to the very end.¹⁶⁷

164. CR 21: 420.

165. CR 21: 450f.

166. CR 21: 451.

167. *Ibid.*

For Melanchthon, even when discussing election, the gratuitous divine promise was said to expect a human answer in order to be effective. Introducing the idea of an *a posteriori* assignment of causes for one's election – an idea already present in the Late Medieval scholastic discussion¹⁶⁸ – Melanchthon used it in both a temporal and a logical sense:¹⁶⁹ temporal because someone's apprehension of the promise and mercy could never precede a first intervention of divine grace, and logical because it was impossible to predict thus if someone would accept the divine gift unless they did so. All the more, this notion of *a posteriori* underscored the role of human agency: it depended on their will, striving, holding fast, and resisting to the very end whether they could be counted among the elect or not. Insisting once more on the universality of the promise, Melanchthon said:

This must be noted: evil comes from us, and therefore we must be careful not to willingly indulge in natural distrust and resist the promise, or, while turning away from the promise, seek other causes of election apart from the Word of God. And thus, even though Augustine is quite strict, he nonetheless wrote about predestination and grace in this way: 'Those who accept the gift of calling with congruous piety, and, as far as it lies within human capacity, preserve the good of God within themselves, are helped'.¹⁷⁰

Recalling that, in light of the universality of the divine promise, it depended on the humans' apprehension of this promise, Melanchthon went as far as citing what could have served as a key reference of the scholastic doctrine of good deeds: what he invoked here in words attributed to Augustine¹⁷¹ was nothing other than the doctrine of an *opus congruum* the scholastics had used to describe the human contribution of *facere quod in se est*, and even if this contribution was reduced to holding fast the divine promise, it remained the result of an act of the human will which had been liberated by grace to do so.

Melanchthon would give an even more explicit account of the human role in election in a later edition of his *Loci communes* published in 1543.¹⁷² This later account, however, was also shaped by a reaction to John Calvin, and before turning to it, the moment has come to draw a conclusion on the earlier Melanchthon. Already with the elements provided in the 1535 edition of his *Loci communes* it is evident that Melanchthon's account had a totally different shape from the one of his first theological expression. And the differences were too fundamental to be discussed away by saying that "changes in 'doctrine,' as modern readers may label them, were for [Melanchthon] not changes at all but simply clearer ways to defend what was central", as Timothy

168. It was William of Ockham who had started to discuss the problem of predestination on a merely propositional level, see Zahnd 2024: 173.

169. See also Graybill 2010: 214f.

170. CR 21: 452; cf. PL 45: 1671.

171. On the inauthentic character of *De praedestinatione et gratia* see Zumkeller 1985.

172. See below, n. 242.

Wengert has tried to argue.¹⁷³ The complete displacement of the systematic framework of the doctrine of predestination, the introduction of a theory of contingency in contrast to the earlier insistence on necessity, and the growing recognition of a real human agency in opposition to its complete denial in 1521 are more than simple nuances in the defense of a consistent doctrinal core, but the sign of a thoroughgoing theological reconsideration.

The majority of scholars therefore agree that Melanchthon changed his mind.¹⁷⁴ The question remains, however, as to what made him change his mind. There was a long tradition of saying that Melanchthon had been overcome by his philosophical roots and convinced by Erasmus,¹⁷⁵ but since this research analyzed the change by focusing mainly on Melanchthon's doctrine of the human will it has convincingly been shown in the meantime that the doctrinal differences and the explicit opposition remain too important to claim a simple doctrinal takeover.¹⁷⁶ It has thus been argued – still in light of Melanchthon's doctrine of the will – that the political situation in the later 1520s and “the pitiful state of public behavior in the Saxon villages” he had encountered together with Luther during an official visitation journey,¹⁷⁷ made him insist much more strongly on an anthropology that gave room to moral education. In light of Melanchthon's emphasis of civic freedom, this is certainly not wrong, but as we have just seen, the changes he introduced go deeper than the nuancing of external liberty.

It is here, then, that a focus on Melanchthon's doctrine of predestination may help.¹⁷⁸ As we have seen, it was first of all the deterministic consequence of the doctrine as he had defended it in 1521, and its corollary that God was the author of sin, that made him rethink the notion of necessity. In order to be able to hold that it was in fact humans who were responsible for evil and sin, he introduced then the scholastics' understanding of contingency, which finally led him to insist on a minimal notion of real human freedom. Similarly, it was the demoralizing effect of a strong doctrine of predestination that led Melanchthon to insist on the universality of God's promise, and in order to understand the diversity of election, he went then as far as describing the role of human action with the notion of cause. Therefore, his change of mind regarding anthropology was not the result of a simple change of focus, but of a fundamental reconsideration of the doctrine of predestination.¹⁷⁹

173. Wengert 2012: 190.

174. Matz 2001: 232; Kolb 2005: 72; Graybill 2010: 4f.; Huiban 2024: 68; see also Wengert 1999: 27.

175. See the overview in Graybill 2010: 9.

176. As has been made clear by Wengert 1998.

177. Kolb 2005: 74f.; see also Scheible 1984: 177; Matz 2001: 106; Jung 2017: 439; Huiban 2024: 74.

178. See already Manschreck 1958: 301.

179. Graybill 2010: 12 agrees that predestination played “a significant role in Melanchthon's changing thought”, but he thinks that “the problem of evil, the question of the origins of sin, and Melanchthon's exegetical methods” should also be taken into account. He seems to be unaware that the first two are one and the same problem which is intrinsically dependent on the doctrine of predestination.

This focus on Melanchthon's doctrine of predestination also sheds a different light on the question of knowing what induced Melanchthon to change his mind. For the most obvious resource to have made him aware of the problematic corollaries of his early doctrine of predestination is, of course, Erasmus. It is Erasmus who insisted that Luther's deterministic account made God the author of sin, and it is Erasmus who underscored its demoralizing effect. In addition, it was Erasmus who resorted to the scholastic distinction of the two types of contingency, who underlined the biblical statements about human striving and fighting, and who underscored that God had pleased to give his promise to everybody who was willing to respond.¹⁸⁰ While it is true that Melanchthon continued to attack Erasmus explicitly and that the differences between their positions remained important,¹⁸¹ it is thus difficult not to assume that Melanchthon was influenced by Erasmus when reconsidering his doctrine of predestination, all the more since it is certain that Melanchthon engaged with Erasmus' position in the very period when he changed his mind.¹⁸² This is not to say that Melanchthon simply switched over to Erasmus' camp and adopted the humanist's position. Rather, Erasmus' questioning of determinism made him reconsider his own theological presuppositions and think them through in a way that precluded the problematic corollaries of double predestination, without making him therefore a doctrinal ally of the humanist. Ironically, thus, even if Melanchthon repeatedly displaced predestination from the systematic center it had in 1521, the doctrine appears to have remained *ex negativo* the guiding principle of his thought.

3. JOHN CALVIN AND THE 'THIRD ERA' OF MELANCHTHON'S *LOCI*

In the 1530s, Melanchthon gained an avid reader from France, who at the time was endeavoring to find his first theological profile: John Calvin. After studies of philosophy and law, Calvin began in his mid-twenties to develop an interest in theological questions, and traces that he knew of Melanchthon's *Loci communes* are recognizable since 1536 from the time when, having fled from France because of his religious views, he published the first version of his opus magnum, the *Institutes of the Christian Religion*.¹⁸³ Calvin, who is notorious for his defense of double predestination, took a moment to start to openly discuss the problem, but as early as 1539, it can be shown that he did so in reaction, among others, to Melanchthon's *Loci communes* of 1535. This is not the place, however, to discuss Calvin's doctrine in its full historical development, but simply to present his early accounts in relation to Melanchthon's position, for the

180. CWE 76: 75.

181. See, e.g. Wengert 1998: 140f.; also Graybill 2010: 130f.; Grosse 2017: 341.

182. With Strohm 2023: 65f.; see also Matz 2001: 101 and 113f.; Pitkin 2004: 364.

183. In the second letter to the reader of his *Psychopannychia*, dated Basel 1536, Calvin mocks about those who "want to appear Christian and are called so because they ponder a few chapters of *Loci communes*" (CO 5: 173/174). Neuser 2009: 175 and 202, claims that Calvin cites Melanchthon's early *Loci communes* in the dedicatory letter of his *Institutes* to Francis I, but he provides no evidence. See rather Millet 2008: 31.

latter would react to Calvin in 1543/44 when producing the so called “third era” of his *Loci communes*. In any case, Calvin would not change his view after 1539 anymore, but reuse and simply expand his account up to the latest edition of his *Institutes* of 1559,¹⁸⁴ so that the following may nevertheless be regarded as an account of Calvin’s position *tout court*.

3.1 Calvin’s Early Accounts on Predestination

In the first edition of Calvin’s *Institutes*, predestination was not yet treated as a topic in its own right but was merely touched on in the context of a few comments on the church as the congregation of the elect. Organized in the form of the catechetical literature of the early French evangelical movement,¹⁸⁵ the first *Institutes* provided in its second chapter (out of six) an exposition of the Creed, and as an explanation of “I believe in the catholic Church”, Calvin presented the church as the

universal number of the elect [...], of whom Christ, our Lord, is the leader and prince, and as of one body he is the head, insofar as they are elected in him by the goodness of God before the formation of the world, so that they are all gathered into the reign of God.¹⁸⁶

In this ecclesiological setting, Calvin’s early view on election depended strongly on Ephesians, a letter traditionally considered fundamental for understanding what the church is. Calvin’s statements that election was settled “before the formation of the world”, that it happened “in Christ”, and that it was due to “the goodness of God” were all contained in the opening verses *Eph* 1:4-5.¹⁸⁷ This ecclesiological focus was primarily due to a specific interest Calvin pursued with this first version of the *Institutes* and that consisted in reassuring those who, like him, had to flee from France for religious reasons. He tried to comfort them, and he used the doctrine of election to ensure them that, wherever they were dispersed in the world, as members of the church, they were unshakably part of God’s salvation plan.¹⁸⁸ Confirming that, as the community of the elect of God, the church could neither collapse nor be ruined,¹⁸⁹ Calvin added with an implicit reference to *Rom* 8:30:

The church is to be believed by us as such that, relying with confidence on the divine goodness, we have it for sure that we also belong to her, and we trust that,

184. See also Neuser 2009: 339; against Grosse 2017: 340.

185. These texts depended to some extent on Luther’s catechetical works, see Strohm 2023: 160 and Selderhuis 2008: 200.

186. CO 1: 72.

187. “For he chose us in him [Christ] before the foundation of the world to be holy and blameless before him, in love, he predestined us for adoption to himself as sons through Jesus Christ, according to the good pleasure of his will”.

188. On this audience and its importance for the doctrine of election, see Oberman 2009: 192, Ha 2024, and Woo 2024: 220f.

189. CO 1: 73.

together with the other elect of God with whom we are called and already partially justified, we will walk as perfectly justified and glorified ones.¹⁹⁰

In the remainder of the passage, Calvin repeated at least four other times that his readers could be assured of their belonging to the elect and that there were clear testimonies of their being part of the church of the chosen ones.¹⁹¹

In this attempt to give comfort to the persecuted, Calvin did not even use the notion of predestination.¹⁹² He was neither interested in explaining more systematically how this election came about, nor to discuss the fate of those who were not part of the church. Rather, he warned against asking about the latter's status: "To discern firmly of others whether they belong to the church or not, and to distinguish the elect from the rejected is not our business: *non nostrum est*. For this is God's exclusive prerogative to know who are his own".¹⁹³ And having discussed some ethical consequences of this uncertainty regarding the state of others, he concluded:

Although it is inappropriate to discern individually who belongs to the church and who does not – given that God's judgment is uncertain to us for now – there is no doubt that, where the word of God is sincerely preached and received, where we see that the sacraments instituted by Christ are administered, there is a church of God.¹⁹⁴

In this first version of his *Institutes*, Calvin did not deny that there are reprobates, but he was simply not interested in that side of the doctrine.¹⁹⁵ To think about them was *non nostrum*, and accordingly, there was also no speculation about the divine will, foreknowledge, or justice.

In the light of Calvin's fame for being one of the most, if not *the* most, prominent advocates of double predestination, this absence of a more thorough discussion in the *Institutes* of 1536 is somewhat striking. There has been a tendency in modern research to underline nevertheless the continuity of this early exposition with Calvin's later developments, and it is true that the position Calvin defends here is not logically contradictory to an account of double predestination: since he remains silent about the reprobate and considers the elect as being chosen by God before the creation of the world, he possibly may have thought that the rejected were actively determined at the same instant of eternity. But this remains mere speculation because Calvin simply does

190. CO 1: 74.

191. "certo expectamus, nunquam futurum, ut nos deserat"; "satis clarum testimonium habemus, nos et inter Dei electos, et ex ecclesia esse"; "ob id certi simus, nos inter eos esse, quos protecturus, quos nunquam perire sinet"; "certo statuendum [...] nos per ipsum in Dei filios sumus adoptati" in CO 1: 74.

192. Alluding to *Rom* 9:11, Calvin uses once the notion of "destinare" (CO 1: 73).

193. CO 1: 75. See already CO 1: 74: "Comprehendere quidem non possumus incomprehensibilem Dei sapientiam, nec eam excutere nostrum est: ut nobis constet, qui aeterno eius consilio electi, qui reprobati sint".

194. CO 1: 77.

195. See also Link 2021: 296. A reconstruction of Calvin's early ideas about the reprobate can be found in Beeke 2017: 111-116.

not discuss reprobation, nor a double decree, and he passes in silence over the famous passages in *Romans* 9.¹⁹⁶ His exclusive interest in God's eternal election of the chosen ones seems rather to suggest that Calvin defended here a position that complied with traditional accounts of single particular election.¹⁹⁷

This was to change radically when, only three years later, Calvin published a thoroughly revised version of his *Institutes*.¹⁹⁸ Calvin who had been withheld in Geneva in 1536 in order to help the city implement the recently adopted Reformation, but who had to leave the city in 1538 due to irreconcilable differences with representatives of the magistrate, gave this edition of 1539 a much more systematic shape. Having settled in the vibrant intellectual climate of the Upper Rhine area, Calvin intended the work not only to reach a broader academic public, but in the meantime, he had also started to comment on the Bible (beginning with *Romans*)¹⁹⁹ and studied an important number of theological works, both of the fathers and of contemporaries, not the least among them being the 1535 edition of Melanchthon's *Loci communes*.²⁰⁰

This new setting affected also his presentation of the doctrine of predestination. The doctrine was now explicitly addressed and was considered sufficiently important to be treated together with the doctrine of providence in a chapter of their own, and in line with the 'second era' of Melanchthon's *Loci*, this chapter (chapter eight out of seventeen) followed after a group of soteriological topics dealing with sin, justification and the distinction of Law and Gospel.²⁰¹ Still in line with the later Melanchthon, Calvin did not attribute predestination a particular systematic role. On the contrary, he clearly indicated a sort of systematic break in the middle of this soteriological group, for he said at the beginning of chapter seven:

Above, I have executed as best as I could the sum of the doctrine by which we get from a true knowledge of God and of ourselves to the communication of salvation. Now, as an appendix [*vice appendicis*] I will add what is of no small interest to stabilize this faith.²⁰²

196. There is only the allusion to *Rom* 9:11 referred to above, n. 192; and a general reference to *Rom* 9-11 is given as a marginal note in CO 1: 73. But this very passage depends much more clearly on *Rom* 8.

197. Calvin mentions the eternal will of God only when talking about the elect, see in particular the passage cited above, n. 193.

198. This change is already discernible in his Catechism of 1537/1538, see Neuser 2009: 273-275, and Muller 2024: 83.

199. See Woo 2024: 211f.

200. On Calvin's Strasbourg period in general, see Arnold 2010. On his reading and use of Melanchthon, see Muller 1999 and 2000: 125-130. Calvin would even produce a translation of Melanchthon during his stay at Strasbourg (see Peter 1980), and back in Geneva, he would write the preface to a French translation of the 1543 edition of Melanchthon's *Loci*, see Wells and Wells 2018.

201. CO 1: 685-830. See also Muller 2000: 136.

202. CO 1: 801.

Whereas chapters one to six represented the “sum of doctrine”, the chapters following this remark – including the one on providence and predestination – were nothing but a stabilizing appendix. Even if this is not the later Melanchthon’s explicit refusal to attribute any systematic importance to the doctrine, it is evident that this placement of the doctrine is also far away from any notion of *Zentraldogma*.

Other than Melanchthon, however, and other than his own earlier account, Calvin made it clear from the very first line of chapter eight that he thought now of predestination in terms of double particular election:

The fact that the covenant of life is not preached to all in the same way, and that among those to whom it is preached, it does not always find the same reception, is a diversity that testifies to the marvelous highness of the divine judgment, and there is no doubt that this variety is subordinate to the decision of God’s eternal will. But if it is plainly owing to the command of God that salvation is spontaneously offered to some, while others are prevented from access to it, great and difficult questions immediately arise, which cannot be untangled otherwise than by providing to pious minds some instruction about what to hold concerning election and predestination.²⁰³

With the eternal will of God being responsible for the whole variety of human sorts, and with both the spontaneous offer of salvation to some and the prevention of others from accessing it being “plainly” submitted to divine command, Calvin now explicitly defended the doctrine of double predestination. In addition, in seeing the need to give “some instruction” to untangle the difficult questions this brought about, Calvin clearly shifted away from the *non nostrum* of the 1536 *Institutes*.²⁰⁴

There has been some discussion in modern research about the reasons for this shift of interest. It has been suggested that Calvin himself was struck by these difficult questions, or that the reality of the situation in Geneva had confronted him with the complexity of a mixed society.²⁰⁵ Instead of such psychologizing explanations, it seems more promising, however, to insist on some elements Calvin himself gave in the present account. In fact, still at the beginning of the chapter in the 1539 *Institutes*, and thus very prominently before entering the discussion on predestination itself, Calvin inserted a preliminary remark noting that, on this topic, one had to deal with two types of men: those on the one hand, who analyze the problem with too much curiosity and try to penetrate the secrets of divine wisdom,²⁰⁶ and those, on the other, “who, even if they do not command to suppress every mention of predestination, tell us to shy away from any question about it – not other than [we should shy away] from a cliff”.²⁰⁷

203. CO 1: 861.

204. See above, n. 193. Already in the catechism, Calvin had that one “necessarily” had to consider the subtle mystery of the divine counsel in the distinction of elected and rejected ones, see CO 5: 332f. and Neuser 2009: 274.

205. See the discussion in Beeke 2017: 118.

206. CO 1: 861f.

207. CO 1: 863.

This is an interesting statement. While the first group can easily be identified with the commonly criticized scholastics and their presumed speculations that both Luther and Erasmus had rejected, it was Calvin himself who, as to the second group, had been reluctant in 1536 to talk about predestination. At some point, he had even warned then that those who, unsatisfied with having the mere promise of Christ, try to climb higher and fall into the abyss of God's majesty.²⁰⁸ In so doing, however, Calvin seems to have belonged rather to those who "suppress every mention of predestination" than to the second group he presented here. On the other hand, it was Melanchthon who, in his *Loci* of 1535, had not completely omitted the notion of predestination, but had been outspokenly against attributing too much relevance to it. In the light of Calvin's knowledge of and esteem for Melanchthon's *Loci*, it appears that Calvin addressed here the *Praeceptor Germaniae*, so that this whole preliminary note was just about finding his own profile against the background of the Wittenberger's work he had so avidly read.²⁰⁹ Unsurprisingly, Calvin tried to remain as sympathetic as possible, for he continued:

Their moderation is justly commendable because they think that mysteries should be treated with so much reservation. Yet, as they go too far below the proper measure, they are of too little help to the human mind, which does not easily allow itself to be restrained. Therefore, in order to keep also in this matter the rightful end, one has to return to the word of God in which we have a reliable rule of knowledge. For scripture is the school of the Holy Spirit in which, just as nothing has been omitted in it which is necessary or useful to know, nothing is taught but what is conducive to know. Therefore, whatever is put forward in scripture about predestination, we have to take care that we do not deter the faithful from it, so that we do not seem either to maliciously steel from them their benefice of God, nor to blame and insult the Spirit for having vulgarized as useful what [we think] should be suppressed.²¹⁰

Taken for its own, this is a surprisingly extensive justification of why a treatment of the problem of predestination is appropriate. When read in the light of Calvin's relation to Melanchthon, however, it underscores how much he was aware of departing here from Melanchthon's approach, and accordingly, it underscores how important it must have been for Calvin to nevertheless introduce a more extended account of predestination.²¹¹

208. CO 1: 74.

209. See also Lane 2010: 203. This is confirmed by two other prominent texts: on the one hand, by the preface to Calvin's commentary on *Romans* published in 1540, where Calvin charged Melanchthon with having "designedly passed by [in his explanation of *Romans*] many things which could annoy the common mind" (CO 10.2: 404, see Graybill 2010: 228). On the other, by the preface Calvin would write to a French translation of Melanchthon's *Loci* published in Geneva in 1546. Calvin openly states there that Melanchthon preferred to give a very restrained account for fear of the curiosity of others, see CO 9: 849; Wells and Wells 2018: 207.

210. CO 1: 863.

211. In the question of predestination, the possibility of an influence of Wittenberg theology on Calvin is usually discussed in terms of Calvin's possible readings of Luther, see Heckel

Interestingly, Calvin also gave here the reason why he thought it was not possible to remain over-reluctant in addressing predestination, and he gave a reason that he probably thought would also convince Melanchthon. As Calvin stated, it was Scripture itself that discussed predestination, and given that Scripture was “the school of the Holy Spirit” and the reliable rule of knowledge, a good theologian was not only allowed to deal with the problem, but obliged to teach it to the faithful, for otherwise he would question the authority of the Spirit to know what is best to have been revealed.²¹² In a certain sense, Calvin presented here the same motivation which had driven the early Luther: regardless of whether it was pleasant or not, Scripture revealed the will of God, and humans had to accept it.²¹³ Calvin also mentioned the Trinity and the *creatio ex nihilo* as doctrines difficult to accept for “profane men”,²¹⁴ and added:

But the claim that this entire discussion is dangerous even for pious minds – because it is opposed to exhortations, because it shakes faith, because it disturbs and dismays the heart – is empty. For these reasons, Augustine did not deny that he was often criticized for preaching predestination too freely. However, he readily refuted this objection abundantly.²¹⁵

This scriptural obligation appears as the crucial element in the evolution between the two editions of Calvin’s *Institutes*. From a letter of the Basel printer Johannes Op-orinus, it is known that Calvin had lectured on the Pauline epistles during his first stay in Geneva,²¹⁶ and the final years of the 1530s were also the period when Calvin prepared an extended commentary on *Romans* that would be published in Strasbourg in 1540. In the face of this more intensive engagement with the Pauline corpus, and the letter to the *Romans* in particular, Calvin appears to have realized in the late 1530s that there is no way of avoiding the topic, and so he attacked it head-on and in spite of Melanchthon’s reluctance.

As to his doctrine of predestination properly speaking, it can be laid out rather quickly. Calvin defined predestination as

the eternal decree of God, by which He has established for Himself what He wants to happen to each individual human being. For it is not the case that they are all created under the same condition, but some are preordained to eternal life, and others to eternal damnation.²¹⁷

2025: 38-40, and more generally, Strohm 2023: 156-159.

212. In the preface mentioned above, n. 209, Calvin explicitly opposes Melanchthon with the same argument: “I maintain that nothing of what is revealed to us in Scripture must be held back, whatever be the case” (CO 9: 849; Wells and Wells 2018: 207).

213. See above, n. 76.

214. CO 1: 864.

215. *Ibid.* See PL 45: 1028f.

216. CO 10/2: 91, see Neuser 2009: 260f., and Muller 2024: 83.

217. CO 1: 865.

This was clearly a statement of double predestination for it involved an active willing of God and a positive decree regarding both the elect and the rejected. Calvin also stressed the eternity of the decree – a few lines later, he would call it an “eternal and immutable counsel”²¹⁸ – and made clear that by “preordaining” humans to their destiny, the decree preceded anything that might have been regarded as a reason for predestination. Later in the discussion, Calvin focused on *Romans* 9 in order to reject even more clearly the idea of any cause other than God’s willing, and in so doing he made a fundamentally voluntarist understanding of God’s decree apparent, for he said in regard of the rejected:

If we can give no other reason why he dignifies with mercy those who are his, than that it pleases him to do so, then we have also in the reprobation of the others no other reason than his will. [...] If he would have the slightest [other] reason, it would be necessary that something precedes his will, as if his will would be bound to it, which is outrageous to imagine. For God’s will is that much the highest rule of justice that, whatever he wants, by the mere fact that he wants it, has to be taken as just.²¹⁹

No less than Luther in 1525,²²⁰ Calvin subscribed here to the voluntarist principle that something is just (or good or appropriate) and had to be accepted as such by the mere fact that God wanted it to be. Therefore, he did not need to enter any discussion about the legitimacy of God’s particular election, for humans being sinful they would all have earned condemnation in any case.²²¹ In light of the primacy of God’s will, Calvin would also deny the possibility of a difference in God between His willing and permitting,²²² and he considered it superfluous to discuss divine foreknowledge and the idea of foreseen merits that could have influenced God’s decision, for God only foreknew what He first had decreed in His will to happen.²²³ This led him to affirm, in the end, that God even willed Adam’s fall:

The first man has fallen, because the Lord deemed it expedient that it be thus. Why he deemed it so escapes us, but it is sure that he does not have deemed it otherwise, because he saw that the glory of his name was rightly displayed in doing so. [...] Man has fallen, thus, with God’s providence ordaining it so, but he fell by his own fault.²²⁴

218. *Ibid.*

219. CO 1: 870; see Beeke 2017: 130f.

220. See above n. 86, and Heckel 2025: 222.

221. CO 1: 872.

222. CO 1: 873f. See Woo 2024: 215f.

223. Calvin attributed this argument explicitly to Lorenzo Valla, the named enemy of the discussion in Melancthon’s 1535 *Loci*, see above, n. 141.

224. CO 1: 874. For later discussions of the problem of the Fall in Calvin, see Heckel 2025: 177–198.

With the last sentence recalling the legitimacy of God's action, Calvin went not as far as the early Wittenberg theology and their explicitly deterministic account. Having read the later Melanchthon, he knew of the danger of being associated with stoic fatalism,²²⁵ and he tried to escape the charge by using a distinction which had already been present in the early Wittenberg theology:

What then? you may ask, does nothing happen fortuitously or contingently? I answer that it was rightly said by Basil the Great that fortune and chance are terms of the pagans, and the minds of the pious should not be occupied with their meaning. For if all success is the blessing of God, and all calamity and adversity His curse, then there is no place left for fortune or chance in human affairs. [...] I will say, therefore, that although all things are ordered by God's dispensation, they are still fortuitous to us. Not that we believe fortune rules over the world [...]. But because the order, reason, purpose, and necessity of events are, for the most part, hidden within God's counsel and cannot be grasped by human understanding, those things that are certain to proceed from God's will, are [to us] as if they were fortuitous [*quasi fortuita*].²²⁶

Combining, so to say, Luther's doctrine of the hidden God²²⁷ and the early Melanchthon's distinction of a divine and a human perspective on predestination, Calvin refused to talk about fate or determinism, for these terms belonged to the human perspective and were thus inappropriate to describe what was hidden in divine counsel. In the human perspective, there was no possibly discernible chain of causes that might have earned one of these notions, so that humans while having it "firmly fixed in our hearts that nothing will happen which the Lord has not already foreseen" had to consider all events "as if they could incline in either side".²²⁸

Such an appearance of contingency did not give room for real human agency before God, of course. For Calvin, there was no doubt that the destiny of every individual was governed by the divine decree, and so he openly rejected Melanchthon's concept of a human involvement in accepting the divine call as an *a posteriori* cause. Discussing *Acts* 13:48 according to which, after having heard Paul and Barnabas in Antioch, "as many as were ordained to eternal life believed", Calvin said:

With what face can we deny that vocation²²⁹ is gratuitous, when in it, from the very beginning to the end, election alone reigns? And indeed, this testimony refutes not only those who make man a co-worker with God in the completion of the calling, but also those who teach that election should be assessed *a posteriori*, as though it were suspended and uncertain until confirmed by vocation. Of course, there is no doubt that election is confirmed, provided that by this word [confirmation] you understand nothing other than its being attested with a sure testimony

225. CO 1: 890; for Melanchthon's charge, see CR 21: 372f.

226. CO 1: 891.

227. See Heckel 2025: 208f.

228. CO 1: 892. Calvin would later point in the same direction by distinguishing between necessity and coercion, see Heckel 2025: 134f.

229. The 1539 edition had here *electionem*, but it was corrected into *vocationem* since 1543.

and, as it were, sealed. But it is falsely said that election only becomes effective once we have embraced the Gospel and that it derives its power from there.²³⁰

There was no doubt that, in line with *Romans* 8, election was confirmed by vocation (and justification and glorification). But none of these steps could include, for Calvin, a human cooperation, given the eternity of the divine decree and the sovereignty of the divine will.

A further consequence of this strongly voluntaristic approach was a change in the Christological perspective of Calvin's account. Whereas, in 1536 and its orientation on *Eph* 1:4, Christ was included from the beginning as the one "in whom" election happened, the definition Calvin gave now of predestination bypassed the Son, as it seems, for it was an eternal decree God had "established for Himself".²³¹ This difference is due, of course, to the fact that Calvin had spoken in 1536 of election and the elect alone, whereas he began now with predestination and included the rejected – and by no means it would have been possible in a Christian setting to conceive of *reprobation* as happening "in Christ". If this explains the absence of Christological considerations in the first part of the *locus* where Calvin dealt mainly with double predestination, it does not discuss away a more fundamental systematic problem: the exclusion of Christ from the divine decree (because of the rejected) risked putting into question the necessity of Christ with regard of the chosen ones: if God could reject some without the Christ, what was the need of Christ for saving others?²³²

Calvin tried to overcome the problem by stressing Christ's role as soon as he focused, in his 1539 account, on the elect alone.²³³

If we seek the fatherly clemency and favorable disposition of God, the eyes must be turned to Christ, in whom alone the Father's soul finds rest. [...] Therefore, those whom God has adopted as His children are said to have been chosen not in themselves, but in His Christ: for He could not love them but in Him, nor could He honor them with the inheritance of His kingdom unless they had been made His consorts. If, then, we are elected in Him, we will not find the certainty of our election in ourselves; nor even in God the Father, if we imagine Him apart from the Son. Christ, therefore, is the mirror through which it is appropriate to contemplate our election.²³⁴

Christ appeared thus as the warrant of the believers' salvation – not only as the one "in whom" they were elected, but also as the one "through which" the believers could learn about their election, having been "enlightened with the knowledge of His name".²³⁵

230. CO 1: 879.

231. See above, nn. 186 and 217.

232. See Neuser 2009: 274f. and 340; and Link 2021: 296 and 303f. On the role of Christ, see Woo 2024: 217f.; and Wengert 2012: 196f. Melancthon's approach.

233. See already CO 1: 865, where *Eph* 1:4 is the first biblical text used once Calvin enters the discussion of the *locus*.

234. CO 1: 880.

235. CO 1: 881.

Christ assumed the classical role of the mediator of salvation in both bringing it and announcing that he had brought it, and building on *Rom* 8:30 according to which predestination was followed by vocation, Calvin saw in Christ the reassurance of those who had received his word to belong to the elected: “What did Christ want to teach us here other than to be confident that we would be saved forever because we have once been made His?”²³⁶

Calvin’s voluntaristic account then should not give the impression that the pastoral intention of his first *Institutes* had disappeared in 1539. Even if the discussion had left the ecclesiological setting of 1536, the concern to bring comfort to the community of believers remained evident throughout the 1539 discussion of predestination.²³⁷ Just as Luther who had been convinced that the stability of the divine promise and the assurance it could give to the believers was only granted when it did not depend on human contribution, Calvin likewise presented the doctrine of predestination as “an extraordinary fruit of consolation”.²³⁸ In the message of the Gospel he was sure that the pious would find a “reliable foundation of their election”,²³⁹ and so he concluded: “Hence, the faithful, insofar as they have any taste of what we set forth at the beginning, will recognize that predestination, if rightly considered, brings not an unsettling of faith but rather its best confirmation”.²⁴⁰

Ironically, in his 1539 *Institutes*, Calvin presented therefore a version of double predestination that only differed with the early Wittenberg approach in the fact that Calvin did not consider it as belonging to the core of Christian teaching. Of course, Calvin was much more explicit on the topic than both Luther and the early Melanchthon, but with his insistence, on the one hand, on the sovereignty of the divine will, on unconditional election, and on the necessity of everything that resulted from it when seen in a divine perspective, and with his conviction, on the other, that only the doctrine of double predestination provided true consolation to the believers, Calvin invigorated here the very approach Melanchthon had been trying to overcome for the last ten years. Modern research is still undecided to what extent Calvin in 1539 was actually familiar with the respective writings of the early Wittenberg reform,²⁴¹ but for the present purpose we can leave this question aside. Far more important to us is the fact that Calvin evidently knew – and attacked – the ‘second era’ of Melanchthon’s *Loci* that had shaped his considerations to a large degree. All the more, Melanchthon, who had certainly not forgotten about the early Wittenberg approach, was now challenged to respond.

236. *Ibid.*

237. See also the transition in CO 1: 900, where Calvin states that he wanted to present predestination and providence “insofar as it contributes to the solid edification and consolation of the faithful”.

238. CO 1: 880; see Woo 2024: 220.

239. CO 1: 882.

240. CO 1: 883.

241. See above, n. 211.

3.2 Melanchthon's *Loci* of 1543

At the turn of the year 1543/1544, Melanchthon published a new edition of his *Loci communes*.²⁴² It was, yet again, a thoroughgoing revision of the entire work, and would define, for the large part of it, the final shape of the text. The revision was not anymore due to a reconsideration of fundamental theological doctrines, but the result of important discussion of the late 1530s and early 1540s, both within the protestant camp leading to the *Wittenberg Concord* and the *Confessio Augustana Variata*, and on an inter-confessional level with the religious colloquies of Worms and Regensburg (1540/1541). But Melanchthon used the revision to adapt also some topics that had not been part of these discussions, and unsurprisingly, the doctrine of predestination was among them. Melanchthon and Calvin had met in person at the two religious colloquies where their main interest had been to underline their doctrinal unity,²⁴³ so they probably sought to diminish their differences in the present question. But two years later, in early 1543, Calvin did not hesitate to dedicate to Melanchthon a treatise against Albert Pighius (a Dutch defender of traditional faith who had attacked Calvin on his doctrine of double predestination),²⁴⁴ officially submitting to Melanchthon his stance on the question. Especially since, in the dedicatory letter, Calvin used all the tricks of humanist rhetoric to play down the differences and introduce Melanchthon as supporting him,²⁴⁵ the Wittenberger was called upon to react.

The very structure of the 1543 *Loci* makes it clear that Melanchthon benefited from revising them for the sake of clarifying his teaching of predestination once again. While the doctrine of the will and the subsequent soteriological chapters which followed the doctrine of creation remained structurally unchanged²⁴⁶ in the first part of the work, the locus on predestination was separated from them and placed far back in the last third of the work after the *loci* of the church and sacraments. In this new context, the doctrine of predestination was given an openly ecclesiological framework, similar to the one Calvin had already given it in his *Institutio* of 1536. However, an intensification of ecclesiological orientation was also evident in parts of Melanchthon's revision of the doctrine of the will,²⁴⁷ so that a common intention seems to have been at work despite the further separation of the two *loci*. Modern research has attributed this emphasis to the context of the religious colloquies where ecclesiological questions

242. The preface and the title page are dated to 1543, but the explicit says 1544 (see CR 21: 563/564). I keep in the text the common designation as the "1543 edition". Graybill 2010: 249, is wrong, therefor, when assuming that Calvin's treatise against Pighius followed the 1543 *Loci*.

243. A first personal encounter had taken place in 1538 in Frankfurt, see Wengert 1999: 25.

244. See Muller 2024: 86-88, Heckel 2025: 16.

245. CO 6: 229-232; see Wengert 1999: 27f., and Pitkin 2004: 367.

246. According to Matz 2001: 171, Melanchthon's exposition of Law, Gospel, grace and justification remained almost unchanged in the new edition also from a doctrinal point of view.

247. See Matz 2001: 182-188, Graybill 2010: 244f.

were indeed heavily disputed.²⁴⁸ From the perspective of the doctrine of predestination, however, a further element becomes clear: just as Calvin had detached himself from the ecclesiological integration of the doctrine in 1539 in order to be able to take into account both sides of his doctrine of double predestination, the reintroduction of an ecclesiological framework could now help Melanchthon to exclude from the outset the idea of double predestination. Once again, the marginalization of the doctrine of predestination in the structure of Melanchthon's work may therefore be evidence of the lasting importance he attached to its discussion.

The textual changes in Melanchthon's treatment of the *locus* of predestination make it clear how much this reorientation was triggered by Calvin's position.²⁴⁹ It is true that, similar to Calvin in 1539, Melanchthon did not name names, and he purged his discussion almost entirely from indications that there were other views on the topic than his, giving it an unpolemical shape that clearly tried to avoid unnecessary tensions in the hopes for Protestant unity.²⁵⁰ But at the same time, Melanchthon reorganized the *locus* in a way that revealed his implicit adversary. At the very start of the *locus*, he complemented the textual bulk of the 1535 discussion with extended preliminary remarks based on a statement about the diversity and instability of human societies.²⁵¹ In a much more condensed manner, this had been the very starting point of Calvin's treatment of predestination in 1539,²⁵² but while the latter had used it to introduce the distinction between the elect and the reprobate (and their mutual dependence on the divine decree), Melanchthon used it in accordance with his new ecclesiological focus to talk about the Church as the community of the elect within a mixed society:

There is some Church of God, and the whole human race has not been created solely for destruction and present miseries, nor as mere material of perishing matter. [...] Although the ruins of kingdoms are frequent and great, we can know from God's own testimonies that the Church of God will endure. In order to hold fast to this consolation, it is useful to say something about election or predestination [*de electione seu de praedestinatione*].²⁵³

The tone of Melanchthon's treatment was set. Given the ecclesiological perspective, this was going to be about God's intention to preserve "some Church of the elect",²⁵⁴ and hence the discussion could have been entitled "on election" as much as "on predestination". To be sure, the former concept would entirely replace the latter in Melanchthon's further discussion: although the *locus* continued to bear the title "de praedestinatione",

248. Matz 2001: 161f.

249. The link is thus much more strongly than Kolb 2005: 88-90 suggests.

250. Besides the passage mentioned below, n. 273, there is a short potshot against the Jews and the scholastics in CR 21: 914.

251. CR 21: 912f.

252. See above, n. 203.

253. CR 21: 913.

254. CR 21: 913f.

the focus on election was so strong that, with the exception of the passage just cited, the notion of predestination would not reappear anymore.

When he came to present his position after these preliminary remarks, Melancthon drew the consequences of this shifted focus. While repeating the content of the two statements which had opened the discussion of 1535²⁵⁵ – replacing, of course, the notion of predestination with the one of election – he inserted between the two a third one, and presented them as three “hypotheses”:

The first is: one has to assess election neither by reason, nor by the Law, but by the Gospel. The second is: the whole number of the saved are elected because of Christ. Therefore, unless we embrace the knowledge of Christ, nothing can be said about election. The third is: we have not to seek one cause of justification, and another one of election.²⁵⁶

The importance of the Gospel and the notion of cause were still present, and in a certain sense they were put together in this new second statement in order to pave the way for a more thorough refutation of particular election: it reinforced the role of Christ as the one the Gospel was talking about, but it specified that an “embracement” of this message was a necessary part of any consideration of election.

With the same intention, Melancthon expanded also his presentation of the central points the Gospel had to say on the topic. Before talking about the gratuitously and universally given promise of salvation he had put forward in 1535,²⁵⁷ he stated:

Let us therefore seek the promise in which God has expressed His will, and let us understand that no other will concerning grace should be sought outside the Word. Rather, the mandate of God is immutable: that we should listen to the Son, as He has said: “Listen to Him” (*Luke* 9:35). This voice comprehends all promises. Thus, let it be fixed in the minds, and let it always be reflected in daily prayers that there is an eternal and immutable mandate of God that we should believe in the promise of grace, which is the sum of the Gospel.²⁵⁸

All of a sudden, Melancthon introduced the language of an “eternal and immutable mandate of God”,²⁵⁹ reacting thus to Calvin’s concept of an eternal decree. But other than the notion of *decretum* that stated a fact to be (regardless of how this would be put into practice), the one of *mandatum* expected an active execution by those to whom the mandate was commanded. And since this execution consisted of faith in the divine promise, this slight nuancing of a central notion of Calvin’s position allowed Melancthon to further reinforce his conviction that there was no election without human response. Accordingly, Melancthon now insisted first on the universality of the divine promise, and mentioned the gratuity of the promise only in the third place.²⁶⁰

255. See above, n. 165.

256. CR 21: 914.

257. See above, n. 166.

258. CR 21: 914.

259. See also CR 21: 916, and already 659 (in the doctrine of free will) and 881f. (on penance).

260. CR 21: 914f.

his primary concern was not to fight anymore the defenders of meritorious acts but to refute the concept of particular election.

A further element making Melanchthon's engagement with Calvin clear was his introduction of a discussion of the cause of reprobation. Although the ecclesiological focus on election would have permitted him to omit a discussion of the reprobate, Melanchthon preferred to mention them and to talk about them even before discussing the elect:

It is certain that the cause of reprobation is this: namely, sin in humans who do not hear or accept the Gospel at all, or who abandon faith before departing from this life. In them, it is certain that the cause of reprobation is their sin and the human will. For the sentence is most true that God is not the cause of sin and does not will sin.²⁶¹

Melanchthon's earlier fear that a different doctrine risked to make God the author of sin was still present. To start with reprobation permitted him to reiterate this risk and to repeat twice what he thought to be certain: that sin as the cause of one's rejection included some kind of human involvement. This was an important point of precision, for not even Calvin disagreed with the Christian commonplace that reprobation was legitimate because of the sinfulness of humans.²⁶² In order to distance himself, Melanchthon insisted however on the necessity of a further step, that it was not simply the general state of sinfulness, but the particular behavior of not responding appropriately to God's calling which caused reprobation. Pushed by Calvin, he was thus driven to explain even more clearly human contribution.

The same accentuation was discernible when Melanchthon came to discuss the cause of election. Having laid out that it was the lack of hearing, accepting, and persisting that caused reprobation, he could now emphasize all the more that it was the presence of these conducts that counted as a cause of election:

On the other hand, however, it is rightly said that the cause of election is the mercy in the will of God, who does not will the entire human race to perish [...]. Nevertheless, in the recipient an apprehension of the promise and an acknowledgment of Christ must also concur. For we are elected because we are made members of Christ. Therefore, just as we have said regarding justification that there is some cause in the recipient – not dignity, but their apprehension of the promise, with which the Holy Spirit is simultaneously efficacious [...] – so too do we judge *a posteriori* about election: namely, that without doubt those are elect who apprehend by faith the mercy promised because of Christ, and do not cast away that confidence to the very end.²⁶³

Compared with the 1535 account, repeated here almost word by word, two things become clear:²⁶⁴ first, Melanchthon added the specification that the mercy believers had

261. CR 21: 915.

262. See above, n. 221.

263. CR 21: 916.

264. See above, n. 167.

to apprehend by faith was “promised because of Christ”, insisting on the Christological dimension of election which had faded into the background with Calvin. Second, Melanchthon now explicitly used the notion of *concurrere*²⁶⁵ which had been a standard term not only of Late Medieval considerations of the human contribution to salvation, but also been put forward by Erasmus when describing the role of the human will.²⁶⁶ An Erasmian focus was also discernible when Melanchthon discussed *John* 6:44 (“No one comes to me, unless the Father draws him”) and *Phil* 2:13 (“It is God who works in you to will and to fulfill for his good pleasure”), and said:

God begins and draws us by His Word and the Holy Spirit, but it is necessary for us to listen and learn – that is, to apprehend the promise and assent to it, not to resist, nor to indulge in distrust and doubt. [...] God draws minds so that they may will, but it is necessary that we assent and do not resist.²⁶⁷

In his own exposition of *John* 6:44, Erasmus had said that “this is not a violent drawing, but it makes that you may will, although you still can want not to”.²⁶⁸ This is not to say that Melanchthon copied here from Erasmus, but it shows how much the discussion with Calvin made him align even more closely with a position that had also been defended by Erasmus.²⁶⁹

A final sign of Melanchthon’s engagement with Calvin was a series of new paragraphs at the end of his discussion. They served to show the “sweet, salutary and manyfold consolations this position contains, which is nevertheless passed over as if void by idle readers”.²⁷⁰ Although once more, Melanchthon gave no indication of any interlocutor, this was a telling statement not only in light of Calvin’s accusation that Melanchthon paid too little attention to the doctrine, but above all it reflected Calvin’s (and through Calvin, Luther’s) insistence that it was in the immutability of the divine decree that believers could find real comfort. In order to provide a counterweight to this claim, Melanchthon listed no less than six consolations his position could offer, and he used them to repeat the central elements of his approach: because “only those are called who listen to, learn, and profess the Gospel”, believers could be reassured that the church of the elect was to be found within the visible church, within which

265. See also CR 21: 919: “Vult igitur cum misericordia concurrere apprehensionem in accipiente promissionem”.

266. See above, n. 63.

267. CR 21: 914f.

268. LB 9, 1238D; see CWE 76: 66 (with a slightly different translation).

269. In the re-edition of his *Loci* of 1548, Melanchthon would even cite verbatim Erasmus’ definition of free will – and would have to take a lot of criticism for this, see Kolb 2005: 94, and Strohm 2023: 65f. For the citation see CR 21: 659 (see also Heckel 2025: 155f. who thinks however that the passage was already present in 1543); for Erasmus, see above, n. 41. While it is true that Melanchthon omitted again the passage in the re-editions of the 1550s (as Wengert 2012: 187 has been keen to underline), the central notion of the definition, the one of *se applicare*, was in the *Loci* since 1535, see CR 21: 425. See also CR 21: 749–751 for its presence in the 1543 edition. There is thus no reason to assume that, only “as an exception” (“*ausnahmsweise*”), Melanchthon was here close to Erasmus, as Holm 2017: 402 states.

270. CR 21: 917.

God would really accept those who did assent, so that they could be certain that He was present and efficient among them.²⁷¹ In addition, Melanchthon underlined that his position liberated believers from the postulations of an institutional church or the Law, and in this sense, he could even use *Romans 9* in his support, for “*it is not of him who wills, nor of him who runs, but of God who shows mercy*” to set the conditions of election. Nevertheless, Melanchthon was quick to add that “He wills that apprehension concurs with His mercy in the one who receives the promise”.²⁷²

It was only after having laid out all these points that Melanchthon finally became more explicit about the position he had been implicitly refuting throughout. For he said:

Let us then remove from Paul the Stoic disputations, which overturn faith and prayer. How indeed can Saul believe or pray to God when he doubts that the promise pertains to him, or when that tablet of the Fates creeps in: “It has already been decreed that you are to be rejected; you are not written in the number of the elect, etc”.? Against these imaginations, let us learn God’s will from the Gospel and recognize that the promise is universal, so that faith and prayer may be inflamed.²⁷³

It was the risk of determinism with its demoralizing effects, and the recent advocacy of double predestination that he had found in Calvin, that pushed Melanchthon to rework his doctrine of election and accentuate further the role of human contribution. Melanchthon would follow this path in the years to come up to an explicit reuse of Erasmus’ definition of free will in 1548,²⁷⁴ and since Calvin would not change his mind, but strengthen and expand his argument in his subsequent writings, the two would admit more openly their mutual disagreement on the topic: in the preface to a French translation of the *Loci* that was printed in Geneva in 1546, Calvin would encourage the reader to keep a “sense of proportion in assessing this book” as to its teachings on free will, predestination, and the sacraments,²⁷⁵ and Melanchthon would openly complain about Calvin’s position when, in the early 1550s, a new dispute about predestination emerged in Geneva.²⁷⁶ In the context of the present article, however, we do not have to analyze these further evolutions anymore, for the positions were clear and would remain the same. Although Calvin was only one among other representatives of the Reformed branch of Protestantism, and although Melanchthon’s position would be much attenuated in the controversies leading to the Wittenberg concord, the red lines drawn by the two theologians in their concealed dispute of the late 1530s and early 1540s would separate the confessions for centuries to come.

271. CR 21: 917f.

272. CR 21: 919.

273. *Ibid.*

274. See above, n. 269.

275. CO 9: 850; Wells and Wells 2018: 207.

276. On this so called Bolsec affair, see the still valuable documentation of Holtrop 1993; more recently, see Muller 2024: 88-94, and Bruening 2024. On Melanchthon’s change in tone, see Wengert 1999: 29-34, Pitkin 2004: 345f., and Kolb 2024: 205.

CONCLUSION

This article has focused on the discussion of predestination in the context of the Wittenberg theology of the first three decades of the protestant Reformation. Based on several allusions to the doctrine in the earliest disputations involving Wittenberg theologians, its significance for Luther's reconsideration of the relation between human agency and divine grace has become clear, although a shared anti-speculative impetus hindered several of the interlocutors to expose their doctrine in detail. When, in the mid-1520s, Erasmus and Luther entered the ring for their publishing dispute on free will, they both confirmed the importance of the doctrine, but shied away from discussing 'scholastic subtleties' and even Melanchthon who offered a more systematic approach to theology and explicitly named predestination among the core topics of Christian teaching, did not give it more than a declarative summary in his first *Loci communes*. With Melanchthon, however, it has become clear that the discussion did not stop there. In the shift which his theology is known to have taken in the late 1520s, he also revised his teaching of predestination and arrived at a position that would be challenged by one of his avid readers: John Calvin. An interesting displacement happened thus in the landscape of predestinarian positions: whereas the early discussion opposed a deterministic Wittenberg account to traditional defenders of singular particular election, the discussion of the late 1530s opposed a Wittenberg defender of general election to a (later Genevan) advocate of double predestination.

To sum up, three points appear particularly interesting in this displacement. First, the dependencies between the different actors were stronger than is generally assumed. There is no doubt that Melanchthon read Erasmus in order to refute him, but the perspective on predestination has brought to the fore strong evidence that he learned from the humanist to avoid the two doctrines that made him change his mind on predestination: namely, the demoralizing effect of determinism, and its making God the author of sin. On the other hand, if it might have seemed strange in the beginning to include Calvin in a presentation of Wittenberg approaches to predestination, I hope to have shown how much he has to be considered an interlocutor of Melanchthon. It is known, of course, that the young Calvin was an avid reader of the *Praeceptor Germaniae*, but the extent to which his reformulation of predestination in the second edition of his *Institutes* has shown itself to be an answer to Melanchthon is striking. Even more striking – and much less known it seems – is the dependency on Calvin that appeared in Melanchthon's revision of the doctrine in the 1543 *Loci communes*, which seems to have been entirely rewritten to riposte Calvin's account. In none of these cases was the dependency doctrinal (in the sense that one would have adopted the position of the other). The influence consisted rather in learning about corollaries to consider and excrescences to avoid. But in so doing, our close reading of sources has traced terminological borrowings that were distinctive enough to reveal the interlocutors.

Second, in comparison with the Late Medieval discussion, it has been confirmed that the Protestant debate did not result in any fundamentally new position. Even if the approach to predestination was different in the earliest Wittenberg theology because it emerged as a presupposition of its doctrine of grace rather than a corollary of the di-

vine attributes, the positions defended were no different from the three main types of double, single, and general election medieval scholastics had defined. On the contrary, from a medieval perspective, it has not only become clear to what extent Luther and the early Melanchthon can be classified among the representatives of double particular election, but it has also become apparent that with Erasmus' position and the later Melanchthon's defense of the universality of the divine promise the whole range of Late Medieval positions continued to be represented. In addition, the aforementioned displacement between the earlier and later phase of the discussion has also brought about a dissolution of the initial Wittenberg link between predestination and the doctrine of grace. Unsurprisingly, this would liberate Protestant theologians of the next generation to place the discussion more freely within their works, so that some of them readopted the classical scholastic approach and discussed predestination once more within the traditional framework of the doctrine of divine attributes.²⁷⁷

A third point emerges from this. The loosening of the systematic link between the doctrines of grace and predestination also changed the systematic significance of the latter. While Luther repeatedly insisted in the early 1520s that his denial of free will spoke straight to the sum of his doctrine, and the early Melanchthon placed the discussion of predestination accordingly at the beginning of his *Loci communes*, the later Melanchthon resolutely rejected the idea of putting the doctrine at the core of Christian theology. Interestingly, Calvin followed him here, discussing predestination not only after justification, law and grace, but explicitly wanting it to be understood as a mere appendix to what he considered to be the sum of Christian doctrine. If it was to be applied anywhere in these early discussions, it would have been in early Wittenberg theology that a labeling of the doctrine of predestination as a *Zentraldogma* would have had its place. It is another matter, however, that the later perception of the different positions turned out quite differently than the actual reality.

ACKNOWLEDGEMENTS

Research for this article was made possible by the project "A Disregarded Past. Medieval Scholasticism and Reformed Thought", funded by the Swiss National Science Foundation (grant number 192703). I wish to thank Jeb Ralston for his linguistic review and comments on an earlier version of the article. ChatGPT and DeepL have been used to ameliorate some of the formulations, in particular in the translation of Latin passages.

BIBLICAL ABBREVIATIONS

Acts = Acts
Eph = Ephesians
Heb = Hebrews
Jer = Jeremiah
John = Gospel of John
Mal = Malachi
Phil = Philippians
Rom = Romans

277. But this was by far not the only place to discuss the doctrine, so that it can not be taken as a sign of rupture with the former accounts; see also Muller 2024: 35f.

OTHER ABBREVIATIONS

- CO = J. Calvin, *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. J.G. Baum *et al.*, 58 vols., Braunschweig, C.A. Schwetschke, 1863-1900.
- CR = P. Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, ed. K.G. Bretschneider *et al.*, 28 vols. (Corpus Reformatorum, 1-28), Halle (Saale) 1834-1860.
- CWE = D. Erasmus, *The Collected Works of Erasmus*, 89 vols., Toronto, University of Toronto Press, 1974-.
- DH = *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger et P. Hühnermann, 45th edition, Freiburg, Herder, 2017.
- LB = D. Erasmus, *Opera omnia*, ed. J. Leclerc, 10 vols., Leiden, Peter van der Aa, 1703-1706.
- LW = M. Luther, *Luther's Works. American Edition*, ed. by J. Pelikan *et al.*, 55 vols., Saint Louis, Concordia Publishing House, 1955-1986.
- PL = *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, 217 vols., Paris, Jean-Paul Migne, 1841-1855.
- WA = M. Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von J. Knaake *et al.*, 72 vols., Weimar, Böhlau *et al.*, 1883-2009.
- WA.B = M. Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, hrsg. von G. Bebermeyer *et al.*, 17 vols., Weimar, Böhlau *et al.*, 1930-1983.

REFERENCES

- Arnold, M. (ed.) 2010. *Jean Calvin: les années strasbourgeoises (1538-1541): actes du colloque de Strasbourg (8-9 octobre 2009) à l'occasion du 500e anniversaire de la naissance du Réformateur*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.
- Augustijn, C. 1972. "Hyperaspistes I: la doctrine d'Érasme et de Luther sur la 'claritas scripturae'", in *Colloquia Erasmi Tournensia. Stage international d'études humanistes*, éd. par J.-C. Margolin, Toronto, University of Toronto Press, pp. 737-748.
- Beeke, J. R. 2017. *Debated Issues in Sovereign Predestination. Early Lutheran Predestination, Calvinian Reprobation, and Variations in Genevan Lapsarianism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beutel, A. (ed.) 2017. *Luther Handbuch. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Brosché, F. 1978. *Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity Between Love and Wrath in Luther's Concept of God*, Uppsala & Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- Bruening, M. 2024. "The Predestination Debate from Jerome Bolsec to Peter Baro", in *Calvin, Exile, and Religious Refugees: Papers of the Thirteenth International Congress on Calvin Research*, ed. by A. Huijgen and K. Maag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 75-95.
- Burger, C. 1993. "Erasmus' Auseinandersetzung mit Augustin im Streit mit Luther", in *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, ed. by L. Grane, A. Schindler and M. Wriedt, Mainz, Zabern, pp. 1-13.
- Cerezo Galán, P. 2020. "La controversia de Erasmo y Lutero sobre et libre albedrío", *Pensamiento* 76/291, pp. 807-854, <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.002>
- Dechow, J.F. 1995. "Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate", in *Origeniana Sexta. Origène et la Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, éd. par G. Dorival et A. le Boulluec, Leuven, Peeters, pp. 739-757.
- Dechow, J. F. 2016. "Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate, Part 2", in *Origeniana Sexta. Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26-31 August 2013*, ed. by A.-C. Jacobsen, Leuven, Peeters, pp. 367-394.
- Dingel, I. (ed.) 2019a. *Der Synergistische Streit (1555-1564)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dingel, I. 2019b. "Die Leipziger Disputation 1519 in ihrem historischen Kontext. Verfahren – Realisierung – Wirkung", in *Die Leipziger Disputation von 1519. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation*, hrsg. von M. Hein und A. Kohnle, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, pp. 9-24.

- Dingel, I. 2021. "Von der mittelalterlichen Disputation zum reformatorischen Religionsgespräch. Neu organisiertes Streiten?", in *Wahrheit – Geschwindigkeit – Pluralität. Chancen und Herausforderungen durch den Buchdruck im Zeitalter der Reformation*, hrsg. von J. M. Lies, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 255-267.
- Eck, J. 1979. *Enchiridion of Commonplaces Against Luther and Other Enemies of the Church*, transl. by F. L. Battles, Grand Rapids, MI, Baker Book House.
- Friedman, R. L. 2003. "The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination," in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard 1: Current Research*, ed. by G. R. Evans, Leiden, Brill, pp. 41-128.
- Godin, A. 1982. *Érasme lecteur d'Origène*, Geneva, Droz.
- Gordon, B. and Trueman, C. 2021. "Introduction", in *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism*, ed. by B. Gordon and C. Trueman, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-25.
- Goris, H. 2024. "Election in Thomas Aquinas", in *T&T Clark Handbook of Election*, ed. by E. C. van Driel, London et al., T&T Clark, pp. 147-164.
- Graybill, G. 2010. *Evangelical Free Will: Philipp Melancthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*, Oxford, Oxford University Press.
- Green, L.C. 1980. "The Three Causes of Conversion in Philipp Melancthon, Martin Chemnitz, David Chytraeus, and the 'Formula of Concord'", *Lutherjahrbuch*, 47, pp. 89-114.
- Grosse, S. 2017. "System der Theologie", in *Philipp Melancthon: der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, hrsg. von G. Frank, Berlin, De Gruyter, pp. 333-345.
- Ha, S. 2024. "The Exile Motifs in Calvin's Early View on the Doctrine of Covenant", in *Calvin, Exile, and Religious Refugees: Papers of the Thirteenth International Congress on Calvin Research*, ed. by A. Huijgen and K. Maag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 155-166.
- Halverson, J. L. 1995. "Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late-Medieval Thought", *Speculum*, 70, pp. 1-26.
- Härle, W. 2009. "Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie: unter Bezugnahme zur aktuellen neurobiologischen Diskussion", in *Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag*, hrsg. von W. Härle et al., Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, pp. 1-22.
- Heckel, M. C. 2025. *His Spear Through My Side into Luther: Calvin's Relationship to Luther's Doctrine of the Will*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Holm, B. K. 2017. "Theologische Anthropologie", in *Philipp Melancthon: der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, hrsg. von G. Frank, Berlin, De Gruyter, pp. 395-407.
- Holtrop, P. C. 1993. *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555: The Statements of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*, Lewiston et al., E. Mellen.
- Huiban, A. 2023. *La clarté des Écritures (1520-1619): certitude, doctrine et autorité dans l'Europe des confessions*, Paris, Beauchesne.
- Huiban, A. 2024. *Melancthon et la théologie médiévale: sagesse mystique, doctrine scolastique et Parole de Dieu*, Geneva, Droz.
- Janz, D. R. 2010. *The Westminster Handbook to Martin Luther*, Louisville, John Knox Press.
- Jung, M. H. 2017. "Prädestination, Eschatologie, Frömmigkeit", in *Philipp Melancthon: der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, hrsg. von G. Frank, Berlin, De Gruyter, pp. 439-450.
- Kim, M. 2013. *Die umstrittene Prädestinationslehre: Luther – Calvin – Barth*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- Kolb, R. A. 2005. *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans.
- Kolb, R. A. 2017. "The Debate between Martin Luther and Erasmus", in *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, ed. by D. Nelson and P. Hinlicky, Oxford, Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.505>

- Kolb, R. A. 2024. "Election in Martin Luther's 'Body of Biblical Teaching'", in *T&T Clark Handbook of Election*, ed. by E. C. van Driel, London *et al.*, T&T Clark, pp. 191-208.
- Kolb, R. A., Dingel, I. and Batka, L. (eds.) 2014. *The Oxford Handbook to Martin Luther's Theology*, Oxford, Oxford University Press.
- Lane, A. N. S. 2010. "Anthropology: Calvin between Luther and Erasmus", in *Calvin – Saint or Sinner?* ed. by H. J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 185-205.
- Lehr Evans, A. 2019. "Defending Wittenberg: Andreas Bodenstein von Karlstadt and the Pre-history of the Leipzig Debate", in *Luther at Leipzig: Martin Luther, the Leipzig Debate, and the Sixteenth-Century Reformations*, ed. by M. L. Mattox, R. J. Serina and J. Mumme, Leiden, Brill, pp. 31-60.
- Link, C. 2021. *Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lopes Pereira, J. 2013. *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, M. 1999. "An Assertion of All the Articles Which Were Quite Recently Condemned by a Bull of Leo X, Article 36", in *Collected Works of Erasmus*, vol. 76: *Controversies I*, transl. by C. H. Miller, Toronto *et al.*, University of Toronto Press, pp. 299-310.
- Manschreck, C. L. 1958. *Melanchthon: The Quiet Reformer*, New York, Abingdon Press.
- Matz, W. 2001. *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- McKim, D. K. (ed.) 2003. *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Millet, O. 2008 "Introduction", in *Jean Calvin: Institution de la religion chrétienne (1541)*, éd. par O. Millet, Geneva, Droz, pp. 7-51.
- Moore, W. L. 1982. "Doctor Maximus Lumen Ecclesiae: The View of Augustine in John Eck's Early Writings", *Sixteenth Century Journal*, 12/2, pp. 43-54.
- Muller, R. A. 2000. *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- Muller, R. A. 2024. *Predestination in Early Modern Reformed Theology*, Grand Rapids, MI, Reformation Heritage Books.
- Nelson, D. R. and Hinlicky, P. R. (eds.) 2017. *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, Oxford, Oxford University Press.
- Neuser, W. H. 2008. "Prädestination", in *Calvin Handbuch*, ed. by H. J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 307-317.
- Neuser, W. H. 2009. *Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit, 1509-1541*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Oberman, H. A. 2009. *John Calvin and the Reformation of the Refugees*, Geneva, Droz.
- Pater, C. A. 1984. *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism*, Toronto, University of Toronto Press.
- Peter, R. 1980. "Calvin traducteur de Melanchthon", in *Horizons européens de la Réforme en Alsace – Das Elsass und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts*, hrsg. von M. de Kroon und M. Lienhard, Strasbourg, Librairie Istra, pp. 119-133.
- Pitkin, B. 2004. "The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melanchthon's Anthropology", *The Journal of Religion*, 84/3, pp. 345-378, <https://doi.org/10.1086/383451>
- Reinhuber, T. 2012. *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin, De Gruyter.
- Rosin, R. 1997. *Reformers, the Preacher, and Skepticism: Luther, Brenz, Melanchthon, and Ecclesiastes*, Mainz, Zabern.
- Roper, L. and Spinks, J. 2017. "Karlstadt's Wagen: The First Visual Propaganda for the Reformation", *Art History*, 40/2, pp. 256-285, <https://doi.org/10.1111/1467-8365.12306>
- Rouwendal, P. 2024. "Predestination (Rom. 8–9; Eph. 1)", in *The Oxford Handbook of the Bible and the Reformation*, ed. by J. P. McNutt and H. J. Selderhuis, Oxford, Oxford University Press, pp. 708-720.

- Schäfer, R. 2017. "Der paulinische Ursprung von Melanchthons Loci", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 114/1, pp. 21-48.
- Scheck, T. P. 2008. *Origen and the History of Justification. The Legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- Scheible, H. 1984. "Melanchthon zwischen Luther und Erasmus", in *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, hrsg. von A. Buck, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 155-180.
- Schweizer, A. 1844. *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Erster Band*, Zurich, Orell Fuessli.
- Schweizer, A. 1854. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. Erste Hälfte: das 16. Jahrhundert*, Zurich, Orell Fuessli.
- Selderhuis, H. J. 2008. "Institutio", in *Calvin Handbuch*, ed. by H. J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 197-204.
- Strohm, C. 2023. *Luther, Melanchthon, Bucer und die reformierte Reformation. Ausgewählte Studien*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Trueman, C. 2004. "Calvin and Calvinism", in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. by D. K. McKim, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 225-244.
- Viosala, A. and Vainio, O.-P. 2020. "Erasmus versus Luther: A Contemporary Analysis of the Debate on Free Will", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 62/3, pp. 311-335, <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0016>
- Wells, P. and Wells, A. 2018. "John Calvin and Philip Melanchthon's *Sum of Theology*", *Unio cum Christo*, 4/2, pp. 201-208, <https://doi.org/10.35285/ucc4.2.2018.art13>
- Wengert, T. J. 1998. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- Wengert, T. J. 1999. "'We Will Feast Together in Heaven Forever': The Epistolary Friendship of John Calvin and Philip Melanchthon", in *Melanchthon in Europe. His Work and Influence beyond Wittenberg*, ed. by K. Maag, Grand Rapids, MI, Baker Books, pp. 19-44.
- Wengert, T. J. 2012. "Philip Melanchthon and the Origins of the 'Three Causes' (1533-1535): An Examination of the Roots of the Controversy over the Freedom of the Will", in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, ed. by I. Dingel et al., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 183-208.
- Wöller, F. 2023. "Disputationen als akademische Diskursform im Mittelalter. Ein Essay", in *Ausstrahlung und Widerschein. Wahrnehmung und Wirkung der Wittenberger Universität im Europa des 16. Jahrhunderts*, hrsg. von M. Beyer, M. Hauger und V. Leppin, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Woo, K. J. 2024. "Election in John Calvin", in *T&T Clark Handbook of Election*, ed. by E. C. van Driel, London et al., T&T Clark, pp. 209-225.
- Zahnd, U. 2024. "Late Medieval Developments in the Doctrine of Election", in *T&T Clark Handbook of Election*, ed. by E. C. van Driel, London et al., T&T Clark, pp. 165-190.
- Zumkeller, A. 1985. "Die pseudoaugustinische Schrift 'De praedestinatione et gratia'. Inhalt, Überlieferung, Verfasserfrage und Nachwirkung", *Augustinianum*, 25/1-2, pp. 539-563, <https://doi.org/10.5840/agstm1985251/232>

Ueli Zahnd
 Institut d'histoire de la Réformation, University of Geneva
 ueli.zahnd@unige.ch
 ORCID: 0000-0002-6129-1687

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

JOÃO REBALDE

Luis de Molina's Doctrine of Predestination and the Controversy with the Dominicans of Salamanca in the Second Half of the 16th Century

ABSTRACT: This article analyses the doctrine of predestination in the work *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588) by the Jesuit Luis de Molina (1535-1600) and examines the criticism aimed at this doctrine by the Dominicans of Salamanca, contained in the work *Apologia fratrum praedicatorum in provincia hispaniae professorum sacrae theologiae, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molinae* (1595), coordinated by Domingo Báñez (1528-1604). Within the analysis of Molina's doctrine of predestination, we analyze the author's positions on providence, foreknowledge, the efficacy of God's assistance and predestination as a prediction of merits and as an act of divine will. We conclude our paper by discussing the main criticisms addressed to Molina's doctrine by Báñez and the Dominicans of Salamanca.

SOMMARIO: L'articolo analizza la dottrina della predestinazione nell'opera *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, Providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588) del gesuita Luis de Molina (1535-1600) ed esamina la critica rivolta a tale dottrina dai Domenicani di Salamanca, contenuta nell'opera *Apologia fratrum praedicatorum in provincia hispaniae professorum sacrae theologiae, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molinae* (1595), coordinata da Domingo Báñez (1528-1604). Nell'ambito dell'analisi della dottrina della predestinazione di Molina, si analizzano le posizioni dell'autore sulla provvidenza, sulla prescienza, sull'efficacia dell'assistenza di Dio e sulla predestinazione come predizione di meriti e come atto di volontà divina. Si conclude discutendo le principali critiche rivolte alla dottrina di Molina da Báñez e dai Domenicani di Salamanca.

KEYWORDS: Luis de Molina; Domingo Báñez; Predestination; Foreknowledge; Divine Assistance

1. INTRODUCTION

Since its inception, the Society of Jesus aimed at two main objectives: carrying out a renewal of the Catholic doctrine capable of providing an effective response to the challenges posed by the reform movement; and contributing to the development of teaching, science and theology under a Christian perspective.

Luis de Molina embodied the ideals of the Society of Jesus in the second half of the 16th century.¹ Master of theology at the Jesuit college in Évora in 1568-1584, he

1. On Molina's biography, see Macgregor 2015a; Rabeneck 1950; Fraga Iribarne 1941; Rodrigues 1931.



commented on Thomas Aquinas's *Summa theologiae* in accordance with the academic curriculum. The commentaries to the *Summa theologiae* I, which he wrote in his first years of teaching in Évora, included the difficult and highly controversial questions about divine foreknowledge, providence and predestination and the compatibility of these divine attributes with human freedom.² Molina discussed these issues in lectures as well as in public and private sessions. His ideas were innovative and gained fame. But from 1582 onwards, his ideas were associated with the theses of Alonzo Deza, Miguel Marcos, Prudencio de Montemayor and Luis de León, which had been rejected by the Salamanca theologians Domingo Báñez and Francisco Zumel, and condemned by the Spanish Inquisition.³

After the publication of Domingo Báñez's commentaries on the *Summa theologiae* I in 1584, Molina was finally authorized (in 1585) to publish his own commentaries on this part of the *Summa theologiae*, which allowed him to explain his ideas and defend himself against the accusations levelled against him. As only a few issues were controversial, Molina chose to prepare two works: one with the complete commentaries and another addressing the most problematic issues. This second work was entitled *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, and was the one that Molina chose to publish first. This publication followed the usual procedure, the manuscript being first examined by an internal commission of the Society of Jesus and then by the Holy Office in Lisbon. The Society of Jesus's internal commission was formed by the Jesuits Fernando Peres, Jorge Serrão, António Carvalho and Luís de Cerqueira.⁴ The commission took around two years to examine the work and asked for several amendments.⁵ In 1587, the *Concordia* was submitted for examination by the Inquisitor General of Portugal, the Dominican Bartolomeu Ferreira. The work was approved on 21st June 1588 and its printing was completed in December of that same year in Lisbon. The *Concordia* was, therefore, published before the commentaries on the *Summa theologiae* I, which were not printed until 1592.

However, as they were unable to prevent the *Concordia* from being printed, the theologians from Salamanca lodged a complaint with Archduke Albert. They asked for the sale and distribution of the work to be suspended since it defended the theses condemned in 1582 by the Spanish Inquisition. In 1589 Molina wrote an appendix to the *Concordia* and an apologia addressed to Archduke Albert.⁶ Although the suspen-

2. See Molina 1953: I, d. 1, 1. On the history of the problem of future contingents: Knuuttila 2010; Craig 1998; Normore 1982.

3. On the history of the *De auxiliis* controversy, see Torrijos Castrillejo 2024; Gaetano 2021; Franceschi 2018; Romano 1969; Béltran de Heredia 1968.

4. Letter dated 19 June 1587 from Luis de Molina to Claudio Aquaviva: Stegmüller 1935: 641 ff.

5. Letter dated 19 June 1587 from Luis de Molina to Claudio Aquaviva: "Este Agosto que viene hará dos años que se vee esta obra por orden de V. P. El março pasado hizo un año que la vee el Padre Fernan Perez, y ni a acabado ni sé quando acabará": Stegmüller 1935: 639.

6. See Ludovicus Molina, *Libellus supplex*, 1589: "[...] doy gracias a Dios N. Señor, que siendo las materias, de que trata, tan dificultosas, despues de tres meses de examen no se halló escriptura, tradicion, Concilio, ni otra cosa de fe, que contra él se oppusiese; ni vy proposicion

sion of the sale and circulation of the work was lifted, the persistence of the Salamanca theologians' complaints ended up by forcing General Claudio Aquaviva to request a new examination, this time by a commission formed specifically for this purpose.⁷ The names of the censors involved remain unknown, but it is very likely that Roberto Belarmino might have chaired it.⁸ The commission asked for several amendments, but didn't find enough reasons to ban the work. The amendments were later taken up by Molina in his commentaries on the *Summa theologiae* I (1592) and in the second edition of the *Concordia* (1595).

On 5 March 1594, the student Alfonso Romero defended some theses of Molina's *Concordia* in an academic event at the Jesuit college of San Ambrósio de Valladolid. The event aroused such fierce controversy that one of the Dominicans who attended it, Diego Nuño Cabezudo, organized an academic event at the College of San Gregorio in Valladolid on 17 May 1594 aimed at refuting the errors of Molina's theses.⁹

After the controversy generated in Valladolid by these events, and following complaints from the Dominicans that forced papal intervention, the Inquisitor General Gaspar de Quiroga requested that the Salamanca Dominicans put their arguments against the theses of Molina's *Concordia* into writing. The task was headed by Domingo Báñez, with the help of Diego Alvarez and other Salamanca theologians. The resulting work was entitled *Apologia fratrum praedicatorum in provintia hispaniae professorum sacrae theologiae, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molinae* and was published in 1595. To complement the task, they also prepared other documents against Molina: *Pro defensione gratiae efficacis tractatus adversus Molinam*. *Ad Illustrissimos Cardinales Sancti Officii*; *Informatio in causa fidei, adversus doctrinam P. Ludovici Molinae Societatis Iesu*; and *Pro Theologis Provinciae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, directa Cardinalibus Sancti Officii*.

After the Dominican documents reached Pope Clement VIII, the Molinists wrote an apology for the theses defended in the *Concordia*, entitled *Ad Censuram aliquorum Patrum Ordinis Praedicatorum Provinciae Castellae in Hispania contra assertiones Patris Ludovici Molinae e Societate Iesu, responsio Patrum eiusdem Societatis*, which was published and distributed in 1598.

The Molinists accused the Dominicans of falling into Lutheranism, while the Dominicans accused the Molinists of falling back into Pelagianism or semi-Pelagianism. Unable to resolve the conflict and decide on the accusations, Pope Clement VIII or-

censurada de erronea, malsonante o peligrosa; mas solo se me opuso, que algo de mi doctrina conuenia con ciertas proposiciones de otros, que puesto que en el Consejo de la Inquisicion de los Reynos de Castilla ni auian censurado, ni condenado todavia, se auia ordenado, que no se enseñasen hasta ser primero uistas mas de propósito, y entenderse la qualidad dellas. Y pensando yo ser solas tres que me auian sido mostradas con censura del Padre Fray Domingo de Bannes, religioso de santo Domingo, hallé treze en el papel que V. A. me dió, aunque acerca de algunas dellas no se me notaua nada": Stegmüller 1935: 377.

7. See Rabeneck 1953: 695-707.

8. *Ibid.*: 695. See Torrijos Castrillejo 2022a.

9. See Romano 1969: 155.

ganized a congregation in Rome to analyze the controversy. The congregation, known as *De auxiliis*, lasted almost a decade (1598-1607) and was resolved by Clement VIII's successor, Pope Paul V. On 28 August 1607, not being able to resolve the controversy, Paul V forbade the Molinists and their opponents to accuse each other.¹⁰

2. THE DOCTRINE OF PREDESTINATION IN LUIS DE MOLINA'S *CONCORDIA*

2.1 Prescience and Providence

In the penultimate part of the *Concordia*, Molina defines providence as the plan, existing in the divine mind, of the order of things and their ends, which can be carried out by God directly or through creatures.¹¹ Since there are different causes, some natural and some free, orientated towards different ends, both natural and supernatural, the plan of providence also includes the plan of predestination. Predestination concerns free causes orientated towards supernatural ends.

Molina rejects the existence of events happening by chance and sees providence as certain, infallible, immutable and ordered to the good, applied to all of creation. However, the existence of free causes requires divine providence to accommodate the indifference and contingency that characterizes the action of these causes. To ensure that the certainty of providence does not suppress freedom, Molina rejects the influence of any efficacious motion or divine predetermination on free causes. For there to be providence, it is enough that the free causes have, in the order in which they find themselves, all the means so that they can fulfil the end for which they are ordained. However, they do not achieve this end in a necessary way. Therefore, God wants with a conditioned will that the free cause achieves its end, if the free causes wants to co-operate with the means and assistance God gives it:

God has indeed the providence to direct all men and angels to eternal life, because he has in himself the will to execute the order of means by which, if they willed, they would have attained this end; nevertheless, this providence does not include an absolute will to the end, but a conditioned one; consequently, on many of the means this order of divine providence can be frustrated and has been frustrated.¹²

In spite of that, according to Molina, neither the uncertainty of the effects resulting from the actions of free causes nor God's conditioned will make providence uncertain. The certainty of providence is guaranteed by the certainty of divine foreknowledge. To explain the certainty of divine foreknowledge, Molina does not accept the solution of

10. Hevia Echevarria 2007: 14.

11. See Molina 1953: VI, q. 22, a. 1, d. 1, 1: "[...] providentia divina non aliud quam ratio seu conceptio ordinis rerum in suos fines in mente divina existens cum proposito eum per se vel etiam interventu causarum secundarum executioni mandandi [...]".

12. *Ibid.*: VI, q. 22, a. 1, d. 2, 16: "sit quidem in Deo providentia qua homines omnes et angelos in vitam aeternam dirigit, quandoquidem est in eo voluntas exequendi ordinem mediorum quo, si vellent, ad eum finem pervenirent, ea tamen providentia non voluntatem absolutam, sed condicionatam finis includit ac proinde in multis ordo ille divinae providentiae frustrari postest et frustratus est".

eternity given by Aquinas in question 14 of the *Summa theologiae* I¹³ (solution which Augustine and Boethius had previously explored¹⁴). Therefore, in order to explain the nature of the knowledge of God, Molina does not consider to be sufficient neither the distinction between the knowledge of simple intelligence and the knowledge of vision,¹⁵ nor even the distinction between a natural knowledge and a free knowledge.¹⁶ Molina solves the problem by identifying a third kind of knowledge in God – the middle knowledge – between natural and free knowledge, through which “[...] God saw in his essence, through his lofty and inscrutable understanding of all free will, what this would do with its innate liberty, if it were set in this, in that, or even in any other of the infinite orders of things, despite the fact that in reality it could also do the opposite with that same thing, should it wish to do so”.¹⁷

It is through middle knowledge that Molina explains the certain and infallible divine knowledge of all the future acts of free causes, while maintaining the indifferent and contingent nature that characterizes the action of these causes. Only with the middle knowledge, thought of as part of a triple knowledge (natural, middle and free), can God always know the totality of creation. Because of this knowledge, the order of providence can be certain, infallible and immutable, insofar as all the effects of all the causes are known, in any order, circumstance and plan of means and assistance.

2.2 Divine Assistance

Contrary to the example proposed by Thomas Aquinas – “as the craftsman wields the axe in order to cut”¹⁸ – and opposed to Domingo Báñez and Francisco Zumel thinking, Molina rejects any concurrence, premotion or predetermination of God over free causes which make them similar to an instrumental cause.¹⁹

The idea that secondary free causes may be moved or applied by a prior one presupposes the limitation or suppression of their innate liberty. On the one hand Molina states that a divine concurrence remains necessary in order to preserve the being and the specificity of creatures, as well as that of creation in general, supplanting their indigence; on the other hand, precisely because this assistance allows it, these creatures possess autonomy and liberty, beyond any motion or external determination.

According to Molina, the divine concurrence is in fact indispensable, but it cannot be previous, nor can it place at risk the constitutive liberty of free agents. General

13. Aquinas 1888: I, q. 14, a. 13. See also, Goris 1997.

14. See Marenbon 2005.

15. Aquinas 1888: I, q. 14, a. 9.

16. Molina reveals Scotus's influence: see Anfray 2014.

17. Molina 1953: IV, q. 14, a. 13, d. 52, 9: “[...] qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum”. See Franceschi 2011; Ocaña García 1998; Hellín 1967.

18. See Aquinas 1888, I, q. 105, a. 5; and Molina 1953: II, q. 14, a. 13, d. 26, 1-2 ff.

19. See Larraguibel Diez 2019.

divine concurrence must, therefore, be immediate and simultaneous with the secondary causes, centering itself always upon the idea of a cooperation between God and his creatures. It deals, therefore, with a joint concurrence of two different natures of being which in this way become complementary. The concept of immediacy implies precisely that there is no form of anteriority and that, accordingly, the previous meanings of motion and application suggested by Aquinas are rejected. In turn, the concept of simultaneity points to cooperation, to the joint action between God and the secondary cause. Molina gives the example of the boat being rowed simultaneously by two men.²⁰ The movement results from the addition of the two different forces. Precisely what this example seeks to symbolize is that both the divine general concurrence and the creature's particular concurrence are always partial causes which separately are not sufficient to produce the action and the effect. It is always necessary to have these two concurrences together.²¹ The point of the cooperative question is that the secondary cause cannot act and consummate an effect without divine concurrence and divine concurrence cannot produce a particular effect without the secondary cause. Both sides are necessary. The divine concurrence has an enabling role, the secondary cause a concretizing role. The secondary cause performs an active role which is irreplaceable.

This concurrence is provided to all natural and free causes so that they are able to produce their natural effects, according to their nature and particular purpose. The cooperative relationship between this universal cause and this particular cause is hereby established, the latter having the function of determining the divine assistance which is given in an open and indeterminate way. At the basis of this position is a concept of major importance and consequence to Molina: the concept of indifference.²²

Divine concurrence is given indifferently so that the secondary causes can determine it in the case of free causes, according to their will and to the exercise of their liberty. Molina takes a remarkable step. His view on the subject imbues the creature with a notable concretizing power, attributing to free causes the responsibility of determining divine concurrence. If the natural causes act necessarily, the free causes determine the indifferent divine concurrency within a horizon of different possibilities, expressing their autonomy and liberty, which also has consequences on natural causes stemming from the set of relations they establish with them.

20. See Molina 1953: II, q. 14, a. 13, d. 25, 12.

21. *Ibid.*: II, q. 14, a. 13, d. 26, 15: "[...] neque Deus per solum concursum universalem sine causis secundis neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficient ad effectum producendum. At cum dicimus neque Deum per concursum universalem neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis".

22. *Ibid.*: II, q. 14, a. 13, d. 26, 11: "Deus namque generali concurso influit ut causa universalis influxu quodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum qui pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus est [...]". See also, Hoffmann 2009; Queralt 1977.

The divine general concurrence should then be thought of as a co-operative concurrence which brings together different influences with differing functions that complement one another. God's general concurrence assists all the particular occurrences.²³ This concurrence is characterized as being continuous, ordinary and never denied.²⁴ The free cause always has at its disposal general and particular divine means and assistance to fulfil its end and rise from sin, as long as it is available to cooperate with God.

2.3 Predestination: Knowledge and Will

Molina's commentary on question 19 of the *Summa theologiae* I²⁵ develops a problem prior to analyzing the question of predestination. In question 19, Thomas Aquinas concludes that, since God is the universal cause, the effects of God's will must always and inevitably be fulfilled in one or another of the orders of things. In this question, in response to the first objection, Aquinas discusses the meaning of the famous passage from St Paul's *First Epistle to Timothy*: "God wants all men to be saved and to come to the knowledge of the truth" (1 Timothy 2:4). The difficulty with this passage lies in the fact that it seems to indicate that God's will is not always accomplished, since not all men are saved and come to the knowledge of the truth. Calvin, like other reformers, understands the divine will as absolute and interprets Paul's words as a general reference to human nature and not to *each* individual man.²⁶ Molina rejects the generic sense of the reformist interpretation, making a distinction, in God's relationship with free causes, between an absolute will and a conditioned will. Molina states that God wants, with an antecedent absolute will, the order of things and of ends, which he knows through his threefold knowledge. And with a conditioned will, he wants the salvation of *every* human being, provided that *every* human being also wants it.

The questions about predestination²⁷ are analyzed by Molina in the last part of the *Concordia*, in the context of the commentary on question 23 of the *Summa theologiae* I. In question 23, Aquinas argues that divine providence orders things to their respective ends.²⁸ As there are different natures of beings, there must also be different ends. Aquinas distinguishes between two ends: a natural end, to which natural causes are ordered; and a supernatural end, to which rational causes are ordered.²⁹ The supernatural end to which rational causes are ordered is eternal glory and beatitude, which is realized in the vision of God. This end transcends the natural forces of rational crea-

23. Molina 1953: II, q. 14, a. 13, d. 26, 15.

24. *Ibid.*: II, q. 14, a. 13, d. 26, 12-15.

25. Aquinas 1888: I, q. 19, a. 6.

26. Calvin 1861: 54 ff.

27. On predestination: see Marschler 2016; Macgregor 2015b; Rebalde 2015 (about predestination, in this article I have added and modified some commentaries I had included in the work mentioned); Cowburn 2008; Garrigou-Lagrange 1939.

28. Aquinas 1888: I, q. 22.

29. *Ibid.*: I, q. 23, 1.

tures and therefore it is God who orders and sends the rational creature to eternal glory, like the arrow is sent to the center of the target by the archer.³⁰

Deriving the sense of *destining* and *sending* from the term *predestine*,³¹ Aquinas defines predestination as a reason, contained in the divine mind, for some rational creatures to be led to eternal glory.³² The fulfilment of this reason is active in God and passive in creatures. Predestination concerns the one who predestines, and not the predestined.³³

Predestination then supposes a determination of the divine will, which includes both an act of election, approval and love, by which God wills the good of salvation for some creatures,³⁴ and an act of reprobation, by which God allows other creatures to fall into sin, condemning them and keeping them from eternal glory.³⁵

Aquinas considers it unwise to attribute the cause of predestination to the merits of rational creatures.³⁶ There are no merits in the action of any creature without God's assistance, which is already part of predestination, so it is not possible to distinguish merits from the effects of predestination. In Aquinas's view, predestination is an act of divine will, and does not depend on any disposition, effect or action of the creature or on the prediction of their merits.³⁷ The cause of predestination is the will and goodness of God.³⁸

Aquinas therefore concludes that, if the cause of predestination is God's will, then predestination is an order certain and infallible, and the number of the predestined is determined.³⁹ However, for Aquinas, predestination does not suppress the freedom of rational creatures. The effects of providence, being infallible, happen necessarily in natural causes, and contingently in free causes. Since predestination is a part of providence, just as free causes contingently realize the effects of providence, they also realize the effects of predestination.⁴⁰

As we have seen, Molina agrees with Aquinas when he distinguishes, within the scope of providence, a supernatural end to which free causes are ordered. For Molina, this part of providence corresponds to predestination, which consists of God's ordering and prior determination of the free causes that reach the ultimate end, that is, eternal glory and the vision of God. However, Molina seeks to reinterpret the meaning Aquinas attributes to the term *predestine*. Molina suggests two interpretations for Aquinas's proposal to read *predestine* in the sense of *destining* and *sending*: God leads the rational creature to where it cannot reach by its natural forces (to eternal glory); or he prede-

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*: I, q. 23, a. 2.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*: I, q. 23, a. 4.

35. *Ibid.*: I, q. 23, a. 3. See O'Neill 2019.

36. *Ibid.*: I, q. 23, a. 5.

37. *Ibid.*: I, q. 23, a. 5, 1.

38. *Ibid.*: I, q. 23, a. 5.

39. *Ibid.*: I, q. 23, a. 7.

40. *Ibid.*: I, q. 23, a. 6.

termines and leads some causes to salvation and others to damnation. Molina understands the second sense as a form of determinism (and associates theologians Domingo Báñez and Francisco Zumel with this position and, to a certain extent, Paul, Augustine and Aquinas himself⁴¹).

According to this position, God moves and predetermines the predestined. Yet, Molina considers that, conceived in this way, predestination raises two difficulties: firstly, it presupposes a prior determination of the end of free causes, which jeopardizes the freedom of these causes; secondly, the election of some causes presupposes the reprobation and condemnation of other causes, which is incongruous with divine goodness.

Molina rejects the determinist position. He argues that the existence of an effective predetermination of second causes decreed by God, regardless of the merits or faults of these causes, devalues or suppresses the relevance that these causes have in their own process of salvation. Furthermore, divine predetermination holds God directly responsible for reprobation and condemnation. The reprobation of second causes would be determined by God, solely by a decree of his will, prior to any relationship with the effects produced by these causes, in such a way that these causes, not having been elected from all eternity, would not receive in any condition the means and assistance necessary for salvation. For Molina, such an effective and infallible determinative motion contradicts God's justice and goodness and suppresses the freedom of creatures.

Faced with these difficulties, Molina defines predestination as "the plan of the order or the means in God, through which he foresees the rational creature which is to be led to eternal life, with the intention of carrying out that order".⁴² Molina's definition is based on Aquinas's definition, but favors the first sense of the term *predestine*. Predestination means the plan in which creatures find all the conditions to be led to eternal glory. That's why predestination doesn't really have an opposite.

In this sense, Molina distinguishes two elections in predestination: an antecedent election, which concerns the order, means and assistance conferred by God for the salvation of all free causes; and a subsequent election, which properly consists of approval or disapproval, and which will depend either on the quality of the indifferent actions carried out by the second causes, based on their innate autonomy and freedom, or on their co-operation with divine assistance. Approval and disapproval do not derive from a predetermination of the creature by God.

The order created by God includes causes, means, assistance, effects and ends, and, therefore, the entire horizon of possibilities for natural and free causes. Once placed in the created order, free causes achieve well, or not so well, their effects and ends, and God has foreknowledge of all these effects. No cause can be saved by its natural forces alone. All free causes need the extraordinary and particular assistance of divine grace in order to persevere in virtue. And such assistance is attributed according to the decree

41. Molina 1953: VII, q. 23, a. 1-2, d. 1, 4 ff.

42. *Ibid.*: VII, q. 23, a. 1-2, d. 1, 8: "praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo quibus praevideat creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eundem ordinem exequendi".

of God's will. However, Molina argues that God does not deny assistance to the cause that co-operates and does what is in itself,⁴³ so that it can rise again and be led to glory, as indicated by the famous axiom *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*.⁴⁴ Therefore, for Molina, God has created an order in which he provides sufficient means and assistance for all causes to fulfil their purpose. Even the permission of sinning can providentially be included within this assistance. In this sense, as Paul says, "God wants all men to be saved and to come to the knowledge of the truth". But, as we have seen, the means and assistance conferred by God are not necessarily effective, and their effects can be frustrated by the action of free causes.⁴⁵ Approval or disapproval depend on the merit or guilt of the cause. Molina's position is clear in the following passage on approval:

that no adult has been predestined for eternal life unless through his [or her] own merits which are in the power of free will to acquire or not to acquire, as it has chosen (provided that holy assistance and gifts have not in the slightest opposed to it). It is for this reason that [those merits] are imparted upon to him [or her], as a way of praise and gain.⁴⁶

According to Molina, predestination is linked to the merits of free causes. His position seems to move away from the doctrines of Paul, Augustine and Aquinas and draws closer to Pelagianism or semi-Pelagianism, giving reason to the accusations made against him by his opponents. However, Molina is well aware of the limits set by the ancient controversy between Augustine and Pelagius and does not defend a Pelagian position. Molina incorporates the merits of free causes into predestination without reducing the cause of predestination to the merits alone.

According to Molina, God knows all the actions and merits of the free cause in every order in which it is placed. This knowledge is guaranteed by the triple divine knowledge, which includes the middle knowledge, without which foreknowledge of the effects of free causes would not be possible. Therefore, predestination depends in part on foreknowledge, because God must know, in a certain and infallible way, which causes achieve salvation, in all possible orders and in all the complexity of relationships between causes, means and assistance. However, Molina also sees predestination as a decree of divine will, associated with the knowledge of the plan of the order and the means by which the cause is saved. This order, and with it the conditions and horizon of possibilities for creation, is known by God and precedes the action of the free cause. And since predestination is partly foreknowledge, when God chooses the order in which he knows in advance which causes are approved and which ones are disapproved, divine will becomes the cause of creatures' predestination contained in the chosen order. With this position, Molina comes close to Aquinas's doctrine, in that

43. See *ibid.*: I, q. 14, a. 13, d. 10, 1.

44. *Ibid.*: I, q. 14, a. 13, d. 10, 4. See Franco 1961; Hellín 1960.

45. Báñez 1968: I, cap. 22, 6.

46. Molina 1953: VII, q. 23, a. 4-5, d. 1, m. 9, 2: "nullum adultum praedestinatum esse in vitam aeternam nisi per propria merita quae auxiliis et donis divinis nihil omnino impediuntibus in potestate liberi arbitrii situm sit re ipsa habere vel non habere, ut maluerit, qua de causa laudi et merito illi tribuuntur".

he establishes the decree of divine will as the cause of predestination. However, for Molina, God doesn't choose the order with the intention of wanting to approve some creatures and disapprove others, as if he didn't want the salvation of all of them.⁴⁷

Molina's interpretation, with which he tries to reconcile the freedom of causes with the positions of Paul, Augustine and Aquinas, is not without its difficulties. Molina himself identifies one of these difficulties: God's election of the order implies the knowledge that, in that particular plan, some causes are approved and others are disapproved. The causes that are disapproved, placed in another possible order, could be approved. The choice of a specific order seems to imply a destination of the causes: God chooses the causes he wants to save by choosing the plan of the order in which they are saved. The question is addressed by Molina⁴⁸ and in his answer he refers to the inscrutability of the reasons that justify God's will, as Paul, Augustine and Aquinas had anticipated.

However, Molina rejects the idea that divine choice is an act of discrimination between causes or an act aimed at the intentional predestination of some to the detriment of others. Molina concludes that divine choice happens as if God had no foreknowledge.⁴⁹ The order created by God is the best possible one, where all causes have equal conditions to be approved. In this way, divine goodness becomes the only guarantee of just election and the only guarantee that the plan of order chosen by God tends towards what is the best.

3. SALAMANCA DOMINICANS' CRITICISM OF LUIS DE MOLINA'S DOCTRINE OF PREDESTINATION

Domingo Báñez's *Apologia* against the *Concordia* is probably the most systematic criticism of Molina. Molina's doctrine of predestination is rejected in chapters 22-26 of the first part of the *Apologia*. The criticism focuses initially on Molina's (and Francisco Suárez's) doctrine of middle knowledge.⁵⁰ For Báñez, Molina invented middle knowledge, which until that moment had never been defended among theology schools,⁵¹ to hide the fact that he rejected predestination and the predetermination of good acts of the human will. Báñez believes that the knowledges identified by Thomas Aquinas are sufficient to explain divine foreknowledge and that Molina's (and Suárez's) doctrine of middle knowledge undermines divine omnipotence.

Báñez's criticism of middle knowledge anticipates his criticism of Molina's doctrine of predestination, which he accuses the Jesuit of denying. He adds that Molina "invents a thousand ways of explaining predestination" so that it will not be obvious that his new doctrine contradicts the doctrines of Paul, Augustine and Aquinas.⁵² This

47. *Ibid.*: VII, q. 23, a. 4-5, d. 1, m. 13, 11: "Deum electione totius ordinis rerum qui usque ad consummationem saeculi decurrit, quantum est ex parte sua, salutem omnium expetivisse".

48. See *ibid.*: VII, q. 23, a. 4-5, d.1, m. 13, 4-5.

49. *Ibid.*: VII, q. 23, a. 4-5, d. 1, m. 13, 11.

50. Báñez makes no reference to Pedro da Fonseca: see Rebalde 2023.

51. Báñez 1968: I, cap. 15, 1.

52. *Ibid.*: I, cap. 22, 1.

is Báñez's main criticism: Molina's presumption of innovation, contained in his argument, against the traditional authorities of the Church.⁵³

Báñez rejects a series of theses about predestination proposed by Molina. These theses can be summarized as follows: firstly, there is only one reason why free causes are not the cause of predestination, which is that it is God who chooses the order of the causes, the means, and the divine assistance, from among many possible orders;⁵⁴ secondly, predestination presupposes two conditions: divine foreknowledge guaranteed by middle knowledge and divine will to confer assistance to free causes knowing through middle knowledge that with this assistance they attain salvation;⁵⁵ thirdly, divine will and the assistance it provides are not the reason for the good use of the free will of the second cause;⁵⁶ fourthly, the infallibility of predestination is guaranteed by middle knowledge and not by divine will and the assistance it confers;⁵⁷ fifthly, the reason for predestination lies in the good use of free will,⁵⁸ which God has always known through middle knowledge.⁵⁹

As well as rejecting these theses, Báñez accuses Molina of defending positions openly critical of the doctrines of Paul, Augustine and Aquinas, of advocating a doctrine similar to Pelagianism and of favoring Lutheranism.⁶⁰ Báñez considers the Molinist doctrine similar to the Pelagian doctrine because Molina attributes the reason for predestination to the foreknowledge of the merits of the free cause and because divine will can only be the certain cause of predestination if it is thought of together with the foreknowledge of the merits and demerits of these causes.⁶¹

Moreover, Báñez adds that Molina's conclusions favor the Lutheran doctrine. Báñez's accusation, which at first seemed incongruous with the accusation of Pelagianism, is consequential. Molina interprets the positions of Augustine and Aquinas in the same way as Luther, that is, attributing to these authors a deterministic doctrine, according to which the decree of divine will suppresses the free will of creatures. Molina therefore validates Luther's interpretation by considering, as Luther claims, that the traditional doctrines of the Church do not defend free will.

Báñez's critique highlights the two great theoretical limits of the debate on human freedom and on the compatibility of human freedom with the divine attributes among peninsular theologians from the second half of the 16th century. The whole debate must be situated in a middle position between Pelagius and Luther. Báñez summarizes these limits as follows: in order to defend free will, Pelagius rejects predestination; in order to

53. See Régnon 1890.

54. Báñez 1968: cap. 22, 2.

55. *Ibid.*: cap. 22, 3.

56. *Ibid.*: cap. 22, 4.

57. *Ibid.*: cap. 22, 6.

58. *Ibid.*: cap. 22, 5.

59. *Ibid.*: cap. 22, 7.

60. *Ibid.*: cap. 23, 3.

61. See Wetzel 2001.

defend predestination, Luther rejects free will.⁶² The middle position taken by Báñez advocates that neither free will implies the denial of predestination, nor predestination implies the rejection of free will.⁶³ In order to reconcile the two positions, Báñez argues that, according to the “Thomist school”, God applies effective premotions and assistance to the predestined that make them perfect and enable them to attain salvation in a certain and infallible way. Therefore, against Molina, Báñez rejects the idea that the prediction of the merits of the free cause can be the cause of predestination. And he also rejects what Molina considers fundamental to safeguarding the freedom of causes, namely that it is the free will that gives efficacy to divine assistance by making good use of it, by acting according to the innate freedom of free will. Furthermore, when rejecting Molina’s doctrine on the permission of sin, Báñez argues that it is not to ensure free will or to punish its misuse that God allows sin, but to show his love and mercy to the predestined.⁶⁴

Nonetheless, in rejecting Molina’s doctrine and in defending effective premotions and divine assistance,⁶⁵ Báñez assumes that he is incapable of explaining the compatibility of the free will of the second cause with these predeterminations. He concludes that the way to explain this compatibility is incomprehensible to reason, an obscure mystery, so inscrutable that the theologian must reduce himself to the dogmas of faith and to the humility of not wanting to know more than is convenient.⁶⁶

4. CONCLUSIONS

Profound connoisseurs of the *De auxiliis* controversy, such as Vicente Beltrán de Heredia, accept that Molina defended a doctrine of predestination *post praevisa merita*.⁶⁷ However, Juan Cruz Cruz rightly observes that Molina does not defend a predestination *post praevisa merita*, but a predestination *per praevisa merita*.⁶⁸

In fact, Molina argues that no cause is predestined without taking its merits into account, and that divine means and assistance are not effective on their own. Through the triple divine knowledge, which includes the middle knowledge that Molina introduced for the first time in the *Concordia*, God has a foreknowledge that is certain and infallible of the total plan of causes, means, actions, effects and ends. And God also has knowledge of the plan of the merits and of the good use of the will and of the divine assistance, of each free cause, in each of the possible orders. Therefore, for Molina, the approval or disapproval of free causes is linked to the prediction of merits.

In this sense, predestination depends on foreknowledge as being knowledge that guarantees the certainty and infallibility of the whole plan of creatures’ actions. This

62. Báñez 1968: cap. 23, 4.

63. *Ibid.*: cap. 23, 5.

64. *Ibid.*: cap. 26, 4.

65. See Matava 2016; Cai 2012.

66. Báñez 1968: I, cap. 23, 5.

67. Beltrán de Heredia 1968: 53; also, Rabeneck 1952.

68. Cruz Cruz 2014: 104 and 2021: 54.

is a fundamental element of Molina's definition. But Molina does not reduce predestination to an election by merits nor to the certainty of foreknowledge. And it is not possible to reduce Molina's doctrine of predestination to a discussion of the efficacy of the assistance of divine grace.

For Molina, as we have seen, predestination is at the same time a decree of God's will. God chooses the order and thus chooses the complete plan of causes, means, assistance, effects and ends. It can be said that with this choice he destines, by an absolute determination of his will, some causes for approval and others for disapproval. However, the causes are destined only indirectly and are not chosen but for their merits. Báñez and the Salamanca Dominicans interpreted Molina's doctrine in this way: the only reason for the cause of predestination not to be the creature, is God's choice of order. For Báñez and the Salamanca Dominicans, this solution is not enough and fails for being innovative. But with it Molina tried to reconcile all the variables present in the problem of predestination: he safeguards the free will of second causes; he values merit and the good use of divine assistance; he avoids falling into Pelagianism; he defends divine foreknowledge, providence and predestination; he agrees that predestination comes from a decree of divine will independent from the merits of free causes, as Thomas Aquinas claimed; and he avoids Lutheranism.

Finally, it can be concluded that, for Molina, predestination, through foreknowledge, is inseparable from the prediction of merits. But predestination is at the same time an act of divine will which, in choosing the order, indirectly determines the choice of causes, independently of merits, as if there were no such prediction.

REFERENCES

- Anfray, J.-P. 2014. "Molina and John Duns Scotus", in *A Companion to Luis de Molina*, ed. by M. Kaufmann and A. Aichele, Leiden & Boston, Brill, pp. 325-364.
- Ballor, J. J., Gaetano, M. T. and Sytsma, D. S. 2019. *The Dynamics of Protestant and Catholic Soteriology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden & Boston, Brill.
- Báñez, D. 1968. "Apologia fratrum praedicatorum in provincia hispaniae professorum sacrae theologiae, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molina", in *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, ed. by V. Beltrán de Heredia, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 115-380.
- Beltrán de Heredia, V. 1968. *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bonet, A. 1932. *La Filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana.
- Cai, Y. 2012. "The Efficacy of Grace According to Domingo Báñez", *Augustiniana*, 62/3-4, pp. 291-326.
- Calvin, J. 1861. *Commentaires on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*, trans. by W. Pringle, Edinburgh, Calvin Translation Society.
- Cowburn, J. 2008. *Free Will, Predestination and Determinism*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Craig, W. L. 1988. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden et al., Brill.
- Cruz Cruz, J. 2014. "Predestination as Transcendent Teleology: Molina and the First Molinism", in *A Companion to Luis de Molina*, ed. by M. Kaufmann and A. Aichele, Leiden & Boston, Brill, pp. 89-121.

- Cruz Cruz, J. 2021. "La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo", *Conocimiento y Acción*, 1/1, pp. 37-74.
- Fraga Iribarne, M. 1941. *Discurso preliminar sobre la vida y obras del R. P. Luis de Molina de la Compañía de Jesús a los seis libros de la justicia y el derecho*, tomo I, vol. I, Madrid, José Luis Cosano.
- Franceschi, S. H. de 2011. "Augustinisme et science moyenne. Les Salmanticenses (1631) et la référence à saint Augustin dans la controverse espagnole sur les futurs contingents", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 57, pp. 109-135.
- Franceschi, S. H. de 2018. *Thomisme et théologie moderne. L'école de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Paris & Perpignan, Artège & Lethielleux.
- Franco, R. 1961. "El axioma 'facienti quod in se est Deus nos denegat gratiam' y la venida del hombre a la fe según Molina", *Archivo Teológico Granadino*, 24, pp. 33-42.
- Gaetano, M. T. 2021. "The Catholic Reception of Aquinas in the De Auxiliis Controversy", in *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, ed. by M. Levering and M. Plested, Oxford, Oxford University Press, pp. 255-279.
- Garrigou-Lagrange, R. 1939. *Predestination*, London, B. Herder Book.
- Goris, H. J. M. J., 1997. *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Nijmegen & Leuven, Thomas Instituut Utrecht & Peeters.
- Hellín, J. M. 1960. "El axioma 'facienti quod in se est Deus nos denegat gratiam' en el P. Luis de Molina", *Estudios Eclesiásticos*, 35, pp. 171-199.
- Hellín, J. M. 1967. "La ciencia media y supercompreensión en Molina", *Miscelánea Comillas*, 47-48, pp. 299-318.
- Hevia Echevarria, J. A. 2007. "Introducción", in *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. J. A. Hevia Echevarría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno.
- Hoffmann, T. 2009. "'Liberté de qualité' et 'liberté d'indifférence' chez Thomas d'Aquin", in *Renouveler toutes choses en Christ: vers un renouveau thomiste de la théologie morale: hommage au P. Servais Pinckaers O. P.*, ed. by M. S. Sherwin and C. S. Titus, Fribourg, Academic Press Fribourg, pp. 57-76.
- Knuuttila, S. 2010. "Medieval Commentators on Future Contingents in *De Interpretatione* 9", *Vivarium*, 48, pp. 75-95.
- Larraguibel Diez, L. E. 2019. "Razón de predestinación: la controversia entre el *concursum simultaneum* molinista y la *praemotio physica* tomista", *Studium. Filosofía y Teología*, 43, pp. 37-52.
- Macgregor, K. 2015a. *Luis de Molina: The Life and Theology of the Founder of Middle Knowledge*, Zondervan.
- Macgregor, K. 2015b. *Luis de Molina's Doctrine of Predestination*. Conference Presentation. Available at https://www.researchgate.net/publication/319128147_Luis_de_Molina's_Doctrine_of_Predestination (accessed June 10, 2025).
- Marenbon, J. 2005. *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.
- Marschler, Th. 2016. "Providence, Predestination, and Grace in Early Modern Catholic Theology", in *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, ed. by U. L. Lehner, R. A. Muller and A. G. Roeber, New York, Oxford University Press, 89-107.
- Matava, R. J. 2016. *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*, Boston, Brill.
- Molina, L. 1953. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, Oniae et Matriti, Collegium Maximum S. I. et Soc. Edit. 'Sapientia'.
- Normore, C. 1982. "Future contingents", in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg and E. Stump, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 358-381.
- O'Neill, T. P. 2019. *Grace, Predestination, and the Permission of Sin. A Thomistic Analysis*, Washington, The Catholic University of America Press.

- Ocaña García, M. 1998. "El lugar de la 'Ciencia Media' en la concordia de Luis de Molina", in *Estudios sobre historia del pensamiento español. Actas de las III jornadas de Hispanismo Filosófico*, ed. por A. J. García, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico, pp. 23-33.
- Queralt, A. 1977. "Concurso universal indiferente en Luis de Molina", *Archivo Teológico Granadino*, 40, pp. 5-17.
- Rabeneck, J. 1950. "De vita et scriptis Ludovici Molina", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 19, pp. 75-145.
- Rabeneck, I. 1952. "Docuitne Molina praedestinationem hominum ad gloriam fieri 'ante' eorum praevisa merita?", *Miscelánea Comillas*, 18, pp. 9-26.
- Rabeneck, I. 1953. "Censura romana libri Concordiae", in *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. by I. Rabeneck, Oniae et Matriti, Collegium Maximum S. I. & Soc. Edit. 'Sapientia', pp. 695-707.
- Rebalde, J. 2015. *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*, Famalicão, Húmus, pp. 63-85.
- Rebalde, J. 2023. "Pedro da Fonseca's Doctrine on the Middle Knowledge", in *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, ed. by S. Guidi and M. S. de Carvalho, Turnhout, Brepols.
- Régnon, Th. de 1890. *Bannésianisme et Molinisme, Première partie établissement de la question et défense du Molinisme*, Paris, Retaux-Bray.
- Rodrigues, F. 1931. *História da assistência a Portugal*, tomo I, vol. I, Porto, Apostolado da Imprensa.
- Romano, O. 1969. *O Molinismo. Esboço histórico da génese de conceito filosóficos: I – o livre arbítrio e as virtudes naturais*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Stegmüller, F. (ed.) 1935. *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
- Thomae Aquinatis 1888, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Pars prima Summae theologiae*, Romae.
- Torrijos Castrillejo, D. 2022a. "Belarmino y las disputas 'De auxiliis'. Acerca de un manuscrito inédito sobre la ciencia media", *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 97/380, pp. 181-215.
- Torrijos Castrillejo, D. 2022b. "Los escritos de Domingo Báñez en la controversia De auxiliis", *Toletana*, 46, pp. 113-143.
- Torrijos Castrillejo, D. 2024. *Pedro de Ledesma y los orígenes de la controversia de auxiliis*, Madrid, Editorial Sínderesis.
- Wetzel, J. 2001. "Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge", in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49-58.

João Rebalde
Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities
University of Porto
jrebalde@letras.up.pt
ORCID: 0000-0002-0169-5225

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

SIMON ICARD

La prédestination selon Jansénius

ABSTRACT: Claiming to put an end to the debates between Molinist, Thomist and Congruist theologians, Jansenius developed his own doctrine of predestination, which cannot be identified with that of Augustine. It is the logical consequence of his conception of grace before and after original sin, a conception which is itself based on a causal system that he applies to the text of *De Correptione et gratia*, where Augustine describes the help without which Adam could not persevere and the help through which the saints are only persevering.

RÉSUMÉ: Prétendant clore les débats entre les théologiens molinistes, thomistes et congruistes, Jansénius a développé une doctrine de la prédestination qui lui est propre et qui ne peut être identifiée à celle d'Augustin. Elle est la conséquence logique de sa conception de la grâce avant et après le péché originel, conception qui est elle-même fondée sur un système causal qu'il applique au texte du *De Correptione et gratia* où Augustin décrit d'aide sans laquelle Adam ne pouvait pas persévérer et l'aide par laquelle les saints ne sont que persévérants.

KEYWORDS: Jansenius; Augustine; Predestination; Causality; Grace

INTRODUCTION

En 1640 paraissait l'*Augustinus* de Cornelis Janssen, plus connu sous le nom de Jansénius.¹ Vaste présentation de la doctrine augustinienne de la grâce, cette somme érudite était un écrit de combat. Jansénius entendait donner au pape Urbain VIII les armes théologiques pour rouvrir et trancher les débats des congrégations *De Auxiliis* (1596-1607), qui avaient vu s'affronter les dominicains, partisans de la doctrine de Thomas d'Aquin telle que la comprenait leur confrère Domingo Bañez, et les jésuites, partisans de la doctrine de leur confrère Luis de Molina, sur la question des aides que Dieu accorde à l'homme pour son salut, et qui avaient été closes, sans résolution magistérielle, par le pape Paul V.² Pour Jansénius, le molinisme était la résurgence d'une hérésie antique, le semi-pélagianisme, qu'Augustin avait combattu à la fin de sa vie.³

1. Jansénius 1640, rééd. 1641, 1643 et 1652. Sur Jansénius, voir Orcibal 1989. Le présent article reprend des passages d'Icard 2024, en les prolongeant sur la question spécifique de la prédestination.

2. Pour une synthèse récente sur les congrégations *De Auxiliis* et la controverse entre thomistes et molinistes, voir De Franceschi 2017² : « Introduction générale ».

3. Jansénius avait notamment ajouté un appendice à son *Augustinus*, où il faisait le « parallèle de l'erreur des Marseillais et de l'opinion de quelques [auteurs] plus récents [*erroris massiliensium et opinionis quorundam recentiorum parallelon*] ». Voir Jansénius 1640 : coll. 1072-1144. Sous la plume de Jansénius, les *Massilienses* sont les « semi-pélagiens » antiques, notamment les moines de l'abbaye Saint-Victor à Marseille, et les *recentiores* sont les molinistes. Sur l'invention



Contre Molina, le pape devait renouveler l'approbation donnée par ses prédécesseurs à la doctrine augustinienne de la grâce, que Jansénius considérait comme intégralement et exclusivement équivalente à la doctrine catholique.⁴ Pour cela, encore fallait-il que fût accessible la véritable pensée de celui qu'il fut l'un des tous premiers à appeler le « Docteur de la grâce »,⁵ recouverte qu'elle était par des siècles d'obscurité scolastique.⁶ C'était donc à une entreprise de retour aux sources que s'employait Jansénius dans l'*Augustinus*,⁷ afin de rendre possible une condamnation officielle du molinisme. Paru de manière posthume, l'ouvrage fut au centre d'une controverse intense et interminable. Cinq propositions en furent extraites selon les procédures censurales de l'époque⁸ et furent condamnées par le pape Innocent X dans la bulle *Cum occasione* (1653).⁹

Le jansénisme est souvent identifié à la croyance en la prédestination divine des élus. En réalité, à l'époque de Jansénius, les débats entre théologiens catholiques portaient moins sur l'existence de la prédestination que sur sa cause. Le principal point d'achoppement était l'articulation de la prédestination et de la prescience : Dieu prédestine-t-il les saints à la gloire avant ou après la prévision de leurs mérites (*ante* ou *post prevista merita*) ? En recourant aux concepts d'antériorité et de postérité pour positionner la prédestination par rapport aux mérites des saints, les théologiens modernes ne prétendaient pas introduire de la temporalité en Dieu. Par analogie avec la psychologie humaine, ils entendaient décrire des « instants de raison »,¹⁰ c'est-à-dire une « succession logique, bien qu'intemporelle, de prévisions et de décrets divins ». ¹¹ Le débat portait donc sur la priorité des causes : la prédestination dépend-elle de la volonté gratuite de Dieu ou des mérites de l'homme ?

Assurément, il n'était pas anodin de penser la prédestination en usant du vocabulaire de la temporalité car, « dans les querelles philosophiques et théologiques, les images inconsciemment évoquées sont plus redoutables qu'on ne le croit ». ¹² Par ailleurs, il est tout à fait légitime de contester que le concept de cause soit pertinent pour penser la concorde des volontés divine et humaine. Toutefois, dans la mesure

des hérésies semi-pélagienne et prédestinatienne comme arguments polémiques dans les controverses sur la grâce au XVII^e siècle, voir Quantin 2012.

4. « La doctrine augustinienne de la grâce de Dieu est évangélique, apostolique, catholique, et d'une irréfragable autorité, écrite au nom de toute l'Église, [...] approuvée et consacrée en grandes pompes par les pontifes romains [*Augustini doctrina de gratia Dei, evangelica, apostolica, catholica, et irrefragabilis auctoritas ; totius Ecclesiae nomine scripta, [...] a romanis pontificibus [...] magnificentissime approbata, et consecrata*] [...] » (Jansénius 1640 : t. II, *Liber proæmialis*, titres des ch. 14 et 15).

5. « Doctorgatiae » (Jansénius 1640 : t. II, *Liber proæmialis*, ch. 24, col. 54). Sur le rôle fondamental de l'*Augustinus* dans l'invention et la diffusion de ce titre donné à Augustin, cf. Icard 2017.

6. Sur la critique de la théologie scolastique dans l'*Augustinus*, voir Catalano 2016.

7. Voir Quantin 1999 : ch. 4.

8. Voir Neveu 1993 : ch. 5 et Neveu 1994 : 385-450.

9. Voir Denzinger 2010 : §§2001-2007.

10. Rondet 1947 : 454.

11. *Ibid.* : 454-455.

12. *Ibid.* : 466.

où la théologie latine a suivi cette voie, à partir du moment où Augustin « pense la nature de la Providence divine dans le cadre d'une théorie des causes », ¹³ puis quand l'aristotélisme est devenu le compagnon de l'intelligence de la foi et le *Liber de causis* une autorité pour les scolastiques médiévaux, ¹⁴ il y a une logique historienne à prendre en compte cette orientation théologique pluriséculaire. ¹⁵ Loin d'être une simple reviviscence de l'antique combat entre Augustin et les semi-pélagiens, comme l'affirmaient les jansénistes, les controverses modernes sur la grâce et la prédestination prolongeaient des débats médiévaux sur la relation entre cause première et cause seconde. ¹⁶

1. LES ORIGINES MÉDIÉVALES D'UN DÉBAT MODERNE

Pour Thomas d'Aquin, Dieu est la cause de tout ce dont les autres causes sont la cause :

L'agent second agit toujours en vertu du premier car l'agent premier met en mouvement le second pour qu'il agisse. Par conséquent, toutes les choses agissent en vertu de Dieu même et il est ainsi lui-même la cause des actions de tous les agents. ¹⁷

Que Dieu soit la cause de toutes les actions de ses créatures ne signifie pas que ces dernières soient sans effet. Dieu agit « d'une manière suffisante, selon le mode de l'agent premier, sans que l'opération des agents seconds ne soit superflue ». ¹⁸ Il « opère dans les choses de telle sorte, cependant, que les choses elles-mêmes aient leur opération propre ». ¹⁹ Par exemple, « la chaleur est causée par Dieu, non à l'occasion d'un feu en lui-même inefficace, mais au moyen du feu qui est comme l'instrument de Dieu ». ²⁰ Pour concilier « causalité divine et causalité naturelle, la solution de Thomas d'Aquin consiste à dire que les causes naturelles sont comme les instruments de la cause divine », ²¹ à la manière dont le menuisier utilise une scie pour fabriquer un banc. La scie produit un effet (couper du bois) en vertu de l'action du menuisier qui réalise son œuvre. Pour Thomas d'Aquin, « Dieu agit par ses créatures, qui sont elles-mêmes efficaces parce que Dieu agit à travers elles ». ²²

13. Renard 2020 : 38.

14. Attribué à Aristote, puis à Proclus à partir de Thomas d'Aquin, le *Liber de causis* est un texte néoplatonicien anonyme, traduit de l'arabe en latin au XII^e siècle, objet de nombreux commentaires. Il s'ouvre sur une description de l'influence de la cause première et de la cause seconde.

15. Voir Boulnois 2021, notamment la 4^e partie.

16. De même, « l'hypothèse d'un [...] désir naturel délié d'une fin surnaturelle aura été rendue possible par une longue évolution de la réflexion médiévale sur le statut des causes secondes » (Schmutz 2001 : 264).

17. « Semper secundum agens agit in virtute primi : nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa actionum omnium agentium » (Thomas d'Aquin 1888-1889 : q. 105, a. 5, ad 1, t. V, p. 476).

18. « SuffICIENTER [...] ad modum primi agentis : nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium » (*ibid.*).

19. « Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem » (*ibid.* : 475).

20. Ehret 2021 : 7.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

La cause première et la cause seconde instrumentale sont donc toutes deux totalement efficientes, car l'effet est tout entier l'effet de ces deux causes. La cause première agissant à travers la cause seconde instrumentale, l'efficience de l'une ne s'additionne pas à l'efficience de l'autre : « Le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et à la force divine comme s'il provenait en partie de Dieu et en partie de l'agent naturel ; mais il provient tout entier de l'un et de l'autre, selon un mode différent : tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument, il est aussi attribué tout entier à l'agent principal ».²³ Tout l'effet doit être attribué à la fois à la cause première et à la cause seconde instrumentale, sans partition (ces deux causes ne produisent pas chacune une partie de l'effet) mais aussi sans exclusion (l'efficience de la cause première n'exclut pas l'efficience de la cause seconde instrumentale).

Ce principe universel de la causalité instrumentale s'applique au cas particulier de la cause seconde libre. Le même effet est tout entier attribué à Dieu et à l'homme doué de libre arbitre. C'est ainsi que, pour Thomas d'Aquin, un même acte peut être à la fois libre et prédestiné, sans qu'« on distingue ce qui vient du libre arbitre et ce qui vient de la prédestination, de même qu'on ne distingue pas ce qui vient de la cause seconde et ce qui vient de la cause première car la providence divine produit un effet par les opérations des causes secondes ; par conséquent, ce qui existe par le libre arbitre vient aussi de la prédestination ».²⁴

À la causalité instrumentale telle que la conçoit Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham vont opposer des systèmes de causes partielles co-agissantes.²⁵ La cause première n'agit pas à travers la cause seconde : chacune de ces deux causes est à l'origine d'une partie de l'effet. Ockham compare Dieu à un homme très fort, capable de porter un poids de dix et l'homme à un homme faible qui ne peut qu'aider à porter ce poids, bien que l'homme très fort n'en ait pas besoin.²⁶ Ainsi, Dieu « ne veut pas tout produire tout seul, mais il co-agit avec les causes secondes comme cause partielle,

23. « Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum : sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus » (Thomas d'Aquin 1926 : ch. 70, p. 207). Il faut toutefois noter que si Thomas défend l'efficience de la cause seconde instrumentale dans ses œuvres de maturité, il fait encore sienne l'idée que les sacrements justifient « de manière instrumentale et par disposition [*instrumentaliter et dispositive*] » dans ses *Questiones disputatæ de potentia* (q. 3, a. 4, ad. 8), rédigé entre la *Summa contra Gentiles* et la *Summa theologiæ*. À l'époque moderne, les commentateurs de Thomas étaient divisés sur la manière dont devait être comprise sa doctrine de la causalité sacramentelle : les sacrements opèrent-ils une disposition dans le sujet, préalablement à la production de l'effet par Dieu seul ou bien participent-ils à l'effet ? Voir Laurent 1931. Pour une interprétation récente de la causalité sacramentelle selon Thomas d'Aquin, voir Turrini 1998.

24. « Non est [...] distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex prædestinatione ; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima : divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum [...]. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione » (Thomas d'Aquin 1888-1889 : q. 23, a. 5, resp., t. IV, p. 277).

25. Sur la relation entre cause première et cause seconde chez Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham, voir Boulnois 2022.

26. Voir Guillaume d'Ockham 1981 : 72.

bien qu'il soit la cause principale ».²⁷ Guillaume d'Ockham en conclut que « les causes secondes ne sont pas superflues, parce que Dieu n'agit pas dans n'importe quelle action selon toute sa puissance ».²⁸ Lorsque Dieu et l'homme concourent à une action, ils produisent un seul effet, mais chacun comme cause partielle de cet effet.

Pour décrire la concorde de la grâce et du libre arbitre, Luis de Molina s'inscrit dans ce débat scolastique. Il prend explicitement position contre la doctrine de Thomas : « J'avoue franchement qu'il m'est extrêmement difficile de comprendre cette motion et cette application que le divin Thomas exige dans les causes secondes ».²⁹ À la motion de la cause seconde, Molina oppose le concours de Dieu avec elle : « Le concours général de Dieu n'est pas l'influence de Dieu dans la cause seconde, comme s'il agissait et produisait son propre effet en ayant mis celle-ci en mouvement de manière antécédente, mais l'influence immédiate avec la cause, en son action et son effet ».³⁰ Le concours de la grâce et du libre arbitre est comparable à deux hommes tirant ensemble un même bateau.³¹ Cause première et cause seconde sont deux causes partielles : « Certes, tout l'effet vient de Dieu et des causes secondes, mais il ne vient pas de Dieu et des causes secondes comme d'une cause totale, mais comme d'une partie de la cause, qui exige en même temps le concours et l'influence de l'autre partie ».³²

Ce système de causes partielles concourantes permettait à Molina de préserver sa conception du libre-arbitre. En effet, il avait bâti toute sa théologie de la grâce sur « un minimum irréductible [et] non négociable » :³³ l'homme est libre dans la mesure où il « peut agir et ne pas agir, ou faire une chose de telle sorte qu'il puisse aussi faire le contraire ».³⁴ Pour démontrer « la concorde du libre-arbitre avec les dons de la grâce, la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation »,³⁵ Molina défend

27. « [Deus] non vult solus totum producere, sed coagit cum causis secundis tanquam causa partialis, licet sit principalior » (*ibid.*).

28. « Nec [...] superfluunt causæ secundæ, quia Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam » (*ibid.*).

29. « Ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam Divus Thomas in causis secundis exigit » (Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 26, p. 109, col. 1). La première édition date de 1588.

30. « Concursus Dei generalis non [est] influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat, et producat suum effectum, sed [est] influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum » (*ibid.* : col. 2).

31. Voir *ibid.* : q. 14, a. 13, d. 26, p. 112, col. 2. Loin d'innover en décrivant le rapport de Dieu et de l'homme comme deux haleurs tirant un bateau, Molina reprend, en fait, une image rejetée par Thomas, présente chez Duns Scot et de nombreux théologiens franciscains. Voir Schmutz 2001 : 252-255.

32. « Totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis ; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius [...] » (Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 26, p. 112, col. 2).

33. Marion 2014 : 56.

34. « Potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit » (Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 2, §3, p. 8).

35. « Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia » (titre de Molina 1595).

une conception de la grâce fondée sur la partialité des causes. Pour sauver l'homme, Dieu lui accorde des grâces suffisantes, à savoir des grâces qui suffisent à le rendre juste s'il le veut. Dieu et l'homme concourent à cette œuvre de justification comme deux causes qui s'additionnent pour produire un effet commun : « Dans l'acte libre, le surnaturel vient de Dieu et la liberté vient de nous ».³⁶ Or si la grâce suffisante est rendue efficace par le consentement du libre arbitre, comment Dieu peut-il prédestiner les saints à la gloire ? Pour répondre à cette question, Molina reconnaît en Dieu une science moyenne, placée entre la science des actes possibles et celle des actes futurs : « *Avant tout décret libre de sa volonté*, Dieu prévoit ce que tel homme *choisirait* librement, s'il était placé dans telles circonstances et sollicité par telle grâce ».³⁷ Parce qu'« avant l'acte libre de sa volonté, Dieu connaît ce qui arrivera par l'arbitre créé dans chaque ordre de choses, dans l'hypothèse où il déciderait de placer ces hommes ou ces anges dans tel ou tel ordre de choses »,³⁸ il prédestine les saints en leur donnant une grâce suffisante dans des conditions telles qu'il sait qu'ils la rendront efficace en concourant librement avec elle. Dieu prédestine donc les saints après la prévision de leurs mérites.

Confronté à l'émergence de la doctrine moliniste, qui mettait le concours divin en la dépendance du libre arbitre, Domingo Bañez prend la défense de la doctrine de Thomas d'Aquin en forgeant un concept qui deviendra central dans le thomisme moderne : la prémotion (ou prédétermination) physique. Contre l'indépendance de la cause seconde, Bañez défend l'idée que l'homme, comme toute créature, dépend de la cause première pour agir. Par une motion préalable,³⁹ Dieu accorde à la volonté humaine le complément de puissance qui la fait agir, la faisant passer de l'acte premier, où elle est en puissance, à l'acte second, où elle est en acte et opère son effet. Cette prémotion est dite *physique* et non *morale*, pour indiquer que la volonté libre est mue conformément à sa nature et non par la simple proposition du bien : les fils de Dieu « ne sont pas seulement mis en mouvement moralement par l'Esprit saint qui leur montre le bien, mais aussi physiquement et de manière réellement efficace, en les inspirant à exercer l'amour de Dieu ».⁴⁰ La prémotion physique suppose que la cause première soit totalement efficace : « Il ne suffit pas de soutenir que Dieu est seulement cause morale dans l'exécution de la délibération humaine, surtout surnaturelle, mais il est aussi né-

36. Gilson 1913 : 294.

37. Garrigou-Lagrange 1935 : col. 2966.

38. « Ante actum liberum suæ voluntatis cognovit Deus, quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum, ex hypothesi quod hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statueret [...] » (Molina 1595 : q. 23 a. 4 et 5, d. 1, m. ult., p. 394).

39. Il s'agit ici d'une priorité causale et non chronologique.

40. « Aguntur [non] tantum moraliter a Spiritu ostendente illis bonum, sed etiam physice et realiter efficaciter inspirante ad exercitium dilectionis Dei » (Bañez 1948 : t. III, p. 418). Bañez commente ici le verset *Rm* 8, 14.

cessaire de soutenir qu'il est lui-même cause réellement efficiente et prémouvant le libre arbitre à exercer efficacement une telle délibération ». ⁴¹

Pour Bañez, on peut réduire à une question de causalité l'erreur de ceux qui pensent que la prédestination est déterminée par les mérites. Ils distinguent « ce qui vient de la grâce et ce qui vient du libre arbitre, comme si une même chose ne pouvait venir des deux », ⁴² en concevant « le bon usage du libre arbitre » ⁴³ et « le concours de la grâce » ⁴⁴ comme s'ils étaient « deux causes partielles concomitantes ». ⁴⁵ Parce qu'il s'agit d'une erreur en matière de causalité, « on ne peut pas dire que les mérites qui suivent l'effet de la prédestination seraient la raison de la prédestination, à savoir qu'on comprendrait que Dieu donne la grâce à quelqu'un et a prédestiné de lui donner la grâce parce qu'il a su par avance qu'il en userait bien ». ⁴⁶ Dieu prédestine donc les saints avant la prévision de leurs mérites.

Des théologiens ont cherché une voie intermédiaire entre les positions de Molina et de Bañez. Appelés 'congruistes' en référence au concept de grâce *congrue*, c'est-à-dire adaptée au libre arbitre pour qu'il y consente, ces théologiens ne défendent pas une doctrine homogène, notamment sur la question des causes. Il faut noter que les congruistes jésuites, Robert Bellarmin et Francisco Suárez, ont cherché à amender la doctrine de leur confrère Molina dans le but de préserver la prédestination à la gloire avant la prévision des mérites. ⁴⁷

2. CAUSALITÉ ET PRÉDESTINATION DANS L'*AUGUSTINUS*

Lorsqu'il entre en lice, Jansénius prétend clore le débat en présentant la pure doctrine augustinienne, débarrassée de ses oripeaux scolastiques. Tout son *Augustinus* repose sur son interprétation du passage du *De Correptione et gratia* où Augustin distingue l'aide *sans laquelle* Adam ne pouvait pas persévérer par son libre arbitre (*auxilium sine quo non*) et l'aide *par laquelle* les saints ne sont que persévérants (*auxilium quo*). ⁴⁸ Or,

41. « Non ergo sufficit asserere Deum esse dumtaxat moralem causam in executione humanæ deliberationis, præsertim supernaturalis, sed etiam necesse est asserere ipsum esse causam realiter efficientem et præmoventem liberum arbitrium ad talem deliberationem efficaciter exercendam » (*ibid.*).

42. « Inter id, quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque » (Bañez 1588 : col. 481).

43. « Bonum usum liberi arbitrii » (*ibid.*).

44. « Concursu gratiæ » (*ibid.*).

45. « Quasi duæ causæ partiales se concomitantes » (*ibid.*).

46. « Non potest dici, quod merita sequentia prædestinationis effectum sint ratio prædestinationis, hoc est, quod ideo Deus intelligatur dare gratiam alicui, et prædestinasse se ei daturum gratiam, quia præscivit eum bene usurum gratiam » (*ibid.*).

47. Pour une présentation générale des différentes écoles théologiques engagées dans les controverses catholiques sur la grâce après le concile de Trente, voir Garrigou-Lagrange 1935 et De Franceschi 2023 : introduction.

48. Voir Augustin 1962 : *De Correptione et gratia*, §34, 344-347.

malgré ses diatribes anti-scolastiques,⁴⁹ Jansénius n'en plaquait pas moins sur le texte augustinien un système causal opposé à celui de Molina et incompatible avec celui de Bañez. En l'état de félicité primitive, « la cause [de l'action d'Adam faisant agir ou non la grâce] n'était rien d'autre que la grandeur de la liberté, et par conséquent, du pouvoir dont jouissait le premier homme dans l'excellence de son intégrité ».⁵⁰ Après le péché originel, « la cause efficiente [de la libération de l'arbitre] n'est pas la possibilité naturelle de la volonté libre, mais la grâce ».⁵¹ Il serait équivoque de parler simplement d'un système de cause unique, dans la mesure où le maintien d'Adam dans la justice comme la justification du pécheur suppose deux volontés, celle de Dieu et celle de l'homme. Mais une seule des deux causes est efficiente : la liberté de l'homme avant le péché originel, la grâce de Dieu après.

Pour Jansénius, « toute la controverse porte sur la cause efficiente de la libération ».⁵² C'est à travers cette grille de lecture qu'il comprend la distinction augustinienne des aides *sans laquelle* et *par laquelle*. Il écrit à son sujet : « Rien ne fait voir avec plus d'évidence le mode opératoire de la cause que le mode par lequel l'effet découle de la cause ».⁵³ La première aide, donnée avant le péché originel, est une « cause *sans laquelle* [*sine qua non*] ». Elle seule « n'est jamais celle par laquelle se fait l'action, car, en son domaine, elle est séparée de l'agir en acte et elle est seulement nécessaire si elle est agie ».⁵⁴ Elle n'est donc pas efficiente :

Elle est telle qu'elle enferme ou n'enferme pas l'effet pour lequel elle est donnée, mais seulement *sans laquelle* il ne peut pas se produire. C'est que l'effet doit être produit par une autre cause dominante entraînant ou appliquant avec lui l'aide elle-même. Par conséquent, aussi grandes que soient les aides à disposition, si cette cause dominante, dont toute la machine de causes concourantes et adjuvantes est poussée ou retenue par l'arbitre, ne veut ni n'imprime une impulsion pour agir, aucune opération ne résultera de ces aides.⁵⁵

49. Voir Jansénius 1640 : t. II, *liber proeemialis* et Catalano 2016 : 132-143.

50. « Causa non alia fuit, nisi magnitudo libertatis, et consequenter potestatis, qua primus homo in illa integritatis præstantia fruebatur [...] » (Jansénius 1640 : t. II, *Liber singularis de gratia primi hominis et angelorum*, ch. 14, col. 150).

51. « [Liberationis arbitrii] causa efficiens non est naturalis possibilitas liberæ voluntatis, sed gratia » (*ibid.* : t. III, l. I, ch. 2, coll. 9-10).

52. « De efficiente liberationis causa tota controversia est » (*ibid.* : t. III, l. I, ch. 1, col. 10).

53. « Nihil [...] declarat evidentius modum operandi causæ, quam modus quo effectus a causa fluit » (*ibid.* : t. III, l. II, ch. 6, col. 111).

54. « Sola causa *sine qua non*, numquam est illa qua fit actio. Nam illa in sua ratione abstrahit ab agendo actualiter, et solum necessaria est si agatur » (*ibid.* : t. III, l. II, ch. 22, col. 189).

55. « Est [...] tale, ut non inserat vel inserat effectum propter quem datur, sed tantummodo *sine quo non* potest fieri. Effectus enim ab alia debet causa dominante, ipsumque adiutorium secum rapiente seu applicante produci. Ex quo fit, ut quantumcumque magna præsto sint adiutoria, nisi illa causa dominativa, cuius arbitrio tota machina causarum concurrentium et adjuvantium ad motum impellitur aut retinetur velit, impulsusque agendi imprimat, nulla ex adiutoriis operatio secutura sit » (*ibid.* : t. III, l. II, ch. 4, coll. 98-99).

À l'inverse, la seconde aide, donnée aux saints, est une cause dominante et efficiente :

Autre est le genre de l'aide *par laquelle*, aussitôt qu'elle aura été donnée, l'effet se produit et ne se produirait jamais si elle n'était pas donnée, parce que, bien entendu, elle est d'une si grande nécessité que, sans elle, l'effet ne pourrait se produire, et d'une si grande efficacité que cela même en vue de quoi elle est donnée se produit à l'instant. En effet, elle donne en même temps et de pouvoir et d'opérer.⁵⁶

Ce qui vaut pour l'aide donnée par Dieu vaut aussi pour le libre arbitre, mais de manière inversée : il était la cause dominante qui faisait agir la cause *sans laquelle*, c'est-à-dire la grâce d'Adam ; il est désormais la cause *sans laquelle*, qui est agie par la cause dominante, c'est-à-dire la grâce du nouvel Adam.⁵⁷

C'est à partir de ce système causal que Jansénius et ses disciples distinguent les mérites purement humains d'Adam et les mérites purement divins des saints. Cela ne signifie pas qu'Adam ne recevait pas la grâce – Dieu se devait même de la lui donner⁵⁸ – ou que les saints n'ont pas de libre arbitre, mais seules sont efficaces la liberté d'Adam et la grâce donnée aux saints. Par conséquent, l'action à laquelle concourent Dieu et l'homme ne peut pas être attribuée à Dieu avant le péché originel et ne peut pas être attribuée à l'homme après.⁵⁹ Le jansénisme peut donc être défini comme une théologie qui pense la relation entre volonté divine et volonté humaine comme une domination et qui refuse le statut de cause efficiente à la volonté dominée.

La doctrine de la prédestination présentée par Jansénius est la conséquence de sa doctrine de la grâce, elle-même fondée sur ce système causal. Jansénius avait bien conscience de la relation étroite entre les deux questions : « La dispute au sujet de la prédestination est si liée à celle qui est établie au sujet de la grâce qu'on ne peut

56. « Alterum adjutorii genus est, *quo*, simul ac datum fuerit, fit effectus, et si non detur nunquam fiet. Nempe quia tantae necessitatis est, ut sine illo non possit effectus fieri, tantaeque efficaciae, ut hoc ipso quo datur, continuo fiat. Dat enim simul et posse et operari » (*ibid.* : col. 99). C'est pourquoi, il est inexact d'affirmer que, pour Jansénius, qui ne parlerait qu'« en termes de psychologie », l'aide *par laquelle* « ne meut pas [la volonté] à la manière d'une cause efficiente » (Walgrave 1982 : 36-37).

57. « D'un côté, l'arbitre est ce *par quoi* l'œuvre se fait et l'aide ce *sans quoi* elle ne se fait pas ; de l'autre côté, à l'inverse, cette aide très efficace serait ce *par quoi* l'œuvre se ferait et l'arbitre ce *sans quoi* il ne se ferait pas [*quemadmodum illic arbitrium est id quo fit opus ; adjutorium vero sine quo non fit : ita hic vice versa efficacissimum illud adjutorium esset id quo fit opus ; arbitrium vero sine quo non fieret*] ». Jansénius parle ici de l'état d'innocence et distingue une aide qui lui convient (l'aide *sans laquelle*) et une aide qui ne lui convient pas (l'aide *par laquelle*). En effet, l'aide *par laquelle* est la grâce efficace, accordée aux pécheurs en l'état de nature déchue, une aide « qui dominerait le libre arbitre pour l'entraîner avec elle à agir et pour opérer en lui par une délectation victorieuse, afin qu'il veuille ; [*quod ita libero dominaretur arbitrio, quod illud secum in actum raperet, et in eo victrici quadam delectatione operaretur, ut vellet*] » (Jansénius 1640 : t. II, coll. 154-155).

58. En l'état d'innocence, la grâce était « due en quelque manière [*aliquo modo debitam*] » (Jansénius 1640 : t. II, coll. 761-762). Voir Lubac 2008 : 55-57.

59. Voir notamment Jansénius 1640 : t. II, *Liber singularis de gratia primi hominis et angelorum*, ch. 15-16, en particulier le bas de la col. 154.

connaître l'une parfaitement sans connaître l'autre ». ⁶⁰ Dans l'*Augustinus*, un livre est spécifiquement consacré à la prédestination, un autre à la réprobation. Tous deux sont placés à la fin du dernier tome. ⁶¹ Ils sont, en quelque sorte, l'aboutissement de toute la démonstration de « la grâce du Christ sauveur ». ⁶²

Reprochant aux théologiens modernes de s'être éloignés « des principes d'Augustin, qui sont soit incompris, soit négligés », ⁶³ Jansénius s'oppose conjointement aux positions des thomistes, des molinistes et des congruistes.

Rejetant le premier genre d'aide par laquelle il n'est pas donné à la volonté de vouloir, mais sans laquelle elle ne peut pas vouloir, et s'attachant seulement au second genre d'aide, par laquelle, en prédéterminant la volonté, il est donné aux anges et aux hommes le vouloir même et la persévérance, les premiers, justement et avec raison, ont inféré de la force de ce moyen si efficace que pour toutes les créatures rationnelles qui sont conduites à la béatitude, par une volonté absolue et efficace, avant toute prescience de quelque mérite, Dieu a voulu la fin elle-même et l'a prédestinée en la voulant. ⁶⁴

Les molinistes, au contraire, « rejettent ce second genre d'aide parce que, pour ainsi dire, elle détruirait la liberté de fond en comble ». ⁶⁵

Ne retenant que le premier [genre d'aide], qui fut donné aux anges et aux premiers hommes, ils en concluent aussi, en raisonnant plus que justement, qu'à personne, ni aux anges ni aux hommes, ni à ceux qui persévèrent ni à ceux qui ont chuté, Dieu n'a dirigé ni prédestiné la fin de la béatitude éternelle par une volonté efficace, avant la prescience de coopération de la volonté, mais qu'il a seulement proposé la gloire à tous par une volonté inefficace, comme récompense du combat futur, et qu'il l'a voulue généralement pour tous, à condition qu'ils ne fassent pas tomber l'aide de Dieu par leur liberté propre et qu'ils n'abandonnent pas la sainteté. ⁶⁶

60. « Disputatio quippe de praedestinatione tam coniuncta est ei quae de gratia instituitur, ut natura unius ad unguem sciri sine alterius cognitione non possit » (Jansénius 1640 : t. III, coll. 882-883).

61. Il s'agit des livres 9 et 10 du tome III. Pour un résumé de ces deux livres, voir Carreyre 1947 : coll. 431-447.

62. « De gratia Christi salvatoris » (Jansénius 1640 : titre du t. III).

63. « Ab Augustini principiis vel non intellectis vel neglectis » (*ibid.*: t. III, col. 952).

64. « Primi repudiantes primum adjutorii genus, quo non datur velle voluntati, sed sine quo velle non potest ; solumque secundum amplexi, quo voluntatem praedeterminante ipsum velle et perseverare, sive angelis, sive hominibus datur, recte et consequenter, ex vi medii tam efficacis intulerunt, Deum omnibus creaturis rationalibus quæ ad beatitudinem perducuntur, absoluta et efficace voluntate, ante omnem meriti cujusquam praescientiam, finem ipsum voluisse et volendo praedestinasse » (*ibid.* : coll. 952-953).

65. « Abjecto secundo adjutorii genere, tanquam, quod funditus destruat libertatem » (*ibid.*: col. 953).

66. « Retento solo primo quod angelis et hominibus primis datum est, inde quoque ulterius rectissime ratiocinando concludunt, nemini neque angelis neque hominibus, neque stantibus, neque lapsis, Deum efficaci voluntate intendisse ac praedestinasse beatitudinis aeternæ finem, ante praescientiam cooperaturæ voluntatis ; sed tantum modo inefficaci voluntate omnibus proposuisse gloriam, velut certaminis futuri præmium, omnibusque generaliter voluisse, si non propria libertate adjutorium Dei defererent et a sanctitate deficerent » (*ibid.*).

Pour Jansénius, les positions des thomistes et des molinistes sont les conséquences logiques d'une même erreur : le choix d'un genre d'aide au détriment de l'autre, sans tenir compte du changement radical survenu avec le péché originel. Jansénius attribue ce choix à des présupposés philosophiques par lesquels « les uns et les autres se sont abattus sur les principes d'Augustin et sur la vraie théologie ». ⁶⁷

Quant aux congruistes, « ils ont violé en même temps la théologie et la philosophie par une double erreur », ⁶⁸ en s'en tenant à « la seule aide de la volonté intègre » ⁶⁹ tout en reconnaissant qu'« Augustin pose ou suppose en Dieu une volonté très efficace de sauver quelques-uns ». ⁷⁰

Pour Jansénius, la véritable doctrine de la prédestination est fondée sur la distinction de deux états, avant et après le péché originel : l'état de l'homme innocent, qui est identique sur ce point à celui des anges, ⁷¹ et l'état de l'homme déchu.

Aux anges et à l'homme innocent fut donnée une aide sans laquelle ils ne pouvaient pas persévérer dans le bien. Cette grâce était une cause *sine qua non*, indispensable mais inefficace par elle-même. Le libre arbitre a été, pour les anges bons, ou aurait été, pour l'homme s'il n'avait pas péché, la seule cause efficiente de la persévérance. Parce que leurs volontés dominaient la grâce qui leur était donnée, le mérite de la persévérance est un effet qui leur est ou leur aurait été exclusivement attribué. Par conséquent, ni l'ange ni l'homme innocent n'ont été prédestinés par un décret divin :

Il faut dire [...] que les anges qui s'emparent de l'éternelle félicité n'ont pas été prédestinés par une *élection* ou *prédestination de grâce*, mais par celle que nous avons appelée [...] *de mérites*. On doit penser tout à fait la même chose au sujet des hommes s'ils avaient demeuré en l'état d'innocence. ⁷²

La prédestination des anges n'était pas un acte de volonté de la part de Dieu, mais la seule prescience de leurs mérites : « Augustin enseigne que la persévérance des anges n'a pas été prédestinée, mais connue par avance, et qu'ils n'ont pas été discernés par

67. « Utrique isti in Augustini principia veramque theologiam impegerunt » (*ibid.*).

68. « Duplici aberratione theologiam simul atque philosophiam violarunt » (*ibid.*).

69. « Solum integræ voluntatis adjutorium » (*ibid.*).

70. « Augustinum in Deo ponere vel supponere efficacissimam salvandorum quorundam voluntatem » (*ibid.*).

71. « Car selon saint Augustin, la raison fut tout à fait la même au sujet des hommes innocents et qui n'ont pas été blessés qu'au sujet des anges [*nam eadem omnino, juxta sanctum Augustinum de hominibus innocentibus atque illæsis, quæ de angelis ratio fuit*] » (*ibid.* : col. 934).

72. « Dicendum est enim angelos, qui æterna felicitate potiuntur, non esse prædestinatos electione seu prædestinatione gratiæ, sed ea quam supra diximus, *meritorum*. Idemque omnino de hominibus si perstissent in statu innocentia, sentiri debet » (*ibid.*). Jansénius reconnaissait qu'un texte d'Augustin était une pierre d'achoppement pour sa position au sujet des anges : *De Civitate Dei*, l. 12, ch. 9, où Augustin affirme que les anges qui ont persévéré dans le bien ont reçu une aide plus grande. Jansénius renvoie à son explication de ce passage, dans le livre *De Gratia primi hominis et angelorum*, ch. 18, au t. II de l'*Augustinus*. Voir Jansénius 1640 : col. 949. Pour une lecture critique de cette explication, voir Lubac 2008 : 65-66.

la grâce, mais par leurs mérites ». ⁷³ Il en aurait été de même pour les hommes s'ils n'avaient pas péché en Adam.

Cependant, par le péché originel, les hommes se sont rendus incapables de vouloir le bien par eux-mêmes. Pour en sauver quelques-uns de la masse de perdition, sans aucun mérite préalable de leur part, Dieu leur donne une aide par laquelle ils veulent le bien et persévèrent. Cette grâce est la seule cause efficiente de leur persévérance dans le bien. Leur libre arbitre est une cause *sine qua non*, indispensable mais inefficace par elle-même. Leurs mérites sont des effets qui doivent être exclusivement attribués à la grâce. La « cause » ⁷⁴ de cette grâce efficace par elle-même est la prédestination gratuite, dont « l'effet adéquat » ⁷⁵ est la « libération » ⁷⁶ de l'homme pécheur. Elle n'est pas seulement une prescience, mais un acte de volonté : « Quoiqu'Augustin introduise très souvent la mention de la prescience lorsqu'il dispute de la prédestination, de telle sorte que certains croient que la nature de la prédestination se trouve principalement dans l'acte d'intelligence, il est toutefois manifeste, au vu de plusieurs de ses textes, qu'elle se situe dans le décret de la divine volonté ». ⁷⁷ Or « cette intention d'élire à la gloire ne présuppose pas que la vocation, la foi et la persévérance soient prévues absolument par Dieu, mais plutôt qu'elles naissent de cette intention de telle sorte qu'elles puissent être prévues absolument ». ⁷⁸ Les mérites des élus ne déterminent donc pas leur prédestination, ils en sont les effets. Dieu réalise en eux ce qu'il a décidé de toute éternité : « Quoi que Dieu prédestine dans l'éternité, il le fait dans le temps et à l'inverse, quoi qu'il fasse dans le temps, il a prédestiné de le faire dans l'éternité ». ⁷⁹ Il n'y a donc pas lieu de distinguer la prédestination à la grâce et la prédestination à la gloire : « La prédestination de Dieu ne regarde pas plus le moyen que la fin, ni plus la fin que le moyen ». ⁸⁰ De surcroît, il ne faut pas limiter la prédestination au bien que Dieu fait à ses élus. La prédestination est double, « à la vie et à la mort ». ⁸¹ Elle « regarde non seulement le bien, mais aussi le mal ». ⁸² Certes, on ne peut pas attribuer à Dieu les péchés des hommes,

73. « Augustinus angelorum perseverantiam non prædestinatam, sed præscitam tradit, eosque non gratia, sed meritis discretos » (Jansénius 1640 : t. III, coll. 940-941, titre du ch. 12).

74. « Causa » (*ibid.* : coll. 882-883).

75. « Effectus adæquatus » (*ibid.* : coll. 920-921).

76. « Liberatio » (*ibid.*).

77. « Quamvis toties Augustinus præscientiæ mentionem ingerat, quando de prædestinatione disputat, ut nonnulli arbitrati fuerint, prædestinationis naturam in actu intellectus præcipue collocatam esse, ex diversis tamen ipsius locis manifestum est eam in divinæ voluntatis decreto esse sitam » (*ibid.* : col. 921).

78. « Istud propositum electionis ad gloriam non præsupponere, quod vocatio, fides et perseverantia sint absolute prævisa a Deo, sed potius quod ex illo proposito nascantur, ut absolute prævideri possint » (*ibid.* : col. 983).

79. « Quicquid Deus prædestinat ab æterno, hoc in tempore facit, et vice versa, quicquid in tempore facit, hoc ab æterno prædestinavit ut faceret » (*ibid.* : col. 888).

80. « Prædestinationem Dei [...] non magis respicere medium quam finem, nec magis finem quam medium » (*ibid.*).

81. « Ad vitam et ad mortem » (*ibid.* : coll. 894-895).

82. « Respicit non solum bonum, sed etiam malum » (*ibid.*).

mais on doit lui attribuer les châtiments. De toute éternité, Dieu prédestine aux peines éternelles les hommes que le péché d'Adam ont rendus coupables et incapables de faire le bien. Le corollaire de la prédestination gratuite est la réprobation non seulement négative (Dieu n'accorde pas sa grâce à la plupart des hommes déchus), mais aussi positive (il prédestine la plupart des hommes déchus à la damnation).

En somme, « prédestination et œuvre de Dieu »⁸³ sont une seule et même chose. En l'état de nature déchue, seule la volonté de Dieu est efficiente. Jansénius entend préserver le libre arbitre de l'homme en tant qu'il est, sous l'action de la grâce, une cause *sine qua non* : les actes du prédestiné sont libres car ils sont volontaires tout en étant déterminés par Dieu.

3. LA CONCEPTION JANSÉNISTE DE LA PRÉDESTINATION EST-ELLE AUGUSTINIENNE ?

Jansénius lit les textes d'Augustin sur la grâce et la prédestination avec un présupposé qui tient à son système causal : lorsque la volonté de Dieu et celle de l'homme concourent, l'une domine nécessairement l'autre et la volonté dominante est la seule efficiente. Or cette grille de lecture des écrits d'Augustin est contestable. En effet, pour Augustin, « les seules causes efficientes de tout ce qui arrive sont les causes volontaires », ⁸⁴ à savoir, précise-t-il, la volonté de Dieu, des bons et des mauvais anges, des bons et des mauvais hommes. Augustin identifie les causes efficientes aux causes volontaires de manière absolue, sans distinguer l'état d'innocence et l'état de nature déchue.⁸⁵ La volonté de Dieu et celle de l'homme sont toutes deux efficientes, avant comme après le péché originel. L'une comme l'autre, elles ne sauraient donc être des causes *sine qua non*, au sens où l'entend Jansénius, à savoir des causes dominées, à qui l'on refuse d'attribuer un effet.

Le texte où Augustin affirme que causes efficientes et causes volontaires sont équivalentes est particulièrement intéressant dans la mesure où il y traite du destin et de la prescience divine et qu'il y subvertit la doctrine stoïcienne des causes, qui utilise précisément le concept de cause *sine qua non*.⁸⁶ Augustin discute la position de Cicéron. Ce dernier avait rapporté l'argumentation avancée par le philosophe stoïcien Chrysippe pour prouver que le destin était compatible avec le libre-arbitre.⁸⁷ Il fallait distinguer les causes complètes ou principales et les causes prochaines ou auxiliaires.⁸⁸ Ces dernières « contribuent à produire un effet mais n'ont pas une puissance suffisante

83. « Prædestinatio et opus Dei » (*ibid.* : col. 888).

84. « Non esse causas efficientes omnium quæ fiunt nisi voluntarias [...] » (Augustin 1959 : 680-681, *De Civitate Dei*, l. V, ch. 9, tr. modifiée). Voir *ibid.* : note complémentaire n° 65, « La volonté comme cause efficiente », pp. 824-827.

85. « Cette universelle causalité divine n'est pas présentée comme conditionnée par l'état de chute originelle, mais comme liée essentiellement à l'idée de souverain bien », note Jean Chéné au sujet d'un autre texte d'Augustin (*Retractationes*, l. I, ch. 9), dans Augustin 1962 : note complémentaire n° 11, p. 793.

86. Pour une présentation de ce texte, voir Bochet 2003.

87. Voir Cicéron 1973 : 21-23, *De Fato*, §§41-42.

88. Sur la distinction stoïcienne des causes, notamment chez Chrysippe, Duhot 1989 : ch. 3.

pour produire par elles-mêmes cet effet ».⁸⁹ Elles appartiennent à la catégorie des causes *sine qua non*, « qui contribuent à la production de quelque chose à titre de condition nécessaire mais non suffisante », à la différence des causes « qui produisent quelque chose “par leur propre” force » et « qui produisent nécessairement ce dont elles sont causes ».⁹⁰ Or, « que tout arrive par le destin [...] doit être compris au sens où tout arrive par des causes prochaines et non complètes ».⁹¹ Ainsi, le destin ne détruit pas le libre arbitre de l’homme, qui est la seule cause efficiente de ses actes : « Cicéron rappelle que les stoïciens conçoivent le destin comme une tresse ou un enchaînement causal qui ne comprend que [...] des causes *sine qua non* ».⁹²

Cicéron, pour sa part, préfère la position des philosophes de la Nouvelle Académie. Pour préserver le libre-arbitre, il réfute l’idée de destin en proposant une autre typologie, « qui retire nos volontés de la chaîne des causes » :⁹³ il faut distinguer les causes fortuites, les causes naturelles et les causes volontaires, « qui n’ont pas de causes extérieures mais déterminent elles-mêmes leurs effets ».⁹⁴

Pour défendre sa conception de la providence divine et affirmer que la prescience divine n’abolit pas le libre-arbitre, Augustin critique la réfutation de la conception stoïcienne du destin développée par Cicéron.⁹⁵ Toutefois, il ne se rallie pas totalement à la position stoïcienne en la christianisant. Certes, s’il récuse le fatalisme astrologique,⁹⁶ il suit les stoïciens lorsqu’ils définissent le destin comme la suite des causes de tout ce qui arrive et il l’identifie à la volonté d’un Dieu suprême.⁹⁷ Cependant, Augustin récuse la distinction des causes que font les stoïciens pour préserver le libre arbitre de la nécessité.⁹⁸ En fin de compte, sur la question de la causalité, le providentialisme d’Augustin n’est pas réductible au fatalisme des stoïciens : le Dieu d’Augustin est une cause volontaire, et donc efficiente, alors que le destin des stoïciens est, pour l’homme, une cause *sine qua non*, incapable de produire un effet par elle-même, une « cause auxiliaire et prochaine, [qui] ne participe à la production de l’effet que pour autant que la volonté de l’agent, cause parfaite et principale, adhère librement au contenu de la représentation ou à la tendance ».⁹⁹

89. Koch 2014 : 100.

90. *Ibid.* : 110-111.

91. *Ibid.* : 111.

92. *Ibid.*

93. Renard 2020 : 33.

94. *Ibid.*

95. Voir Augustin 1959 : *De Civitate Dei*, l. V, ch. 9.

96. Voir *ibid.* : ch. 1-7.

97. Voir *ibid.* : ch. 8. Voir Renard 2020 : 26.

98. Voir Augustin 1959 : *De Civitate Dei*, l. V, ch. 10.

99. Renard 2020 : p. 38. En montrant que la doctrine augustinienne de la prédestination est tributaire des catégories stoïciennes, Gaetano Lettieri affirme lui-même que pour Augustin, la liberté humaine est une cause volontaire et efficiente et Dieu une cause volontaire et efficiente, l’une étant déterminée par l’autre, insérée dans un ordre de causes, sans cesser d’être responsable de ses actes. Voir Lettieri 2001 : 390.

Augustin rompt donc avec les théories néo-académiciennes ou stoïciennes des causes qui posent l'existence de causes secondaires qui participent à la production de l'effet seulement en tant que facteurs indirects ou encore circonstances de l'effet. Or, pour Augustin, il n'existe de causes antécédentes qu'efficientes, c'est-à-dire pleinement responsables de leur effet parce qu'elles le veulent. La distinction ne se fait donc plus entre des causes proprement actives et celles qui ne le sont pas, mais parmi les causes volontaires, entre celles qui ont plus ou moins la puissance de leur vouloir. C'est désormais moins une question de nature que de puissance.¹⁰⁰

Par conséquent, la grâce accordée à Adam avant son péché ne saurait être une cause *sine qua non* au sens où l'entend Chrysippe.¹⁰¹ Elle est une cause efficiente car elle est volontaire. Elle se distingue de la grâce donnée aux saints non parce qu'elle serait d'une nature différente, mais parce qu'elle coopère avec une autre cause volontaire, la liberté de l'homme, qui était plus puissante avant son péché.¹⁰² Autrement dit, la grâce donnée aux saints est plus forte que celle donnée à Adam car, en l'état de nature déchue, « il reste une infirmité qui doit être secourue par des dons plus grands ». ¹⁰³ La grâce donnée aux saints vient chercher l'homme plus bas qu'Adam, car il a péché alors qu'il pouvait ne pas le faire, pour le conduire plus haut, « jusqu'au terme auquel Adam n'est point parvenu », ¹⁰⁴ c'est-à-dire à la persévérance.

Jansénius connaissait le passage de *La Cité de Dieu* où Augustin refuse la conception stoïcienne du destin comme cause *sine qua non*. En effet, il le cite pour prouver que la grâce efficace par elle-même obtient nécessairement son effet sans détruire la liberté de l'homme.¹⁰⁵ Toutefois, dans l'*Augustinus*, Jansénius ne cite pas la phrase où Augustin identifie les causes efficientes aux causes volontaires. Malgré ses attaques contre le stoïcisme des pélagiens,¹⁰⁶ Jansénius n'en était pas moins tributaire de la doctrine stoïcienne des causes. En effet, il concevait la grâce donnée à Adam à la manière dont Chrysippe avait conçu le destin : comme une cause *sine qua non*, qui ne produit pas d'effet par elle-même mais qui est nécessaire à une action qui dépend de la seule efficience du libre arbitre de l'homme.¹⁰⁷ Lorsqu'il décrit la grâce donnée aux saints, il inverse le système causal de Chrysippe mais sans le modifier de l'intérieur : désormais, c'est le libre arbitre

100. Renard 2020 : 35.

101. Ainsi, il est loin d'être évident que la distinction augustinienne de l'aide *sans laquelle* (*adiutorium sine quo*) et de l'aide *par laquelle* (*adiutorium quo*) trouve une « parfaite correspondance [*perfetta corrispondenza*] » dans la distinction stoïcienne de la cause *sine qua non* et de la cause *cum qua*, comme l'affirme Gaetano Lettieri dans Lettieri 2001 : 389.

102. « Même si la seconde de ces grâces [la grâce accordée aux saints] doit être assurément considérée comme plus puissante que l'autre [la grâce accordée à Adam], il ne s'agit évidemment pas d'anéantir la première » (Delmulle 2012 : 198).

103. « Majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas » (Augustin 1962 : 352-353). Sur la reprise de cette idée par Thomas d'Aquin, voir Lubac 2008 : 71.

104. *Ibid.* : 110.

105. Voir Jansénius 1640 : t. III, col. 633.

106. Voir Catalano 2016 : 161-251.

107. Chrysippe emploie l'image dynamique du cylindre qui ne peut se mouvoir sans impulsion mais qui roule selon sa nature propre (voir Cicéron 1973 : §42). Jansénius emploie l'image

de l'homme qui est une cause *sine qua non*, la grâce divine étant seule efficiente. Avec Augustin, il oppose aux stoïciens la volonté divine qui obtient nécessairement son effet sans abolir la liberté de l'homme,¹⁰⁸ mais il oublie ou méconnaît que, pour Augustin, la volonté humaine n'en reste pas moins totalement efficiente. En matière de causalité, Jansénius n'est donc pas un augustinien, mais un stoïcien qui s'ignore.

Jansénius connaissait probablement le système causal de Chrysippe. D'une part, en effet, dans un chapitre de l'*Augustinus* où il présente la conception stoïcienne du destin, pour montrer qu'il est faux d'assimiler la prédestination à un fatalisme, comme l'ont fait les semi-pélagiens contre Augustin,¹⁰⁹ il attribue à Chrysippe une définition du destin comme « série immuable de causes ». ¹¹⁰ Sa source est une citation d'Aulu-Gelle qu'il reprend d'un ouvrage de Juste Lipse présentant la philosophie stoïcienne.¹¹¹ Or, quelques pages plus loin,¹¹² Juste Lipse présente la distinction chrysippéenne des causes parfaites et principales et des causes adjuvantes et prochaines, en donnant, certes, une explication étrange,¹¹³ mais en renvoyant au traité de Cicéron sur le destin contre lequel se bat Augustin. D'autre part, dans l'édition de l'œuvre augustinienne qu'utilisait Jansénius,¹¹⁴ le passage de *La Cité de Dieu* qu'il cite dans l'*Augustinus* pour prouver que la nécessité est compatible avec liberté est commenté par Juan Luis Vives, qui renvoie lui aussi au traité de Cicéron sur le destin et qui présente, avec plus de fidélité que Juste Lipse, le système causal de Chrysippe.¹¹⁵ Jansénius n'a visiblement pas reconnu sa propre distinction de la cause *sans laquelle* et de la cause *par laquelle* dans la distinction de Chrysippe, sans doute moins par manque de connaissance que par conviction de défendre, avec Augustin, une position anti-stoïcienne. Comme la providence divine était considérée en l'état de nature déchue et que Chrysippe accordait l'efficacité à la liberté humaine en la refusant au destin, Jansénius pouvait se considérer comme son adversaire, alors qu'il avait seulement inversé l'imputation de l'effet en l'accordant à Dieu, sans contester, comme le fait pourtant Augustin, qu'une cause volontaire puisse ne pas être efficiente.

Par ailleurs, Jansénius avait pu connaître le concept de cause *sine qua non* en lisant Molina, sans avoir conscience de son origine stoïcienne. En effet, Molina avait réfuté ce concept employé par Gabriel Biel pour désigner la cause seconde et lui retirer toute effi-

statique d'une balance parfaitement à l'équilibre pour décrire le libre arbitre d'Adam pourvu de la grâce sans laquelle il ne pouvait pas persévérer (voir Jansénius 1640 : t. II, col. 150).

108. Voir Jansénius 1640 : t. III, col. 633.

109. Voir *ibid.* : t. I, l. 7, ch. 8, commenté dans Catalano 2016 : 233-246.

110. « Series causarum immutabilis » (Jansénius 1640 : t. I, col. 418).

111. Lipse 1604.

112. Voir Lipse 1604 : 35.

113. Juste Lipse explique que la volonté de l'homme est une cause prochaine et adjuvante, qui oriente dans un sens ou dans un autre le mouvement initié par Dieu ou le destin, qui sont la cause parfaite et principale mais aussi la cause première. Voir *ibid.* : 35-36.

114. Édition dite « de Louvain », en dix tomes. Voir Orcibal 1989 : 34 et 104.

115. Voir Augustin 1576 : 355, col. de gauche, C et D.

science au profit de la seule cause première.¹¹⁶ Alors que Biel distinguait cause efficiente et cause *sine qua non* dans sa théologie des sacrements,¹¹⁷ Molina avait critiqué ce système causal dans sa description du concours de Dieu avec les causes secondes, notamment avec le libre arbitre, doctrine qui était l'une des cibles principales de l'*Augustinus*.

CONCLUSIONS

Jansénus a développé une doctrine de la prédestination qui lui est propre et qui ne peut être identifiée à celle d'Augustin. Elle est la conséquence logique de sa conception de la grâce avant et après le péché originel, conception qui est elle-même fondée sur un système causal qu'il applique au texte du *De Correptione et gratia* où Augustin décrit d'aide sans laquelle Adam ne pouvait pas persévérer et l'aide par laquelle les saints ne sont que persévérants.

Cette doctrine a été rendue possible par les conditions théologiques de l'époque où elle est née et s'est développée. Le catholicisme moderne peine à penser une œuvre commune à Dieu et à l'homme qui soit totalement attribuée à l'un et à l'autre. L'interminable querelle sur la grâce en est un symptôme. Les théologiens se sont affrontés en défendant de véritables mécaniques de la grâce, où ce qui est accordé à l'homme est retiré à Dieu et vice-versa, selon le principe des vases communicants.

RÉFÉRENCES

- Augustin d'Hippone 1576. *Tomus V operum divi Aurelii Augustini* [...], Anvers, C. Plantin.
- Augustin d'Hippone 1959. *La cité de Dieu. Livres 1-5*. Texte de la 4. édition de B. Dombart et A. Kalb; introduction générales et notes par G. Bardy; traduction française de G. Combès ("Bibliothèque augustinienne", 33), Paris, Desclée de Brouwer.
- Augustin d'Hippone 1962. *Aux moines d'Adrumète et de Provence. De Gratia et libero arbitrio. De Correptione et gratia. De Prædestinatione sanctorum. De Dono perseverantiæ*, introduction, traduction et notes par J. Chene et J. Pintard ("Bibliothèque augustinienne", 24), Paris, Desclée de Brouwer.
- Bañez, D. 1588. *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris d. Thomæ* [...], Lyon, S. Michel.
- Bañez, D. 1948. *Comentarios inéditos a la prima secunda de santo Tomás*, Madrid, t. III.
- Bochet, I. 2003. "Le livre V de la Cité de Dieu", in *Lettura del De civitate Dei di Agostino d'Ippona. Libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 86), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 109-139.
- Boulnois, O. 2021. *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil.
- Boulnois, O. 2022. "Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : à propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes*", in *Reading Proclus and the Book of Causes*, ed. by D. Calma, Leiden & Boston, Brill, t. III, pp. 338-370.
- Carreyre, J. 1947. "Jansénisme", in *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. par A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann, Paris, Letouzey et Ané, t. VIII¹, coll. 318-529.
- Catalano, C. 2016. *Philosophie et philosophes dans l'Augustinus de Cornélius Jansénus*, Paris, H. Champion.
- Cicéron, 1973. *Traité du destin*, traduit par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres.
- De Franceschi, S. 2017². *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce*, Nolin & Paris, Classiques Garnier.

116. Voir Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 25, p. 105.

117. Il s'inscrivait dans un débat scolastique ancien sur la causalité sacramentelle. Voir Toth 2022 et Goddu 1996.

- De Franceschi, S. 2023. *Théologies en débat. L'Église catholique posttridentine au risque du pluralisme doctrinal dans la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, H. Champion.
- Delmulle, J. 2012. "Gratia Adami, gratia Christi. La nature, la loi et la grâce dans le premier augustinisme", *Revue de l'histoire des religions*, 2, pp. 193-214.
- Denzinger, H. 2010. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Le Cerf.
- Duhot, J.-J. 1989. *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin.
- Ehret, C. 2021. *Agir en vertu d'un autre. Thomas d'Aquin et l'ontologie de l'instrument*, Paris, Vrin.
- Garrigou-Lagrange, R. 1935. "Prédestination. VII. La prédestination selon les théologiens postérieurs au concile de Trente", in *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. par A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann, Paris, Letouzey et Ané, t. XII², coll. 2963-2989.
- Gilson, É. 1913. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan.
- Goddu, A. 1996. "William of Ockham's Distinction Between 'Real' Efficient Causes and Strictly *Sine Qua Non* causes", *Monist*, 79/3, pp. 357-368.
- Guillaume d'Ockham 1981. *Questiones in librum secundum sententiarum. Opera theologica*, t. V, New York, Saint Bonaventure University.
- Icard, S. 2017. "Augustin, docteur de la grâce : histoire d'un titre", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 63/1, pp. 181-198.
- Icard, S. 2024. *Le jansénisme. Une théologie*, Paris, Le Cerf.
- Jansénius, C. 1640. *Augustinus [...]*, Louvain, J. Zegers.
- Koch, I. 2014. "Distinctions causales stoïciennes et académiciennes dans le *De Fato* de Cicéron", *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, pp. 87-120.
- Laurent, M. H. 1931. "La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajetan sur les *Sentences*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20/1, pp. 77-82.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De Doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lipse, J. 1604. *Physiologia stoicorum [...]*, Anvers, J. Moretus.
- Lubac, H. de 2008. *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Le Cerf (1^e éd. 1965).
- Marion, J.-L. 2014. *Cours sur la volonté*, Louvain, C. Perrin.
- Molina, L. 1595. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Anvers, J. Trognæsius.
- Neveu, B. 1993. *L'erreux et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis.
- Neveu, B. 1994. *Érudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, A. Michel.
- Orcibal, J. 1989. *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- Quantin J.-L. 1999. *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- Quantin, J.-L. 2012. "Histoire de la grâce. 'Semi-pélagiens' et 'prédestinatiens' dans l'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle", in *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, hrsg. von T. Wallnig, T. Stockinger, I. Peper und P. Fiskaéd, Berlin, De Gruyter, pp. 327-359.
- Renard, M. 2020. "De la fatalité stoïcienne à la Providence chrétienne. Aug., *Civ.* V, 8-10", *Vita latina*, 200, pp. 25-42.
- Rondet, H. 1947. "Prédestination, grâce et liberté", *Nouvelle revue théologique*, 69/5, pp. 449-474.
- Schmutz, J. 2001. "La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e-XVII^e siècles)", *Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme du XX^e siècle. Revue thomiste*, 101/1-2, pp. 217-264.
- Thomas d'Aquin 1888-1889. *Summa theologiae* I, in *Opera omnia jussu edita Leonis XIII* t. IV-V, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas d'Aquin 1926. *Summa contra Gentiles* III, in *Opera omnia jussu edita Leonis XIII*, t. XIV, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, Typis Riccardi Garroni.

-
- Toth, Z. 2022. “*Sine qua non* Causes and Their Discontents”, *Res Philosophica*, 99, pp. 139-167.
- Turrini, M. 1998. *L’anthropologie sacramentelle de saint Thomas d’Aquin dans Summa theologiae, III^e, q. 60-65*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Walgrave, J. H. 1982. “L’*Augustinus* de Jansénius”, in *Jansénius et le jansénisme dans les Pays-Bas*, éd. par J. van Bavel et Martijn Schrama, Leuven, Peeters University Press, pp. 27-38.
-

Predestination according to Jansenius

Simon Icard

Institut Normand de Sciences Religieuses

icard.simon@orange.fr

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

PIETRO RESTANEO

In the Absence of God's Plan

Fedorov, Bulgakov and the Eschatological Problem of Modernity

ABSTRACT: Between the end of the XIX and the beginning of the XX centuries in Russia rose to prominence a most peculiar philosophical and religious trend, later identified as “Cosmism”, which sought, among other things, to reframe mankind’s purpose and goals on a higher scale – first the whole planet and then the whole cosmos. Any form of predestination is negated, and Mankind’s absolute freedom means that the fulfilment of its (cosmical) task is left to its own devices. This new reframing of mankind, reflected in much of our contemporary worldview, was seen by some of its contemporaries as revealing a fundamental issue of modernity – the abandonment of any eschatological dimension. We will explore this node through the analysis of the ideas on predestination of two authors: Nikolaj Fedorov, perhaps the most important representative of Cosmism, and one of its critics, Russian philosopher and theologian Sergej Bulgakov.

SOMMARIO: Tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo in Russia si affermò una corrente filosofica e religiosa molto particolare, in seguito identificata come “Cosmismo”, che cercava, tra le altre cose, di riformulare lo scopo e gli obiettivi dell’umanità nella sua interconnessione con un contesto più ampio, prima l’intero pianeta e poi l’intero cosmo. Per i Cosmisti, qualsiasi forma di predestinazione è negata, all’umanità viene attribuita una libertà assoluta, a tal punto che l’adempimento del proprio compito (cosmico) non dipende da nessuna altra forza. Questa nuova riformulazione dell’umanità, che troviamo riflessa in gran parte della nostra visione contemporanea del mondo, è stata vista da alcuni dei suoi contemporanei come rivelatrice di una questione fondamentale della modernità: l’abbandono di qualsiasi dimensione escatologica. Esploreremo questo nodo attraverso l’analisi delle idee sulla predestinazione di due autori: Nikolaj Fedorov, forse il più importante rappresentante del Cosmismo, e uno dei suoi critici, il filosofo e teologo russo Sergej Bulgakov.

KEYWORDS: Cosmism; Predestination; End of History; Resurrection; Russian History of Philosophy

1. INTRODUCTION

In the US television show *Star Trek* (originally aired from 1966 to 1968), and more in-depth in its sequel *Star Trek: The Next Generation* (from 1987 to 1994), the writers imagined a utopian society that managed to overcome strife, scarcity, and greed. In this society, the main drive for human action is not the accumulation of material goods but the will to self-improve. The main plot device used to justify the existence of such a society is twofold: the invention of the fictional ‘replicator’, a machine capable of producing organic and non-organic matter solely from energy, and the ethical-political



Consiglio Nazionale
delle Ricerche
ILLIESI

ARTICLES - *PRAEDESTINATIO*
Lexicon Philosophicum - Thematic Issue, n. 13 (2025)

ISSN 2283-7833 • [HTTP://LEXICON.CNR.IT/](http://lexicon.cnr.it/)



choice to allow the free use of these machines by the whole population, as opposed to other societies that restrict or commodify their use (we will discuss this second part more in detail in the following of this paper).

This imagined machine rendered the members of this fictional society, for all intents and purposes, *autotrophs*, i.e. capable of converting non-organic energy sources into organic compounds, which can fuel metabolic processes - in other words, they can produce food from energy.

About forty years before, in 1925, Russian/Ukrainian biogeochemist Vladimir I. Vernadskij published in the *Revue générale des sciences pures et appliquées* a paper titled 'Human Autotrophy'¹ containing an alarming, and all too actual, warning:

The stock of raw materials that are basic to [mankind's] existence appears to be diminishing over time. If their consumption increases at the same rate as before, the situation will become serious. [...] This phenomenon is inevitable, for man is rapidly destroying [...] the raw materials fundamental to culture, formed over myriad centuries. Even if unknown new sources were to be found [...] this would only postpone the critical moment, but the alarming problem would remain unsolved.²

In the same paper, Vernadskij envisions what is, for him, the only way out of this problem:

The direct synthesis of food, without the mediation of organised beings [organisms], once discovered, will radically change the future of man. [...] Its creation would free man from his dependence on other living matter. From a being socially heterotrophic he would become a being socially *autotrophic*. [...] an autotrophic animal, an autotrophic vertebrate, would have appeared on the Earth's crust for the first time in the geological history of the globe [...] it is obvious that it would be the crowning of a long paleontological evolution. [...] The creation of a new, autotrophic existence will give him the possibility so far lacking to fulfil his age-old spiritual yearnings; it will truly open to him the path to a better life.³

There is a connection between Vernadskij and Star Trek through the literary medium of science fiction: novels about the exploration of the cosmos, the possible futures of mankind, and the marvels of technology were extremely popular in late XIX century Russia and the Soviet Union.⁴ Many of those tales were translated into English, especially in the United States of America in the early '60s.⁵ Through U.S. literature and cinema, the view of the world behind those tales entered the collective consciousness of Western culture.⁶

In our technology-driven, post-capitalist era, Russian and Soviet ideas on the fu-

1. The paper, originally published in French, appeared for the first time in Russian in a collection of papers by Vernadskij titled *Biogeohimičeskije očerki* (Mosca & Leningrado, Ak. Nauk. SSSR, 1940), and was then collected in the first anthology of Russian Cosmism by Gačeva and Semenova, 1993.

2. Vernadskij 1993: 299

3. *Ibid.*: 301-303.

4. On the topic see e.g. Banerjee 2018.

5. For example, in 1962 an anthology of Soviet science fiction was published in translation in the U.S. with an introduction by Isaac Asimov: Beljaev *et al.* 1962.

6. Bould and Miéville 2009.

ture still inform, at its core, our vision of the 'ideal' tomorrow: the end of scarcity and endless expansion of life in the cosmos.

This vision of an 'infinite' tomorrow, however, has been criticised, among others by Russian philosopher and theologian Sergeij Bulgakov, for the absence of any eschatological perspective and the complete negation of any form of predestination, of 'metahistory' and of an 'end'. We will explore Bulgakov's critique in the second part of the present paper.

2. RUSSIAN COSMISM AND THE TASK OF MAN

Vladimir Ivanovič Vernadskij is regarded as one of the most influential scientists of the last century, having revolutionized our approach to the study of our planet and its living organisms: "so much of [his] thought has now been accepted as axiomatic in natural science that it is difficult to appreciate how fresh and bold his ideas seemed when initially published".⁷ One major example is Vernadskij's concern for the use and depletion of natural resources, which brought to the creation in 1915 of the *Commission* (then, from 1930, *Soviet*) *for the study of the natural productive forces*, tasked with researching and assessing the natural resources of the country. The originality of his ideas was also the result of his effort to decline in a rigorous academic-scientific framework the philosophical approach developed by a group of thinkers, philosophers, and scientists who, between the second half of the XIX and the first of the XX centuries, elaborated a unique and fascinating view of the world, often referred to as "Cosmism" (of which Vernadskij is considered a representative of its 'scientific' current).

The very definition of Cosmism is somewhat complex, also because the thinkers usually regarded as the founders of Cosmism did not consider themselves as such. In general, Cosmism can be regarded as a theological, philosophical and scientific movement that regards mankind as a microcosm that is in turn a part of a wider cosmos, to which is in relation as a part is to its whole. Ideas on the essence, the purpose and the moral duties of man are conceived within this framework of interconnectedness and constant inter-action. Such a general definition, however, does not capture the essence of Cosmism, as it can also be attributed to other religions, Oriental philosophies and even from certain points of view to the "mythological consciousness". For this reason, one of the first and most important researchers on the history of Cosmism, Svetlana Semenova, proposed to orient the definition of Cosmism around the idea of *active evolution* [*aktivnaja evoljucija*]: "the necessity for a new conscious stage of development of the world, when humanity directs it on a course which reason and moral feeling determine, when man takes, so to say, the wheel of evolution into his own hand".⁸

Cosmism has therefore a *practical* character which, in a certain measure, is a defining trait of the Russian philosophical tradition in general, famously illustrated by the idea of the "What is to be done?" [*Što delat'?*]: "not the priority of 'reality' to knowl-

7. Young 2012: 158.

8. Semenova 1993: 3.

edge, but the inclusion of knowledge in our relationship to the world, our 'activity' in it".⁹ All the branches of human knowledge, from philosophy to theology to technology, must be directed and cooperate towards one single goal, towards one practical task. This characteristic is evident in the most influential and renowned of the Cosmists: Nikolaj Fedorovič Fedorov (1829-1903).

Fedorov was, at first glance, a peculiar albeit not very interesting character: the illegitimate son of a Russian Prince, he worked most of his adult life as a librarian in Moscow, living a modest and quasi-ascetic life. His ideas, however, were as extra-ordinary as they were powerful and fascinating, and quickly garnered the attention and admiration of the most influential Russian intellectuals in Moscow, such as Dostoevskij and Tolstoj.¹⁰

Fedorov has been referred to as the 'hedgehog' (as in the famous book from Isaiah Berlin) who knows 'one big thing'.¹¹ For as many topics he tackled, as many branches of knowledge he explored, his whole life's work has been oriented towards one singular, grandiose goal: overcoming death. Not only overcoming our present (or future) death, i.e. the decay of our bodies, but also overcoming *past* death: resurrecting our ancestors, creating new (synthetic) bodies for them and bringing them back to life is the final step in Fedorov's plan of achieving universal immortality.¹²

The 'common task' he sets for humanity is comprised (in an interesting parallel with Star Trek's utopian society) of two aspects: on one hand, technological advancement, that will allow us not to be subject to the blind forces of Nature but to become its masters. On the other hand, a necessary precondition for the development of a truly progressive technology will be the creation of a sense of kinship among mankind, through the understanding that we are all connected as sons and daughters not only of God but also of all our ancestors. Only a true sense of kinship would allow us to divert all our energies from creating instruments of war to creating instruments for peace and prosperity to solving the greatest issue of mankind - famine, scarcity, exhaustion of natural resources and, eventually, death itself.

Fedorov, in imagining these grandiose plans, was not perceived by his contemporaries (as he would perhaps today) as producing pseudo-scientific fantasies. He was actually embedded in the scientific practices of his time. For example, he had in mind the numerous experiments that were being conducted (unsuccessfully) towards the end of the XIX century in Europe, aimed at influencing weather and precipitations with the use of cannons:¹³ it was for him a paradigmatic example of how an instrument of war could and should be used to bring life instead of death. Moreover, the effort required to introduce weather regulation on a significantly vast scale would be so great, argues Fedorov, that it could only be achieved through the joint efforts of many nations, thus reinforc-

9. Zen'kovskij 2003: 6.

10. Young 2012: 63.

11. *Ibid.*: 46.

12. Fedorov 1990a.

13. Fedorov 1990b: 33.

ing our sense of kinship and our interconnectedness, strengthening peace against war.¹⁴

Another goal should be the creation of global communication system, that would require so much energy to surpass not only the capabilities of any single nation, but also that of the “past energy” stored in our planet (coal, peat etc.). This global communication system, given its scale, “will have to be made of the force which gives rise to storms, hurricanes and so on”. In other words, human information, and with it human thought, will flow not through cables or paper, but through the natural phenomena of Earth. This will imbue our planet, in a very concrete sense, with our very consciousness: “united humanity will become the consciousness of the planet Earth and of its relationships with other heavenly bodies”.¹⁵

Fedorov thus envisions a project of immense chronological scale, for as the final goal is the resurrection of all, including the ancestors, it would eventually bear fruit for everybody no matter the ages gone by.

3. FEDOROV AND PREDESTINATION: WHAT WAS MAN CREATED FOR?

In the Russian edition of Fedorov's most important work, *The Philosophy of the Common Task*,¹⁶ the term *predestination* (*predopredelenie*) occurs only once, and with a negative connotation. The context of its occurrence is quite revealing of Fedorov's relation to the doctrine of predestination:

If Protestantism did not become the religion of the whole of Europe, and if not all of Western Europe abandoned Catholicism, [...] it was because both the commerce of sacred objects and the holy shedding of blood were merely substituted with resurrection by means of internal salvation, of dogma alone, without deed. Such redemption could not extend beyond the scholarly and intellectual environment, and this caste redemption by belief alone (by dogma) led necessarily to pessimism, which found expression in the stern Calvinism, with its dreary exaggeration of the doctrine of predestination.¹⁷

This form of redemption, and the doctrine of predestination that it entails, is but a symptom of the separation of religion from life, from the life of the common people (the ‘unlearned’), operated by the scholars (the ‘learned’). Fedorov harshly critiques the (European) scholars and their philosophy, especially Kantism,¹⁸ accusing them of regarding the world as a static, abstract image or representation. Separating theoretical from practical reason made the former helpless and without purpose, detached from a sense of kinship with mankind and thus deprived of any real consequence: “Intelli-

14. *Ibid.*: 35.

15. *Ibid.*: 70.

16. Fedorov published very little during his lifetime, and often anonymously. After his death, his friends V. A. Koževnikov and N.P. Peterson published in 1906 a collection of Fedorov's manuscripts which they titled “Filosofija obščego dela” (Fedorov 2020), translated as “the philosophy of the common task” or “of the common cause”.

17. *Ibid.*: 386.

18. Fedorov 1990: 47.

gence without feeling becomes knowledge of evil without any desire to root it out, and a knowledge of good without any wish to promote it”.¹⁹

This critique also extends to the scholars when it comes to interpreting the Scriptures: they interpret the laws as a *dogma*, and prophets as backwards historians of sorts. According to the ‘learned’, argues Fedorov, “a prophet is a contemplative, that is, a scholar whose object is knowledge of the future - a predetermined, fatal event”.²⁰ Instead, the laws by nature demand actions, and prophets are not mere observers of the future: they denounce the breaking of the laws, the divisions and the discordance, and seek to restore the reign of the laws – of peace.²¹

Even the prophecies about the Apocalypse, according to Fedorov, are not unconditional, and are to be read as calls to action rather than as sentences about the future: “It would be great boldness indeed to assume that Christ might express regret that the prophecy about the destruction of the world should not come true”.²²

The salvation of mankind is a project that God entrusted entirely upon humankind itself, of which the final result is contingent and historical: “history [is] a project for universal redemption”.²³

The Christian idea of God is for us an example, a guiding model of what we can and must achieve:

The Divine Being, which is itself the perfect model for society, a unity of independent, immortal persons, in full possession of feeling and knowledge, whose unbreakable unity excludes death.²⁴

The “common task” is, at the same time, the answer to the question “what was humankind created for?": “to be the heavenly powers replacing the fallen angels, God’s divine instruments for governing the Universe and restoring it to the incorruptible magnificence it had before the Fall”.²⁵

Thus, any form of predestination is completely denied. God does not influence our destiny but leaves it completely in our hands. Humankind’s utter freedom extends beyond and above Nature, unbounded even by God’s creation, and in the glorious task of resurrecting the ancestors will gain control over nature so as to even be able to steer our planet, and quite literally, in Fedorov’s mind:

Through the work of resurrection man, as an original, self-created, free being, is freely bound to God by love. Therefore, mankind should not be an idle passenger, but a deckhand, the crew of our earthly ship, of which is not yet known by what power it is propelled, whether it is photo-, thermo- or electric-powered.²⁶

19. *Ibid.*: 45.

20. *Ibid.*: 222.

21. *Ibid.*: 223.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*: 222.

24. Fedorov 1990b: 71

25. *Ibid.*: 128.

26. Fedorov 2020: 281.

The Christian doctrine of the resurrection of the bodies²⁷ is not as a *promise* of God, but rather a *task* that God entrusted upon Man.

While predestination is absent, according to Fedorov, through this common task Providence is demonstrated: God not only created humankind and entrusted upon them this task, but also gave them the capacity to fulfil it. For as much evil they are capable of, they are always able to turn it into good, to aim their cannons to the clouds.²⁸

As summarised by Roberto Salizzoni,

Fedorov is the author of a philosophy of 'immanent resurrection', of the universal redemption of matter through the means of a 'regulation' of nature [...] which envisages apocalypse only as an alternative, in the event of failure of the immanent 'enterprise'.²⁹

4. ECONOMIC MATERIALISM AND THE ESCHATOLOGICAL PROBLEM

Fedorov's ideas offer a very peculiar outlook on the spiritual dimension of mankind in the modern world. Their significance is way beyond the scope of the common task he sets in front of us: they can be read instead as the extreme expression of the eschatological contradiction of the modern world. This interpretation was put forth by Russian philosopher and theologian Sergej N. Bulgakov (1871-1944).

Bulgakov, originally a Marxist, around the time of the Revolution of 1905 started to shift towards a Christian-Orthodox perspective and became increasingly critical of the Marxist view and the Soviet project. In 1922 he was included among the 160 philosophers expelled from Russia via ship in the episode that came to be known as the "philosophers' steamers".³⁰

In his 1917 work *Unfading Light*, Bulgakov dedicates a whole chapter to the analysis and critique of Fedorov's common task.

According to the author, the whole project starts with a "regrettable ambiguity and indefiniteness" as it fails even to answer the basic question: "what is life and what is death?".³¹

In any way one would offer an answer to this question, however, Fedorov's resurrection is either undesirable or unattainable. If one were to interpret life as a purely materialistic phenomenon, and identity would be given merely by the material substance and form, then resurrections *of the same person* would be by principle impossible,

27. "He will come at the end of the world to judge the living and the dead and will render to the reprobate and to the elect according to their works. Who all shall rise with their own bodies which they now have that they may receive according to their merits, whether good or bad, the latter eternal punishment with the devil, the former eternal glory with Christ" (The Fourth Lateran Council, 1215, Canon 1, <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>, accessed December 28, 2024).

28. Fedorov 1990b: 34.

29. Salizzoni 1992: 14.

30. Chamberlain 2006.

31. Bulgakov 2013: 372.

because any re-construction of the body would create a similar but ultimately different individual, giving to the whole deal an eerie tone:

An overwhelming mystical horror and repugnance arise from the idea that we can meet some sort of automatic doubles, forgeries of our loved ones who are like them in everything; that we can caress them, love them, kiss them: the whole thing is in line with the gloomiest and most fantastic imaginings of an Edgar Allen Poe or E. T. A. Hoffman.³²

Instead, if one were to admit (as Fedorov does) the immortality of souls, then the act of reuniting the soul with the body is either beyond the capacity of humans, because it would require some sort of action either from the soul or from God, or requires a supernatural act that “transgresses by an unwarranted mingling of the spheres of economy and theurgy”.³³

This internal limit of Fedorov’s project is the extreme manifestation of what Bulgakov calls “economism” or “economic materialism”. Bulgakov discusses more in depth the meaning of economy in his 1912 book *The Philosophy of Economy*, where he gives a “preliminary definition” of economy as “[t]he struggle against the antagonistic forces of nature for the purpose of defending, affirming, and broadening life, with the aim of conquering and taming these forces, becoming their master, or proprietor”.³⁴ He sees the defining point of economy as the reduction of all relations to economic, “i.e. active-laboring influence of human beings on nature”.³⁵ Fedorov, according to Bulgakov, operates the same reduction. Any possible type of relation that mankind can instaurate is reduced to an act of labour upon nature, including relations of the spiritual dimension. Through work, life is produced and reproduced.³⁶ The supreme faith in the power of economy reduces religion and divinity to a commandment of resurrecting and a pedagogical example, while “humanity must make do with its own strengths”.³⁷ Bulgakov indicates in Marx and Marxism the beginning of this worldview, which he sees as an underdeveloped and less ambitious version of Fedorov’s ideas: “Marx was not able to interpret to the end his own economic ideas, something however that N. F. Fedorov was fully up to doing, thanks to the breadth of scope of his religious-economic idea. Fedorov’s doctrine is precisely what Marxism has dreamed of confusedly, which constitutes its unconscious but intimate motif”.³⁸

The position of Fedorov within the debate about *predestination*, between human freedom and God’s will, is decidedly on the side of the former. From one point of view, the very idea of predestination is negated, as *salvation* or *apocalypse* (both individual

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*: 373.

34. Bulgakov 2000: 72.

35. Bulgakov 2013: 365.

36. *Ibid.*: 371.

37. *Ibid.*: 376.

38. *Ibid.*: 379.

and collective, as the destiny of an individual is tied to the common task of the resurrection of *all*), as two alternative 'ends' of history, equally the result of human action (or inaction). From another point of view, this extreme polarization of the dichotomy produces the opposite effect.

In reading Fedorov's ideas as the supreme manifestation of modern economism, they become a deformed mirror of contemporary society, where Fedorov's project for the infinity of life is in direct continuity with the capitalist "imperative of endless accumulation".³⁹ Therefore, according to Bulgakov, "economy", or rather the economical-materialist vision that the modern world shares with Fedorov, "is a bad infinity that has no completion":⁴⁰

All the efforts of economism are directed by the force of circumstances towards the immortalization of the life of this world, to the denial of the end of the life both of a separate human person, and for the whole world.⁴¹

Both Fedorov's philosophy and the economism take "the current state of life as the only possible one on the whole", and any idea of an 'end' is substituted with an "an indefinite prolongation of human life by the removal of death".⁴²

The question of the meaning and the end of history in Fedorov and in the Russian Cosmism in general is too vast to be explored here, but it is necessary to offer some coordinates to continue in the exposition. According to Roberto Salizzoni, Russian philosophy is centered around the notion of 'end of history', where the 'end' must be understood under its double meaning: on one hand, we have the 'end' as the goal, the 'mission' of Russia. On the other hand, there is the 'end' as the end of history, the "expulsion of history from the universe".⁴³ The second meaning of 'end' is the fulfilment of the first. A common feature of many Russian philosophers and writers is the idea of the end of history as a counterpoint for the idea of infinite progress brought forth by Western modernization, a *bad infinity* that Russian philosophers see with mistrust or outright hostility.⁴⁴

Coherently, Bulgakov criticizes Fedorov's idea because in it there is no space "for *metahistory*, for the 'life of the future age', separated by an ontological catastrophe from the present eon":⁴⁵ it is not possible to achieve the *mission* because no *end* is given, in which the mission would find its fulfilment.

The paradoxical result is that human freedom is negated as well:

economy does not have in itself any eschatological tasks that would go beyond the bounds of the mortal life of this age, and its domain pertains exclusively to it. For this reason too it cannot be completed in its own proper limits.⁴⁶

39. Wallerstein 2007: 2.

40. Bulgakov 2013: 381.

41. *Ibid.*

42. Bulgakov 2000: 374.

43. Salizzoni 1992: 20.

44. *Ibid.*

45. Bulgakov 2013: 376.

46. *Ibid.*: 380-381.

Humans, as free as they are in the matter of action, are nonetheless unable to go beyond “*this flesh*” and “*this earth*”,⁴⁷ to be freed *from* economy:

under the guise of freedom in economy through the increase “of wealth” they want to consolidate the economic captivity of the human being.⁴⁸

These and many other critiques moved to Fedorov’s ideals bring Bulgakov to ask himself: “must the ‘project of the common task’ proclaimed by N. F. Fedorov be definitively and irrevocably rejected as a mirage and ‘charm’”?

But the soul resolutely opposes such an attitude toward it, and it would be an act not only of disrespect towards our wise man, but also of misunderstanding of the prophetic and new that he made known to the world. [...] *according to the letter* Fedorov’s project with its economic enthusiasm of “the common task” had to be rejected, but as a movement of the heart and will, as a prayer and inspiration, it is symptomatically important and dear. Therefore an involuntary contradiction is felt in the final relation to Fedorov’s doctrine; for all the unacceptability and even monstrousness of the project it cannot be simply rejected, for something intimate and necessary is bound with it.⁴⁹

What is so important in Fedorov’s project that, despite the “monstrousness” of its task, it cannot be simply rejected altogether?

Fedorov’s project is “not [only] the last word of economism [...] but at the same time the first *prayer* to God for resurrection, a first call of the earth to heaven for the raising of the dead”.⁵⁰ Fedorov’s call for the infinite prolongment of life, for resurrection, is conceived in the same spirit of the call, or prayer, of the living for the resurrection of the dead to God: in other words, it is a “prayer of the end”,⁵¹ for the end of history, for the fulfilment of the mission.

5. BULGAKOV ON PREDESTINATION

While Fedorov rarely mentions the word, in his work *The Bride of the Lamb* Bulgakov discusses at length the problem of predestination. The critiques he moves to the Christian (Western) notion of predestination are fundamental also to understanding the zones of difference and continuity between the two authors.

Bulgakov’s discussion opens with an analysis of St. Augustine’s notion of predestination, which he sees as the “most radical”.⁵² Bulgakov sees the whole question of predestination as an antinomy funded on a false premise. The problem of determinism *vs.* freedom is born because the relationship between God and the world is seen as a relationship of *cause* and *effect*, reducing the former to a ‘first cause’ and the latter to ‘second causes’:

47. *Ibid.*: 374.

48. *Ibid.*: 381.

49. *Ibid.*: 380.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. Bulgakov 2001: chap. 4.4.

The whole energy of causality in this causal scheme belongs only to the first cause, in relation to which the whole system of second causes is only a transmission mechanism. [...] The doctrine of determinism implies an anthropomorphic conception of the first cause: it introduces the first cause in the temporal process and defines it according to the categories of this process. The "first" cause therefore becomes the pre-cause or the cause of all causes, so to speak. It is predestination, a certain cosmic *fatum*.⁵³

The *first cause* will always take precedence over the *second causes*, which are "distinguished by complete passivity in relation to the first cause".⁵⁴ A certain dialectical necessity takes over from these premises, compelling us to accept determinism as the only possibility. Even introducing, as St. Augustine does, "a distinction [...] between *praedestinatio ad gratiam* and *reprobatio ad gehennam*" is but a dead letter that produces

a dogmatic inconsistency (not to say hypocrisy) [as] this is only a fig leaf covering the nakedness of a systematic determinism, which, when one accepts its initial premise of human passivity and impotence (referred to as the bondage of the will), leads with inexorable logic to the recognition of both types of predestination.⁵⁵

The only way out of this antinomy is to change our understanding of the action of God unto the world, and its relationship with the world, by first of all denying the causal relationship: "The world does not have a cause, since it is created; and God is not the cause of the world and not a cause in the world, but its Creator and Provider".⁵⁶

A similar problem involves the temporality of God:

The fundamental idea of the doctrine of predestination is that, from all eternity, God preestablished all events in time (whether as first cause or as absolute will). This idea implies a representation of the eternity-time relation such that eternity precedes time in some way, is placed at the beginning of time as a kind of pre-time, and establishes the beginning of the causal connection as the first cause.⁵⁷

Instead, according to Bulgakov, with the act of creation God, in a way, "voluntarily limits Himself" and "condescends, so to speak, to co-participation in its temporality and becoming".⁵⁸

The fundamental idea of the absolute freedom of humankind is the same as Fedorov's. However, unlike Fedorov, the problem of predestination is reformulated altogether, instead of being resolved in one of the two poles of the dichotomy.

God does not mechanically cause people to act, but "calls" them towards Himself, giving them the freedom of choosing to answer the call. The call is heard, and the freedom is given, because as Creation, humans are correlated to God.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*: chap. 4.5.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

Bulgakov's ideas on the doctrine of predestination are founded on his theory of Sophianism, which is beyond the scope of the present paper to discuss in depth. In short, Sophianism is a religious/philosophical theory centred around the notion of Sophia or Divine Wisdom. Highly controversial and branded as heretic by the Orthodox Church in 1935, it was developed at the beginning of the XX century by philosophers and theologians Vladimir Solov'ev, Pavel Florenskij and Sergej Bulgakov. It sees Sophia as a hypostasis of God's Wisdom, alongside the Holy Trinity. With the creation, Sofia is doubled in the world as the "creaturely Sophia", to which all creatures participate, and through which all participate with God.

Unlike Fedorov, then, the final goal, the 'end' of history, could not be achieved by humans alone, but only through "synergism"⁵⁹ with God. Through this synergism, the causal effect is replaced with the influence that God exerts on the world: "Creaturely freedom, modal yet authentic within its limits, encounters divine suggestions which graciously flow into it and are 'synergistically' united with it".⁶⁰ Also, by introducing the question of 'synergy', Bulgakov sees the possibility of recuperating part of Fedorov's ideas on resurrection, elaborating them in a more defensible way:

resurrection of the dead is a divine-human act requiring the joining of divine grace and human action, and by acknowledging fully the divine side of resurrecting, humans must demonstrate their participation in it with their own effort coming from the opposite direction, with their own aspiration for resurrecting.⁶¹

6. A FEW CONCLUSIVE REMARKS

Many of Fedorov's ideas can still be appealing to the contemporary reader, as they touch upon topics that are sparking interest and provoking debate. Even Fedorov's ideas on resurrection are not extraneous to the contemporary cultural landscape: one should not look far to find mentioning of, for example, cryogenic processes to preserve the body waiting for technology to finally be able to overcome death.⁶²

Indeed, the necessity for mankind to unite to join the material challenges and limits of its continuous expansion, which fascinated and preoccupied many Soviet scientists, such as Vernadskij,⁶³ is more and more being rediscovered today in the face of the rising environmental problems that afflict our biosphere in the so-called 'Anthropocene'.⁶⁴

In the present paper we mainly explored *one* aspect of Fedorov's idea, read through the lens of Bulgakov, a religious philosopher intent to investigate (and criticise) modernity. This interplay between the two represents not only the source of reflection on

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. Bulgakov 2013: 376

62. On the topic of cryogenics see e.g. Romain 2010.

63. Russ 2022.

64. Garrison, Östman and Van Poeck 2024.

the role of eschatology, predestination and 'end' in the modern world but also, in our opinion, an important, albeit very little regarded, page in the intellectual history, that can be read as the inception of the contemporary world-view and of our vision of the future.

In particular, the two authors discussed are both, in different ways, revealing what could be described as a form of *uneasiness* in their negation of predestination. The absence, in any form, of God's plan, of a foreknowledge of the world and of a pre-determined end for our journeys, is also the absence of the comfort of knowing that our ultimate fate is administered by a benevolent force. This absence opens before the two authors an uncomfortable infinity, an unending, uncertain and perilous run towards the unknown that both authors seek to find shelter from: in Fedorov's case, by halting our journeys through the abolition of past, present and future death. In Bulgakov's case, by elevating a prayer for the end, since the goal *is* the end: "The goal of history leads beyond history [...] whereas the goal of the world leads beyond the world",⁶⁵ and "history has succeeded if it has prepared its regular end and exit beyond history".⁶⁶

The Cosmists' views, and with them the problem of dealing with the infinity of the cosmos, as we mentioned at the beginning, seeped into our contemporary world-view through fiction, and found their representation in some fundamental tropes of science fiction. On one hand, following Fedorov's ideal, we have Star Trek's autotrophic machine, representing the fundamental idea that technology can cease being the negation of nature, that it can "come around" to nature, and that mankind's "finitude" is reabsorbed in nature's "infiniteness". On the other hand, we can find Bulgakov's "prayer for the end" in the cathartic liberation given by the trope of the (scientific) apocalypse – the asteroid, the nuclear war, the planet-ending war machines.

REFERENCES

- Banerjee, A. (ed.) 2018. *Russian Science Fiction Literature and Cinema: A Critical Reader* (Cultural Syllabus), Boston, Academic Studies Press.
- Beljaev, A. R. *et al.* 1962. *Soviet Science Fiction*, New York, Collier.
- Bould, M., and Miéville, C. (eds.) 2009. *Red Planets: Marxism and Science Fiction*, Middletown, Wesleyan University Press.
- Bulgakov, S. N. 2000. *Philosophy of Economy. The World as Household*, New Haven & London, Yale University Press.
- Bulgakov, S. N. 2001. *The Bride of the Lamb*, Chicago & Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Bulgakov, S. N. 2013. *Unfading Light. Contemplations and Speculations*, ed. by Th. A. Smithby, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Chamberlain, L. 2006. *Lenin's Private War: The Voyage of the Philosophy Steamer and the Exile Intelligentsia*, New York, St. Martin's Press.
- Fedorov, N. F. 1990a, "Parents and Resurrectors", in *What Was Man Created for? The Philosophy of the Common Task*, by N. F. Fedorov, ed. by E. Koutaissoff, London, Honeyglen, pp. 191-194.
- Fedorov, N. F. 1990b. *What Was Man Created for? The Philosophy of the Common Task*, ed. by Elisabeth Koutaissoffby, London, Honeyglen.
- Fedorov, N. F. 2020. *Filosofija obščego dela*, Mosca, Akademičeskij Proekt.

65. Bulgakov 2013: 427.

66. *Ibid.*: 425.

-
- Gačeva, A. G., and Semenova, S. G. 1993. *Russkij kosmizm: antologija filosofskoj mysli*, Moskva, Pedagogika-press.
- Garrison, J., Östman L., and Van Poeck K. 2024. "Anthropocosmism: An Eastern Humanist Approach to the Anthropocene", *Environmental Education Research*, 30/7, pp. 1161-1176.
- Romain, T. 2010. "Extreme Life Extension. Investing in Cryonics for the Long, Long Term". *Medical Anthropology*, 29/2, pp. 194-215.
- Russ, D. 2022. "'Socialism Is Not Just Built for a Hundred Years': Renewable Energy and Planetary Thought in the Early Soviet Union (1917-1945)". *Contemporary European History*, 31/4, pp. 491-508.
- Salizzoni, R. 1992. *L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Semenova, S. G. 1993. "Russkij kosmizm", in *Russkij kosmizm: antologija filosofskoj mysli*, ed. by A. G. Gačeva and S. G. Semenova, Moskva, Pedagogika-press, pp. 3-33.
- Vernadskij, V. I. 1993. "Avtotrofnost' čelovečestva", in *Russkij kosmizm: antologija filosofskoj mysli*, ed. by A. G. Gačeva and S. G. Semenova, Moskva, Pedagogika-press, pp. 288-303.
- Wallerstein, I. M. 2007. *World-Systems Analysis. An Introduction*, Durham & London, Duke University.
- Young, G. M. 2012. *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- Zen'kovskij, V. V. 2003. *A History of Russian Philosophy*, London, Routledge.
-

Pietro Restaneo
CNR-ILIESI
pietro.restaneo@cnr.it
ORCID: 0000-0001-5297-7372

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LUDOVICO BATTISTA

Predestinazione ed esistenza. Lev Šestov e Jacques Maritain a confronto

“Certo, nulla ci urta più rudemente di questa dottrina,
e tuttavia senza questo mistero,
il più incomprensibile di tutti,
noi siamo incomprensibili a noi stessi”¹

ABSTRACT: This essay compares Lev Šestov and Jacques Maritain to explore the connection between the doctrine of predestination and existentialism. Šestov, through fideistic irrationalism, reveals how the anarchic freedom of existence is unveiled through the paradox of grace, aligning his thought with a trajectory rooted in the doctrine of predestination. Maritain, by contrast, develops a ‘metaphysical existentialism’ that integrates the mystery of existence with Christian onto-theological rationality, attributing modern nihilism to a rupture in the harmony between essence, existence, and grace due to irrationalist views of predestination and divine freedom. Both thinkers examine the tension between grace and autonomy, offering contrasting yet complementary insights into existentialism and theology. Predestination thus appears as a catalyst for revolutionary rethinking Western metaphysics, emphasizing the uniqueness of existence and the mystery of freedom.

SOMMARIO: Attraverso un confronto tra Lev Šestov e Jacques Maritain, il saggio esplora il complesso legame tra la dottrina della predestinazione e l'esistenzialismo. Šestov, con il suo irrazionalismo fideistico, testimonia come la libertà anarchica dell'esistenza venga dischiusa dalla rivelazione del paradosso della grazia, ossia sia storicamente connessa ad una traiettoria teologica fondata sulla predestinazione. Maritain, invece, sviluppa un 'esistenzialismo metafisico' che tenta di conciliare il mistero dell'esistenza con la razionalità ontoteologica della fede cristiana, individuando nel nichilismo moderno una rottura nell'equilibrio tra essenza ed esistenza causata da interpretazioni irrazionalistiche della predestinazione e della libertà assoluta di Dio. Entrambi gli autori affrontano la tensione tra grazia divina e autonomia umana, proponendo prospettive opposte ma complementari sul rapporto tra esistenzialismo e teologia. La predestinazione, con la sua natura paradossale, si dimostra in ogni caso connessa a una crisi della metafisica occidentale, aprendola al riconoscimento del valore assoluto della singolarità e del mistero della libertà.

KEYWORDS: Lev Šestov; Jacques Maritain; Existentialism; Predestination; Freedom; Secularisation

1. Pascal, *Pensées*, fr. 131 (Lafuma) / 164 (Sellier): “Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes”. Ripreso da Šestov 1991: 390.



Il problema della predestinazione non è confinabile a specifica questione teologico-dogmatica della storia del cristianesimo, giacché essa tocca la radice di tutti i suoi problemi, l'essenza profonda della riflessione teologica come tale e la scaturigine stessa dell'esigenza dogmatica. Se, infatti, il fenomeno cristiano si origina da una pretesa, originalmente tutta intra-ebraica, di nuova e ultima rivelazione, ossia di violenta apocalisse di senso, connessa all'evento dell'invio escatologico dello Spirito, esso si struttura progressivamente come macchina di mediazione, sempre precaria, tra istanze tra loro contraddittorie. Da un lato, essa preserva un'originaria esigenza apocalittica di dischiusura degli ordini umani alla novità anarchica del dono di Dio, secondo la logica della catastrofe rivelativa formalizzata da Paolo nella dialettica tra morte e resurrezione, lettera/Legge e Spirito, quindi secondo una dialettica di contrapposizione dualistica tra mondo e Dio, libertà e dono, natura e grazia. Dall'altro, sviluppa sempre più la necessità antropologica e socio-politica di riconfigurare l'esperienza della fede come religione e cultura, e perciò ordine, legge, mediazione sacramentale ed etico-religiosa della giustizia divina, facendolo dunque diventare sistema di educazione della libertà e formazione della personalità. La formalizzazione agostiniana della dottrina della predestinazione rappresenta pienamente uno dei paradossali punti culminanti e aporetici di questo processo di mediazione dialettica, giacché da un lato essa è senz'altro il frutto maturo di un processo di formalizzazione e definizione della fede come religione, ossia come scienza salvifica e come verità metafisica; dall'altro, in quando dottrina nella quale si sancisce il mistero dell'eterna elezione divina, indipendente dai meriti e dalle opere delle creature, essa fa culminare l'intero edificio speculativo nel paradosso, ossia nella catastrofe nella quale si disattiva il tentativo umano di accedere al piano salvifico di Dio, e si sancisce l'eccesso assoluto della grazia, latentemente distruttivo di qualsiasi ordine metafisico o teologico che voglia catturare e sequestrare la giustizia di Dio in una qualche economia religiosa e morale conoscibile.² La predestinazione è, da questo punto di vista, il pieno dispiegamento delle prestazioni del dogma: per un versante, il tentativo stesso di definire una volta per tutte l'eccesso assoluto della verità teologica, sancendo un 'non-poter-andare-oltre' dell'indagine speculativa nel quale risuona una pretesa di compimento e di realizzazione finale delle ambizioni della razionalità umana, illuminata dalla rivelazione; per l'altro, tuttavia, l'arresto, l'interruzione e il totale respingimento della pretesa della ragione naturale di raggiungere il proprio scopo di appropriazione dell'oggetto divino, confessato assolutamente segreto e indisponibile, giacché volontà assoluta e dualistica, di contraddizione eterna.

La dottrina della predestinazione sancisce, infatti, il principio chiave *paolino* della salvezza per grazia indebita, che coerentemente restituisce come operazione irresistibile e misteriosamente dualistica di Dio, eternamente divisiva dell'umanità in un corpo di elezione e di reiezione; eppure, esso – per la sua stessa natura dottrinale – coerentizza e

2. Per la dottrina agostiniana matura della predestinazione come forma di ritrattazione della metafisica ontoteologica della prima fase della sua riflessione teologica, cfr. Lettieri 2001; per una ricostruzione della storia della teologia cristiana antica sotto il segno della dialettica tra grazia e libertà, cfr. Lettieri 2007; per una storia della predestinazione cfr. anche Tourn 2008; Levering 2011.

con ciò irrigidisce una concezione che in Paolo era connessa all'entusiasmo carismatico dell'irruzione escatologica imminente di Dio, e che perciò originariamente affermava il mistero dell'onnipotenza divina senza che all'Apostolo fossero presenti tutte le conseguenze paradossali, anti-apocatastatiche e rigidamente dualistico-sacrificali della dottrina della predestinazione agostiniana (ovvero l'affermazione della volontà divina di creare una creatura di cui prevede il peccato e che decide di *non* soccorrere e salvare con la sua grazia, quindi di lasciare all'inferno una *massa damnata* da lui stesso creata).

Insomma, la dottrina della predestinazione è davvero un mostruoso ircocervo teologico: la dottrinalizzazione metafisica del puro paradosso rivelativo, l'affermazione di un piano eterno e assoluto di verità che si secreta in un *mysterium tremendum*, disattivando la propria pretesa di assicurazione salvifica, rovesciandosi in esperienza di mortificazione della ragione e della libertà razionale, alla ricerca di un impossibile fondamento oggettivo del proprio agire nel mondo. Da questo punto di vista, si potrebbe così affermare che la predestinazione, in quanto massima espressione della tensione dualistica e auto-decostruttiva cristiana tra Spirito e Legge, definisce il punto critico in cui la dottrina o l'economia religiosa si auto-nega criticamente e si rovescia in altro da sé: in vita, salto dell'esistenza, esperienza del darsi della donazione. Nella dottrina della predestinazione la ragione incontra la sanzione dell'impossibilità di regolare ordinatamente il rapporto tra exteriorità oggettiva e interiorità soggettiva, tra regola impersonale e desiderio, tra verità e felicità, facendo affiorare, così, l'esperienza dell'infondatezza esistenziale, della situazione di sospensione, insicurezza, esposizione e perciò libertà della soggettività, incapace di fondare e assicurare la propria realtà all'interno di un ordine generale.

L'esistenzialismo incontra il problema della predestinazione perché ha a che fare con la sporgenza di un incalcolabile e di un eccesso rispetto all'ordinamento naturale: la volontà imperscrutabile di Dio, a cui corrisponde un 'di più' dell'esistere, del fatto dell'e-sistenza, rispetto all'ordine della logica e della razionalità metafisica astratta. Ogni singolo diventa l'eccezione irriducibile alla regola: il luogo del manifestarsi di un imperscrutabile scarto della realtà concreta del desiderio rispetto al potere di auto-determinazione e di auto-governo della libertà razionale. Non è un caso che sia la teologia dell'onnipotenza agostiniana a dar vita alla prima restituzione che si potrebbe davvero definire 'esistenziale' della verità della fede, con le *Confessioni*. Dio non si rivela attraverso il progresso delle conoscenze intelleggibili o nella meditazione ascetica della Scrittura, ma si manifesta nelle vicende concrete, negli incontri storici, e nelle profondità delle passioni interiori: è nelle oscillazioni, nelle incertezze, negli spasmi e nelle crisi di Agostino, alle prese con l'insaziabilità e l'incontrollabilità del suo desiderio, che si rivela.

Questa premessa ci aiuta a comprendere perché la questione della predestinazione sia stata nel '900 non solamente argomento strettamente dogmatico, ma anche una questione di decisiva portata filosofica e culturale, relativa ai dispositivi teologici di radicale messa in crisi della 'metafisica' e della tradizionale impostazione oggettivante del discorso filosofico. Tale questione risulta impossibile da affrontare complessivamente in queste pagine, e dovrebbe probabilmente partire dalla grande rivoluzione teologica

neo-apocalittica e dialettica rappresentata dalla seconda edizione del *Römerbrief* di Karl Barth (1922),³ per arrivare al problema della demitologizzazione bultmanniana:⁴ per entrambi, evidenti risultano sia l'influenza di Kierkegaard che la consapevolezza dell'originario dispositivo teologico paolino-agostiniano-luterano all'opera della decostruzione esistenziale della speculazione mitico-dottrinale.⁵ Una lunga, complessa riflessione in proposito meriterebbe poi anche la decisiva (influentissima) parabola filosofica heideggeriana, non a caso scaturita da una riflessione sulla matrice paolino-agostiniana dei dispositivi anti-metafisici di restituzione della 'vita fattizia',⁶ proseguita in *Essere e tempo* con un confronto corpo a corpo con Agostino, Lutero⁷ e Kierkegaard, ed evolutasi in maniera sintomatica in una nuova forma di pensiero poetante in cui riemerge inequivocabilmente il tema del rapporto umano con il tema abissale ed enigmatico dell'«invio» *destinale* (pre-destinato?) dell'Essere.⁸

Lungi dal poter destreggiarsi in questa serie intricatissima e complessissima di questioni filosofiche, ciascuna delle quali meriterebbe spazio e tempo, ci si vuole limitare in questa sede a richiamare brevemente un altro contesto in cui emerge in maniera esplicita il nesso tra predestinazione ed 'esistenzialismo', ovvero la riflessione di Lev Šestov e di Jacques Maritain. Nelle loro – per certi versi antitetiche e polemiche – posture filosofiche, Šestov e Maritain permettono di chiarire in maniera esemplare la dialettica aporetica ed esistenziale generata dalla questione della predestinazione, quindi di mettere a fuoco delle posizioni estreme nella considerazione del problema.

1. LEV ŠESTOV E L'ESISTENZIALISMO COME IRRAZIONALISMO FIDEISTICO

Ostile ad ogni unitarietà sistematica, dedita appassionatamente a liberare il pensiero dalle gabbie della razionalità metafisica e scienziata, dal soffocante dominio della logica e della scienza, per far emergere la dimensione libera ed eccedente dell'esistenza, la sua natura irripetibile, personale, inconcettuale, tragica, fondata sull'emozione, il sentimento, l'amore, quindi la fede del soggetto, la riflessione di Šestov è senz'altro una delle più significative e influenti di inizio secolo, decisiva per un'intera generazione di autori e pensatori che segneranno la storia della filosofia europea novecentesca (Rachel Bospaloff, Benjamin Fondane, Georges Bataille, Albert Camus, Emil Cioran, Gilles Deleuze, ma anche Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida).

3. Cfr. Barth 2009. Sulla teologia di Barth in chiave più ampia, soprattutto in relazione alla dogmatica, cfr. Cerasi 2006; nonché l'intervento di Cerasi in questo stesso volume.

4. Cfr. Bultmann 1970: 232: «La demitologizzazione radicale è il parallelo della dottrina paolino luterana della giustificazione per fede senza le opere della Legge. O meglio: è la sua coerente applicazione al campo della conoscenza».

5. A tal proposito, ho trattato recentemente di questo tema in Battista 2025: 687-706.

6. Cfr. Ardovino 1998; Bancalari 2015: 157-190.

7. Cfr. Sommer 2005: 35-62; Büttgen 2011; Ardovino 2016.

8. Più in generale, sul rapporto tra Heidegger e la teologia cristiana, cfr. anche Franck 2004; Capelle-Dumont 2001.

L'aspetto di particolare interesse della sua traiettoria sta nel fatto che egli maturò la propria riflessione di marca esistenzialistica e anti-metafisica in maniera parzialmente indipendente dalla lettura di Kierkegaard – incontrata e affrontata con intensità soprattutto a Parigi dalla fine degli anni '20 – e lavorando piuttosto su una specifica traiettoria *apocalittica* e anti-metafisica di pensiero: Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, Dostoevskij, Nietzsche.⁹ Ciò che infatti accomuna questa costellazione di pensiero – intorno alla quale Šestov lavora incessantemente, sebbene in maniera asistematica e aforistica¹⁰ – potrebbe essere riassunto in una formula: distruzione della ragione. Per il pensatore russo, per dischiudere il carattere autentico, tragico e infondato dell'esistenza, è necessario combattere innanzitutto contro la ragione e abbattere la sua pretesa nichilistica di rendere accessibile, garantire, assicurare in un qualche ordine oggettivo e conoscibile il senso o la verità dell'essere.¹¹ La ragione implica obbedienza e sottomissione, ossia accettazione di presunte certezze e vincoli assoluti di possibilità che assoggettano e neutralizzano l'esperienza aperta, infondata, misteriosa della vita; apocalitticamente, essa appare una forma di autoreclusione idolatriva dell'uomo nella gabbia del mondo, portandolo a sottomettersi passivamente al suo ordine e quindi al potere demoniaco che lo governa, proprio nel momento in cui si presume di dominarlo e conoscerlo.

La ragione ha condotto l'uomo sulla vetta di un monte e, mostrandogli il mondo intero, gli ha detto: ti darò tutto questo se, cadendo ai miei piedi, tu mi adorerai. L'uomo l'ha adorata e ha ottenuto ciò che gli era stato promesso, anche se non interamente tutto, in verità. Da allora il primo dovere dell'uomo è quello di adorare la ragione. Ci riesce addirittura inconcepibile, ossia impossibile da pensare, che con la ragione possa esistere un altro e diverso rapporto.¹²

L'uomo ha ceduto alle lusinghe dell'intelletto in quanto sedotto dalla sua promessa di soddisfacimento di ogni bisogno e di dominio sul mondo. Egli si è perciò piegato a adorare il finito, si è privato della sua libertà anarchica, imprigionando la sua immaginazione, il

9. "Dalla biografia šestoviana emerge il ritratto di un pensatore che, nonostante le sue origini russe [...], è esattamente europeo: la maggioranza dei pensatori ai quali si riferisce affondano le loro radici nella vecchia Europa [...] Seguire le dipendenze filosofiche è arduo – forse si deve rinvenire, e in ciò seguiamo l'indicazione di Zenkovsky, in Nietzsche, Dostoevskij, Lutero e Pascal gli ispiratori fondamentali" (Paris 2005: 10-11).

10. "Il perfezionamento formale di un 'pensiero libero' toglie a quest'ultimo l'essenziale, l'essere traccia di un'esperienza non abituale ('quotidiana'), né logica, e insieme modo più idoneo ad una forma di meditazione scettica, e lo riduce nei limiti della 'tirannia impietosa' di un 'sistema compiuto di ragionamenti'. Contraddicendo al 'dogma del compimento' proprio della cultura moderna, si esibiranno pensieri non compiuti, caotici, contraddittori, inutili a fini pratico-pragmatici. L'aforisma risulta quindi il genere letterario più adatto a quest'intenzione, per il suo stesso carattere frammentario e non fondato in una sistematica dottrinale; esso non è fatto per 'comprendere', né 'insegnare', ma per [...] 'inquietare'" (*ibid.*: 17).

11. "Se si legge una qualsiasi opera di Šestov, ci si avvede immediatamente che quella tra vita e conoscenza è l'antinomia capitale cui mette capo un'intera serie di contrapposizioni di pensiero" (Macchetti 2011: 92). Sulla filosofia di Šestov come lotta sistematica contro il sapere, contrapposizione mortale tra Atene e Gerusalemme, cfr. anche Paris 2005; Macchetti 2008; Macchetti 2018; Paris 2021.

12. Šestov 1991: 71-72.

suo sentimento, la sua spontaneità in una forma di struttura o progetto impersonale di senso, nel quale la singolarità è rimossa. Per questo, la ragione – il suo bisogno di calcolo, assicurazione dell'esistente come divenire ordinato secondo leggi esatte e inesorabili – esclude il Dio personale, il Dio d'amore, il Dio libero e sovrano (sostituendolo con un Dio-natura-sostanza immanente), e con ciò anche la libertà e la responsabilità vivente dell'uomo, per la quale egli è chiamato a rispondere in maniera unica e irripetibile:

è evidente anche a un cieco che l'equazione Dio-natura-sostanza significava che nella filosofia non si poteva, né si doveva, dare spazio a Dio. [...] Quando domandiamo quale sia la somma degli angoli di un triangolo, ci aspettiamo forse che colui che ci fornirà una risposta abbia libera facoltà di risponderci in questo o quel modo, ossia disponga della facoltà che ci permette di distinguere un essere vivo da uno morto, un essere animato da uno inanimato? [...] essa [la matematica] ha rinunciato a tutto ciò che è umano, e non vuole né *ridere*, né *lugere*, né *detestari*, ma solo *intelligere*, secondo l'espressione di Spinoza.¹³

La ragione esclude l'esistenza, ossia il ridere, il piangere, l'odiare (e dunque l'amare), tutti quegli atti nei quali il soggetto si scopre desiderio sospeso su una dimensione eccedente e ingovernabile di senso, aperto all'evento imprevedibile e incontenibile del nuovo. Essa è livellante: non è “né mia né tua” – è “ovunque e sempre”, indifferente, perciò impersonale, disumana. Essa decreta implacabilmente l'impassibilità e la sottomissione al generale, insegnando ad amare il dolore, persino il ‘male’, come necessità.¹⁴ La ragione non tollera eccezioni, quindi annienta la singolarità.¹⁵ Esistenzialismo per Šestov significa perciò innanzitutto abbattimento del sapere, ossia di quel condizionamento reificante e oggettivante che imprigiona l'uomo in condizioni di possibilità date, assolute, calcolabili, e rimuove l'esperienza più autentica della libertà.¹⁶

13. *Ibid.*: 18-19. “La ricerca del *sub specie aeternitatis seu necessitatis* trova, secondo Šestov, nella filosofia moderna il momento di massima espressione nella filosofia di Spinoza. Šestov presenta Spinoza come la ‘seconda incarnazione’ di Socrate. [...] il compito storico di Spinoza nella filosofia moderna è stato soprattutto, proprio mentre fondava l'etica razionale ovvero ‘l'idealismo etico’, quello di ‘estirpare dall'anima umana l'antica idea di Dio’. Spinoza stabilisce nel suo *Trattato teologico politico* l'opposizione tra *ratio* e *Scriptura*” (Paris 2005: 43-44).

14. “Ma la ragione non ci è stata data da nessuno; non è né mia né tua; non è degli amici né dei nemici; non è dei parenti né degli estranei; non è né qui né là; né prima né dopo. Essa è dovunque e sempre, in tutti e al di sopra di tutti. Bisogna solo imparare ad amarla, questa ragione eterna, sempre uguale a se stessa, mai sottomessa a nessuno; l'uomo deve vedere in essa la propria essenza” (Šestov 1991: 368). Come scrive giustamente Paris, “in questo senso, assume pieno significato la metafora del toro di Falaride. Come infatti nella leggenda greca, le urla degli sventurati che erano rinchiusi nel toro di rame, giungevano alle orecchie del tiranno come suoni melodiosi, così sottoposto al tiranno-ragione, l'uomo rinuncia al *ridere*, *lugere* et *detestari*, in favore dell'*intelligere* che diventa quindi un inno continuo alla necessità. Il male concreto viene in realtà accettato come necessario” (Paris 2005: 47).

15. “Quando essa decide: *pudet*, tutti debbono vergognarsi; quando decide: *ineptum*, tutti debbono indignarsi; quando decide: *impossibile*, tutti debbono inchinarsi” (Šestov 1991: 370).

16. Paris 2005: 28. “L'essenza del sapere è legalità, limitazione, ‘prigione’. Il filosofo, cioè l'ideale dell'uomo qui *sola ratione ducitur*, è un essere pietrificato, cioè incatenato. Il vero senso dell'espressione ‘Parmenide incatenato’ è quindi ‘Parmenide schiavo del pensiero razionale’

D'altra parte, è all'interno della stessa storia del pensiero occidentale, ed in particolare nella traiettoria apocalittica delineata – Gerusalemme, contrapposta alla razionalista Atene –, che vi sono i semi e le condizioni di una salvifica liberazione dell'umano da questa visione del mondo razionalistica. Se dovessimo, dunque, trovare all'interno dell'enigmatica e asistemica peregrinazione irrazionalistica del filosofare šestoviano un minimo comun denominatore, un punto di attrazione irresistibile delle sue domande più profonde, esso si trova nell'affermazione apocalittica della sovrana onnipotenza e libertà di Dio nei confronti del mondo, nel carattere donativo – e perciò disordinato, anarchico e meta-razionale – del suo rapportarsi alla creatura. È l'esperienza fideistica del Dio di grazia paolino-agostiniano (della sapienza della croce!) a permettere di pensare una violenta decostruzione della pretesa razionale di raggiungere il senso dell'esistenza tramite l'intelletto e la conoscenza dell'ordine ontologico – ed è dunque nell'eredità del paolinismo o dell'agostinismo (Lutero e Pascal, a loro volta decisivi per Nietzsche; il secondo probabilmente anche per Dostoevskij) che Šestov individua le radici di un nuovo modo di pensare e rapportarsi al mistero dell'esistenza.

Il filosofo russo sottolinea infatti che, proprio a causa della natura oggettivante, deiettiva, reificante dell'impulso razionale, l'unica autentica libertà umana può essere dischiusa solo attraverso una totale liberazione dai suoi vincoli, a partire da una fede escatologica che esiga la morte al mondo denunciando anzi l'impossibilità di qualsiasi libertà *naturale*, di qualsiasi mera 'opera buona' o 'virtù' umana.

Non vi è un cielo, non vi è un cielo in nessun luogo, ma solo un 'orizzonte basso', opprimente. Non vi sono ideali che elevino l'anima, ma solo catene, sia pure invisibili, che stringono l'uomo ancora più saldamente dei ferri della galera. E nessun atto di eroismo, nessuna 'opera buona' può aprire all'uomo le porte di questo luogo di 'detenzione perpetua'.¹⁷

La corruzione operata dalla ragione è infatti intima e interna allo sguardo e al metro giudicante del soggetto decaduto: è la condizione di possibilità di ogni suo giudizio, quindi l'orizzonte predeterminato, sempre chiuso e soffocante del libero arbitrio – 'due più due uguale quattro'. Le opere della libertà naturale o quotidiana sono dunque "opere della ragione", per cui non è possibile confidare in esse per risalire alla fonte irrazionale della vita, la sua enorme, caotica ricchezza.

[L'uomo del sottosuolo] ha visto che né le 'opere della ragione', né nessun'altra 'azione umana' potranno salvarlo. Ha indagato, e con quale attenzione, con quale soprannaturale tensione, tutto ciò che l'uomo può costruire con l'aiuto della ragione, tutti quei palazzi di cristallo, e si è persuaso che non erano palazzi, bensì pollai, formicai, poiché sono stati tutti costruiti in base a un principio di morte: 'due più due fa quattro'. E via via che ne prende atto, l'irrazionale, l'inconcepibile, il caos

[...]. Egli è schiavo perché le proprie possibilità sono già da sempre limitate dalla legalità, con la quale s'identifica il sapere. [...] Quando pensa/agisce razionalmente, l'uomo non è libero, ha già perduto la propria libertà".

17. Šestov 1991: 45. Cfr. anche *ibid.*: 82.

primordiale, che spaventa la coscienza ordinaria più di ogni altra cosa, prorompono dal fondo della sua anima.¹⁸

Vivere autenticamente vorrà dunque dire fare un salto e abbandonare ogni forma di giudizio razionale, abbandonandosi a ciò che l'eccede in senso assoluto: una libertà onnipotente e contraddittoria, che ha la capacità di mediare e risolvere l'inconciliabilità tra gli opposti dell'esistenza. Vi è bisogno della fede in Dio, nella sua misteriosa e contraddittoria esistenza meta-razionale, di un cielo al di là dell'orizzonte di questo mondo, perché ci possa essere vera libertà ed esistenza. Si tratta insomma di una libertà *della* fede, che è tale proprio perché accede a qualcosa al di là della ragione (quella che Kierkegaard chiamava "l'agente di cambio del finito"¹⁹), e perciò ir-razionale o meta-razionale (il Dio assoluto di grazia, capace di donare anarchicamente e senza ragione).²⁰ La parola di Dio è scandalosa e del tutto eccessiva rispetto ad ogni ordine mondano, esigendo ciò che contraddice il metro stesso di giudizio razionale umano. Essa è – di necessità – l'impossibile:

Menzogna, raggiro! Certo che Dio esige l'impossibile. Dio esige solo l'impossibile. Siete voi, voi tutti a chinare la testa davanti al muro e a scorgervi qualcosa che vi placa, qualcosa di definitivo, persino di mistico, come i cattolici. Ma io vi dico che i vostri muri, il vostro 'impossibile' è solo un pretesto, una scusa, e il vostro Dio, quel Dio che non pretende l'impossibile, non è Dio, ma un idolo di bassa lega, uno di quegli idoli inutili, grandi o piccoli, al di là dei quali non avete concepito e non concepirete mai nulla.²¹

È infatti ammissibile che l'umanità rinneghi la ragione? "Certo che no", risponde Šestov, e nondimeno è esattamente ciò che una certa traiettoria teologica ha tentato di pensare, pur di inseguire l'idea di una libertà infinita.²² La scommessa di questo breve saggio è che dunque sia proprio il problema dell'impossibile e del paradosso della grazia, racchiuso nella dottrina della predestinazione, ciò che decostruisce e distrugge i percorsi della razionalità occidentale, annunciando all'interno delle sue logiche metafisiche un'altra logica, un'altra modalità di concepire l'esistenza, il valore della singolarità, della persona umana. Ciò che libera dalla ragione e da sé stessi è infatti il 'paradosso' di un Dio prede-

18. *Ibid.*

19. Cfr. Kierkegaard 2013: 229.

20. "Solo così potremo intravedere che il tempo non ha una sola dimensione, ma due e più dimensioni; che le leggi non esistono *ab aeterno*, ma ci sono state date, e date soltanto perché si manifesti il peccato; che non sono le opere, ma la fede a salvarci; che la morte di Socrate può scuotere il formidabile 'due più due fa quattro'; che Dio esige sempre l'impossibile; che il disgustoso anatrocchio può trasformarsi in un bellissimo cigno; che quaggiù tutto comincia, ma nulla finisce; che il capriccio ha diritto a garanzie; che il fantastico è più reale del naturale; che la vita è la morte e la morte è la vita – e altre verità dello stesso genere che dalle pagine delle opere di Dostoevskij ci guardano con i loro occhi strani e terribili [...]" (Šestov 1991: 105).

21. *Ibid.*: 59.

22. Šestov 2018: 250: "E, in effetti, – da qualunque lato si affronti la questione – come si fa ad ammettere che un Dio buono e giusto pretenda dall'uomo l'impossibile? In realtà, una simile ipotesi equivale a un'abiura completa della ragione. È ammissibile che l'umanità rinneghi la ragione? Certo che no; ciononostante Lutero fu costretto a rinnegarla".

stinazionista, come Šestov chiarisce richiamando a più riprese la chiave di lettura ultima della sua battaglia contro la ragione: la disputa tra Agostino e Pelagio, il dispositivo anti-pelagiano che corre carsicamente all'interno della storia del pensiero occidentale.

Ciò che più le [alla ragione] ripugna è cedere i propri diritti alla sua eterna nemica – la fede. La migliore illustrazione di questa verità è la famosa controversia fra sant'Agostino e Pelagio, [...]. Che cosa volevano i pelagiani? Soltanto questo: la 'conciliazione' tra fede e ragione. Ma siccome questa conciliazione non poteva essere che illusoria, furono costretti a sottomettere la fede alla ragione. La loro tesi principale era la seguente: *Quod ratio arguit non potest auctoritas vindicare*. Affermando questo principio, i pelagiani si limitavano a riproporre le conclusioni a cui era giunta la filosofia greca o, più esattamente, la filosofia comune a tutto il genere umano [...]. Fidarsi della ragione immutabile. Che è immanente e che trova in se stessa i principi eterni [...].²³

Attraverso il pelagianesimo, confessato o latente, la religione cristiana non ha fatto che tentare di reinstallare idolatricamente la ragione al posto di Dio, giacché i suoi due assunti fondamentali sono gli stessi di Socrate: 1) la norma del bene è superiore a Dio; b) la volontà dell'uomo è libera di sottomettersi ad essa.²⁴ L'eresia di Pelagio – ossia il respingimento della dottrina della predestinazione – non dimostra altro che la ragione non tollera Dio, giacché non comprende niente che la superi e la contraddica. Essa non ammette il mistero, non accetta l'evento di una rivelazione, ma vuole solo salvaguardare l'equazione socratica felicità = virtù (= sapere).²⁵ È dunque solo grazie all'idea agostiniana, anti-pelagiana, di un Dio d'arbitrio, un sovrano assoluto della storia, irriducibile ad ogni prospettiva etica e filosofica (per la ragione: tirannico!), che è possibile pensare una libertà diversa, ossia un amore e un desiderio 'al di là del bene e del male', nei quali le ragioni capricciose della soggettività singolare vengano davvero fatte emergere nella loro mostruosa contraddittorietà:

23. Šestov 1991: 367.

24. Cfr. Paris 2005: 50.

25. "Allora in questo mondo fino ad oggi enigmatico e terribile, non vi sarà più nulla di misterioso o di spaventevole. Non vi sarà più motivo di temere il Signore invisibile, un tempo fonte di ogni bene e creatore dei destini umani. Era forte, onnipotente, questo Signore, finché i suoi doni erano apprezzati e le sue minacce temute. Ma se si è disposti ad amare solo i doni della ragione, a riconoscere solo il valore delle sue lodi e dei suoi biasimi, e a considerare, per contro, insignificanti – le liberalità del Signore, chi potrà allora eguagliare l'uomo? L'uomo che si è emancipato da Dio! Sotto questo aspetto Socrate, Platone, Aristotele, epicurei, stoici, insomma tutte le scuole greche sono unanimi" (Šestov 1991: 368-369). Paris 2005: 38: "L'equazione socratica sapere = virtù = felicità, per Šestov, è l'*articulus stantis et cadentis philosophiae*, e in ciò stesso si vedono, come già ricorda Nietzsche, i segni della *décadence*, identificata da Šestov *tout court* con la caduta biblica". Quindi si ricordi anche *ibid.*: 37: "L'interpretazione šestoviana di Socrate rivela, per stessa ammissione dell'autore, il debito nietzscheano. Socrate è presentato come il protagonista del dramma della ragione, come colui che offre all'umanità la *potestas clavium* per dominare l'enigma dell'essere in questo e nell'altro mondo e, con questo stesso atto, porre la radicale frattura rispetto al Dio biblico, ripetendo il peccato di Adamo. L'autonomia cui perviene, da Socrate in poi, il sapere esclude l'umanità dall'albero della vita, mentre essa cerca e si aspetta tutta la salvezza dai frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male".

Quando dalle sue peregrinazioni sotto e sopra la terra Nietzsche ci portò il suo *Al di là del bene e del male*, tutti furono stupefatti, quasi che il mondo non avesse mai udito nulla di simile. Eppure, egli non aveva fatto altro che riprendere l'antica leggenda degli alberi del paradiso! Come, molto tempo prima di lui avevano fatto Isaia e dopo Isaia Paolo, e avrebbe poi fatto anche Lutero, con una voce che percosse il mondo intero, e il cui significato dottrinale si riduce a questo, cioè che l'uomo non si salva mediante le proprie opere, bensì, e unicamente, grazie alla fede: *sola fide*.²⁶

Solo a partire da questa verità assoluta è ammissibile distruggere l'orizzonte delle possibilità immanenti e razionali, aprendo la realtà su un abisso misterioso, potenzialmente nichilistico e distruttivo, perché orizzonte di disperazione, che è però la condizione della sua liberazione vitale e della riaffermazione fideistica della vita. È infatti impossibile, per la ragione, scoprire il suo proprio limite mortifero; lo è, invece, per la fede, che a sua volta – conducendoci a Dio – ci eleva ad una dimensione autenticamente vivente, esistente: l'assenza divina di fondamenta, sostegni, suolo in cui radicarsi, ovvero la libertà totale dell'essere al di là del bene e del male:

è assurdo dire di Dio che *sola ducitur ratione*. Per Lui non esistono né sanzioni morali né fondamenti razionali. All'opposto dei mortali, Egli non ha bisogno di fondamenta, di sostegni, di suolo in cui radicarsi. L'assenza di radici, l'assoluta indipendenza da ogni radicamento, da ogni fondamento – è questo il privilegio più invidiabile e più incomprensibile del divino. Se ammettiamo che Dio è il fine ultimo dei nostri sforzi, le nostre lotte morali e le nostre ricerche razionali debbono certamente condurci presto o tardi (tardi, molto tardi) alla libertà totale, liberandoci non solo dai valori morali, ma anche dalle verità eterne della ragione. La verità e il bene sono i frutti dell'albero proibito: esistono soltanto per esseri limitati, per gli esseri scacciati dal paradiso. So che è impossibile realizzare sulla terra questa libertà nei confronti della verità e del bene, ma all'uomo è dato di presentirla. Tutti i nostri fondamenti e i nostri suoli crollano di fronte al Dio eterno.²⁷

Nella fede ci si sottrae alla morte, perché la si riconosce come ingannevole frutto della Legge, ossia della conoscenza.²⁸ La ragione uccide, imprigiona, determina, perché rinchiusa nell'economia di bene e di male: così facendo, inoltre, giustifica il dolore come frutto del male, come pena della disobbedienza di una volontà particolare e illegittima,

26. Šestov 1991: 300. In *Sola fide*, Šestov afferma addirittura che Lutero sia stato più audace e conseguente di Nietzsche: "La formula nietzschiana 'al di là del bene e del male' e quella che Lutero trasse dall'apostolo Paolo '*hominem iustificare sola fide*', significano esattamente la stessa cosa. Solo che Lutero si rivelò ancora più audace e conseguente di Nietzsche" (Šestov 2018: 133).

27. Šestov 1991: 278.

28. "È impossibile, confermano la nostra ragione e tutto il nostro essere spirituale, che dalla conoscenza derivi la morte. Ciò, infatti, significherebbe che non si può sfuggire alla morte se non liberandoci della conoscenza, se non perdendo la facoltà di distinguere il bene dal male!" (*ibid.*: 301). Sull'interpretazione šestoviana del peccato originale, cfr. Paris 2005: 70-79.

facendone paradossale base per un superiore senso morale e dunque alimentandolo.²⁹ La fede è, invece, il grido di Giobbe contro qualsiasi giustificazione morale del male, rischio della blasfemia e del peccato: propriamente ‘pazzia’, l’audacia folle dell’esistenza, il suo saltare al di là della ragione, dimenticando le leggi che ci incatenano al nostro essere limitato, lottando con Dio e contro Dio, audacemente:³⁰

L'essenza del sapere è nella sua limitazione. È questo il senso del racconto biblico. [...] proprio la conoscenza e le opere sono state la fonte di tutto il male. Bisogna dunque ‘salvarsi’ in un altro modo, per mezzo della fede, come insegna san Paolo, per mezzo della sola fede, cioè mediante una tensione dell’anima di un genere del tutto particolare, che nel nostro linguaggio si chiama audacia. [...] Per elevarsi bisogna perdere il suolo sotto i piedi.³¹

2. LA PREDESTINAZIONE COME BARATRO DELLA RAGIONE: LUTERO E PASCAL

È per questo che le possibilità di un pensiero alternativo a quello scientifico-positivista, di un pensiero capace di concepire l’esistenza e restituire ad essa la sua più profonda possibilità di senso, si dischiude riconoscendo l’abisso contraddittorio spalancato dalla dottrina della predestinazione paolino-agostiniana, intorno alla quale ruotano tutti le più grandi rivoluzioni spirituali della storia occidentale, compresa quella ambigualmente nichilistica di Nietzsche. Quest’ultimo è infatti fatto convergere con Lutero e Pascal (i suoi nemici più acerrimi) nell’affermazione di una vita ‘al di là del bene e del male’, di una salvezza libera da qualsiasi opprimente economia di senso, che rinuncia a poter giustificare tramite la ragione l’operato di Dio e dell’uomo:

Come giustificare un Dio che non tiene conto della giustizia ed erige, per così dire, a principio un arbitrio assoluto? Erasmo non voleva certo discutere la Bibbia o san Paolo. Come tutti, condannava Pelagio e accettava la dottrina agostiniana sulla grazia, ma non poteva ammettere il mostruoso pensiero che Dio si ponga ‘al di là del bene e del male’, che davanti al tribunale supremo il nostro ‘libero arbitrio’, il nostro consenso a sottometterci alle leggi non contino nulla, che davanti a Dio nulla, nemmeno la giustizia, difenda l’uomo. [...] Alle *diatribae* di Erasmo, Lutero rispose con il suo libro più vigoroso e terribile: il *De servo arbitrio*. [...] Erasmo era spaventato dall’ ‘assurdità’ e dall’ ‘ingiustizia’, mentre Lutero, come vedete, ne era entusiasta. Con le sue obiezioni Erasmo gli aveva dato le ali, gli aveva ispirato il coraggio di dire ciò che fino allora aveva taciuto. D'altronde, anche Lutero, come Pascal, aveva il suo ‘abisso’.³²

29. *Ibid.*: 29: “Il dolore è così neutralizzato, rimosso e sublimato: nel piano della ragione e delle sue evidenze non basta che la morte di Socrate sia accettata, deve essere in qualche modo benedetta; il dolore deve essere sublimato con l’adeguazione attiva all’evento, cui corrisponde l’attribuzione del male a questo dolore stesso, come prodotto di una volontà particolare nel proprio desiderio illegittimo. L’evento di cui ‘si fa esperienza’ deve essere razionalmente assunto come base per un superiore senso morale: così, però, secondo Šestov, il male è legittimato e reso in qualche modo ancor più oltraggioso”.

30. Sul tema della lotta con e contro Dio, cfr. Paris 2021: 65-78.

31. Šestov 1991: 302.

32. *Ibid.*: 377-378.

Chi è il superuomo nietzschiano, se non appunto il predestinato? L'uomo non ordinario, capace di svegliarsi dall'incubo della logica e vivere in modo sovranaturale la propria libertà, al di là del bene e del male, è l'uomo della fede apocalittica nel Dio di grazia.³³ Prima di Nietzsche sono stati dunque i due grandi agostiniani moderni a far rivivere il grido di libertà evangelico e paolino. Anche all'interno dell'affascinante saggio dedicato al *sola fide* luterano, Šestov ricostruisce in modo molto preciso la linea di continuità che congiunge Paolo e Agostino a Lutero, Pascal e Nietzsche, facendolo ruotare esplicitamente intorno al problema della predestinazione:

Soltanto un miracolo potrà salvare l'uomo. E in nome di questo miracolo Agostino rinuncia a tutte le conquiste della ragione umana. [...] Agostino si avventò su quei passi delle Sacre Scritture che sembrano contraddire maggiormente i concetti tradizionali di bene e di razionalità, con una passionalità che agli occhi dei suoi avversari parve assolutamente offensiva. L'uomo si salva attraverso la fede e la fede non concessa a chi la cerca o a chi se ne impossessa, bensì a colui che è stato prescelto da Dio. [...] Questa teoria della predestinazione che, in seguito, presso Lutero e soprattutto Calvino avrebbe trovato una formulazione ancora più rigida ed estrema, assolutamente intollerabile per un sano senso morale, non era un'invenzione di Agostino. Egli l'aveva tratta per intero dalle Sacre Scritture. [...] Dio ha scelto secondo la Sua volontà, per quanto l'ingiustizia evidente di una simile decisione possa lasciarci sconcertati. Ma Agostino non si scandalizzò. Dio infatti non è soggetto alla nostra ragione, né al nostro concetto di giustizia.³⁴

Šestov non ha minimamente timore di affermare le conseguenze terribili della predestinazione, il suo esito anti-nomista e distruttivo della stessa religiosità.³⁵ Proprio, infatti,

33. Si legga Paris 2005: 34: "Ma chi sono questi 'uomini non ordinari', questi 'iniziati', 'predestinati', di cui Šestov parla? [...] La risposta šestoviana è da rinvenire, ci pare, nell'interpretazione gnoseologica della dottrina calvinista della doppia predestinazione. Ad alcuni sarebbe dato rendersi conto che la ragione non dispiega altro che un 'sogno in comune' e che in questo 'incantesimo e torpore sovranaturale' precisamente consiste la *damnatio*. [...] La *damnatio* non connota il destino ultraterreno [...] Šestov allude invece precisamente all'esistenza umana terrena guidata dalla ragione, che si caratterizza per la 'pietrificazione', ovvero per la privazione della libertà".

34. Šestov 2018: 184, 186-187. "Šestov [...] insiste molto sugli aspetti 'agostiniani' della sua [di Lutero] concezione di Dio e della fede: e non si stanca di rimarcare la prossimità della dottrina luterana della predestinazione e della vanità delle opere con quella di Agostino, che pure la Chiesa romana non ha rinnegato ma da cui è piuttosto ritenuto Santo" (Macchetti 2018: 12). C'è da dire anche che Šestov non offre sempre una ricostruzione coerente: a tratti identifica l'origine di questo dispositivo in Paolo e nella disputa anti-pelagiana di Agostino, in altri ancora fa di Lutero e Pascal i campioni eminentemente moderni dell'affermazione del principio di distruzione della ragione, del tutto irriducibili all'orizzonte teologico-sistematico di Agostino. In altri luoghi ancora, con Kierkegaard, Šestov sembra contraddittoriamente identificare in Tertulliano l'unico che avrebbe portato fino in fondo la demolizione della ragione: "Solo una volta, nei duemila anni che sono trascorsi da quando i popoli europei hanno preso a leggere la Bibbia, è venuto in mente ad un uomo che i *pudet, ineptum, certum*, impossibile, glorificati dalla ragione, ci privano di quanto è di più prezioso e necessario. Nessuno ha ascoltato Tertulliano; non si è ascoltato nemmeno lui" (Šestov 1991: 24).

35. Šestov 2018: 140-141: "Ma vi rendete conto cosa significa questo? Vi siete accorti di esservi avvicinati a quella formula spaventosa che, ovviamente, né Harnack né Duchesne, che pure in

in questo carattere tremendo e irrazionale vi è il dispositivo di liberazione dall'inganno dell'economia etico-filosofica, la dischiusura di un orizzonte aperto, misterioso, inquietante di senso. Agostino per primo ha mostrato questo enorme paradosso, questa profonda sapienza kafkiana dell'esistenza: "che la realtà non cessa di essere realtà, pur essendo inspiegabile. E che la ragione non può ignorarla solo perché è possibile riconciliarla con la ragione".³⁶

Ciò significa ovviamente che l'affermazione del Dio predestinazionista non è affatto un rozzo determinismo materialistico o razionalistico, bensì l'affermazione della possibilità dell'impossibile che fa ammutolire la ragione umana e la sua pretesa di razionalizzare, economizzare, rendere prevedibile il rapporto con Dio:

Moltissimi uomini che sentivano e pensavano profondamente hanno negato il libero arbitrio con tutta la forza di cui erano capaci nei loro momenti di più alta tensione, e si sono trovati, in questo, d'accordo con i materialisti più superficiali, che hanno semplicemente tratto le loro conclusioni da una generalizzazione delle leggi naturali dei fenomeni imperante sul mondo. Io credo invece che perfino il determinista più comune e meno perspicace, ascoltando Lutero e Paolo, preferirebbe qualsiasi *liberum arbitrium* a quel *servum arbitrium* del quale costoro si sono assunti la difesa.³⁷

La predestinazione è dunque affermazione liberante non perché razionalmente 'deterministica', bensì piuttosto perché il suo determinismo soteriologico è 'sfondato' dal dipendere dalla libertà assoluta di Dio, che fa ammutolire parallelamente sia la ragione dei deterministi che quella dei sostenitori del libero arbitrio. Alle spalle della negazione predestinazionista della libertà vi è l'idea – razionalmente folle – di un Dio che non agisce ordinatamente, impassibilmente, indifferentemente, ma si rivela in maniera parziale e appassionata nei confronti delle creature: un Dio persona, una vera libertà, che trasforma l'impossibilità umana nel mondo (il peccato, il servo arbitrio) in un'esperienza di libertà *dal* mondo:

Solo chi crede che Dio sia indifferente alla sorte delle sue creature, che tutto sia eguale ai suoi occhi, che il suo essere sia fundamentalmente imparziale e impassibile, solo costui può affidare tranquillamente l'uomo alle proprie decisioni. Per costui 'libertà' e 'necessità' sono nozioni equivalenti, che si dissolvono entrambe in un'indifferenza sovra-individuale.³⁸

Come si può notare, allora, Šestov non abbandona l'idea di un orizzonte teologico e persino di un latente 'singolarismo' cristiano; il suo irrazionalismo non è affatto puramente nichilistico: questa libertà è più propriamente la follia cristiana, la felicità dell'amore divino. L'autentica libertà non è meramente una forma di autoaffermazione mondana,

nome della religione si sono tanto spesi contro Pelagio, non hanno accettato, né accetterebbero mai? [...] Al di là del fatto che una simile consapevolezza sottrae all'uomo il sostegno morale di cui ha bisogno, quali terribili conseguenze sono implicite nella teoria per cui la salvezza dell'individuo non dipende da lui!"

36. *Ibid.*: 170.

37. Šestov 1991: 254-255.

38. *Ibid.*: 256.

ma è esperienza di espropriazione, nella quale l'uomo si apre all'*eschaton*, all'ulteriorità di una pienezza del tutto escatologica.³⁹ Agli occhi della logica del mondo, una tale libertà appare piuttosto stoltezza, servitù, paralisi, annientamento mistico.⁴⁰ Bene e male sono infatti le articolazioni fondamentali di qualsiasi ordine terreno, sono le condizioni di possibilità della sua instaurazione e dunque dell'opportunità di una deliberazione autonoma, capace di orientarsi al suo interno, validandolo. Il libero arbitrio esige bene e male quali criteri oggettivi e intersoggettivi di senso, e deve scongiurare o esorcizzare l'eventualità dell'inganno da parte di Dio. La dottrina della grazia – ponendo il decreto di Dio al di là di qualsiasi giudizio umano – non può far altro, allora, che distruggere una *tale* autonomia mondana:⁴¹ essa, dunque, nega il libero arbitrio, perché nega la virtù e l'equazione socratica tra essa e la felicità.⁴² L'uomo può recepire Dio solo “se in via preliminare ha perso qualunque speranza nella sua propria forza creativa per mezzo di un tormentoso processo di auto-annullamento”.⁴³ Agli occhi del mondo, tale libertà appare morte, dolore, *nichilismo*, giacché assolutizzazione della negatività e dell'impossibilità dell'autonomia: “la legge che pretende dall'uomo l'impossibile ci conduce a Dio. La legge è il martello con cui il Signore manda in frantumi l'orgoglio umano”.⁴⁴

Nondimeno, giacché al di là dell'etica, la verità evangelica è anche affermazione del sacro egoismo del soggetto rispetto all'oggettività, della crudeltà irriducibile della volontà singolare rispetto alla neutralità e indifferenza richiesta dalla razionalità distributiva, quindi l'ingresso in una dimensione sacrificale e anarchica. È l'affermarsi del desiderio violento al di là della fredda deliberazione, della passione della *voluntas* contro il dispotismo della *ratio*, è la singolarità che deve ergersi ambiguamente ‘al di là del bene e del male’, affrontando audacemente e coraggiosamente l'ipotesi dell'arbitrio divino, nella quale l'uomo esperisce la rivelazione della tragedia irriducibile dell'esistenza, sprofondando nella disperazione. Si tratta di una provocazione nei confronti dell'intero concetto di umanità, di una sfida kenotica, escatologica e apocalittica al mondo, a tal punto radicale da dover correre il rischio finale della deriva irrazionalistica – se così la

39. “La storia ci dimostra che molti, moltissimi uomini sono giunti a ricevere quaggiù la loro ricompensa, provocando così l'invidia e la gelosia dei loro simili meno fortunati. Hanno scambiato la cicogna che, secondo voci incontrollate, vola in cielo, con la cinciallegra che si lascia tenere in mano, e cioè con la beatitudine e la serenità in questa vita” (*ibid.*: 194).

40. Šestov 2018: 242: “Eppure, quando Lutero intraprese il suo grande atto di apostasia, come quei mistici di cui aveva letto [...], cominciò ad assomigliare in tutto e per tutto al paralitico privo dell'uso degli arti. Una forza ignota lo sospingeva verso tenebre impenetrabili”.

41. *Ibid.*: 247: “Gli uomini sanno che cos'è il bene e il male, di conseguenza, per mezzo della propria volontà possono perseguire il bene e rifuggire da ciò che è male. Altrimenti ne deriverebbe che Dio, dopo averci condotti su una falsa strada, avrebbe preso a punirci per esserci incamminati nella direzione sbagliata. E, in effetti, è questa la sensazione che si ricava dalla teoria di Lutero”.

42. Cfr. *supra*, n. 24. “Il fatto è che il carattere che si accompagna sempre alla virtù è la consapevolezza di sé stessa. Ciò è del resto naturale: lo spirito virtuoso è quello di colui che, quale che sia la fonte della virtù stessa, ha innanzitutto deciso di determinare la propria volontà in senso moralmente positivo” (Macchetti 2018: 19).

43. Šestov 2018: 258.

44. *Ibid.*

si vuole definire⁴⁵ – e antinomista.⁴⁶ Una tale sfida si manifesta in tutta la sua provocazione radicale nella geniale trasvalutazione luterana di tutti i valori:

Lutero aveva rovesciato la *ratio* dal suo trono, sostituendola con un'altra regina, più simile a una *voluntas* instabile e capricciosa che a un'autorità consolidata e inamovibile. Il grado supremo della fede è considerare misericordioso colui che salverà soltanto pochi tra noi; scorgere la giustizia in colui che ci ha creato peccatori. Si potrebbe ribattere a Lutero che una simile affermazione cela in sé un *odium occultum contra Deum et eius iustitiam*. Ma benché quest'affermazione sia perfettamente giusta, ciò non basterà a fermare Lutero. Egli infatti non teme l'arbitrio divino, bensì quello umano. Probabilmente bisogna aver sperimentato di persona il peso insopportabile del dispotismo e della limitatezza umana incarnati dal cattolicesimo e dalla saggezza mondana per essere disposti ad affidare la propria anima all'ignoto. E, spinti da una fede che alla gente pare follia, spegnere tutte le fiaccole che illuminano le vie umane, gettandosi a capofitto nell'oscurità.⁴⁷

Ciò viene affrontato da Šestov non solo in rapporto a Lutero, ma anche in relazione al genio di Blaise Pascal. Il segreto agostiniano, giansenista, predestinazionista della filosofia di Pascal spiega infatti la sua ispirazione anti-cartesiana, la sua aperta disobbedienza nei confronti della ragione filosofica. L'origine del filosofare di Cartesio è invero l'aspirazione alla certezza, dunque l'intera sua impresa può essere ridotta ad un imperativo: 'bandire il mistero',⁴⁸ perseguito anzitutto escludendo il dubbio più atroce e radicale, ossia la possibilità che Dio *voglia ingannarci*.⁴⁹ Invero Pascal non è mai stato

45. È evidente che il sistema di pensiero di Šestov non può più articolare una teodicea, giacché lo stesso peccato originale non può essere più considerato una colpa o una conseguenza imputabile alla libertà (quindi un male), quanto piuttosto un evento nella storia dell'umanità che testimonia l'assenza di garanzie originarie: "La conoscenza del bene e del male non è quindi il frutto di una perversione della volontà umana, non è una 'invenzione' imputabile in toto all'uomo. È piuttosto il risultato di un evento semplicemente inspiegabile della storia della creazione, perché in un certo momento l'uomo, il figlio prediletto di Dio, si sentì come smarrito dalle parole della più astuta delle creature divine; e davanti alle prospettive di stabilità spirituale, fornite dalla conoscenza e dai suoi caratteri di incrollabilità, sicurezza ed evidenza, il regno della libertà divina priva di fondamento e di garanzie ha assunto le fattezze di un insostenibile vuoto, un abisso tale da generare vertigine e il bisogno assoluto di cercare rifugio presso un qualsiasi simulacro rassicurante" (Macchetti 2011: 91).

46. "Pensiero antinomico, quello šestoviano, non solo per il costante rovesciamento e la costante tensione sul filo dell'aut-aut, ma anche anti-nomico nel senso del suo tendere a rimuovere ogni legge, ogni norma, il nomos stesso della vita dell'uomo" (Macchetti 2018: 25).

47. Šestov 2018: 219.

48. "Una forza potente e invincibile, che non avrebbe saputo nominare e di cui non cercava il nome ma che lo possedeva per intero, lo attirava irresistibilmente verso un solo fine: bandire a qualsiasi costo dalla nostra vita il mistero. La verità, diceva, si trova soltanto in ciò che si può concepire chiaramente e distintamente (*clare et distincte*). Tutto ciò che è concepito in modo oscuro, tutto ciò che è misterioso, non può essere vero" (Šestov 1991: 312).

49. "Lo stesso Dio, insegnava Cartesio, vuole, deve volere, che noi possediamo la verità. E questo era per lui un giudizio chiaro e distinto, e perciò indubitabile, quanto il primo da lui scoperto e formulato nelle parole: *cogito ergo sum*. Dio non vuole ingannare gli uomini: *velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit*, il desiderio di ingan-

discepolo di Cartesio, il quale anzi incarnava “tutto ciò contro cui Pascal combatteva”,⁵⁰ ossia “la convinzione che il mondo sia ‘spiegabile naturalmente’, che l’uomo possa ‘fare a meno di Dio’ (i pelagiani avevano già formulato tale idea con la frase: *homo emancipatus a Deo*)”.⁵¹

Nelle profondità della sua anima Pascal disprezza e odia questo autocrate e non pensa che a liberarsi del gioco della detestata tirannia, alla quale invece ubbidivano così volentieri i suoi contemporanei. [...] Pascal ha pensato solo a umiliare la nostra ragione, così orgogliosa e sicura di sé, a strapparle il potere di giudicare Dio e gli uomini. Tutti pensavano che, per usare il linguaggio dei pelagiani, alla ragione fosse concesso dettare quelle leggi *quibus nos laudabiles vel vituperabiles sumus*. Pascal disdegna le lodi della ragione e resta indifferente ai suoi biasimi.⁵²

Per liberarsi del potere autocratico della ragione, Pascal ha dovuto aprirsi alla possibilità della vergogna e della maledizione, ha dovuto correre il rischio di incappare in ciò che è *ineptum*, o impossibile, per pensare quel pensiero “mostruoso all’intendimento umano”⁵³ che è l’incondizionato, la libertà, alla quale corrisponde un’altra obbedienza, più profonda e autentica, quella al destino di rispondere al proprio Dio:

Pascal non ha scelto spontaneamente il suo destino. È stato il destino a scegliere lui. Quando ne esaltava la crudeltà e l’implacabilità egli esaltava Dio stesso, quel Dio che gli aveva inviato, come in antico a Giobbe, prove inaudite. Quando cantava le lodi dell’assurdo, celebrava ancora Dio, che lo aveva privato delle consolazioni della ragione. E quando riponeva tutta la sua speranza nell’impossibile, solo Dio poteva ispirargli una simile follia.⁵⁴

Tuttavia, come è potuto arrivare a pensare questo Dio contraddittorio? Quale principio lo ha condotto inesorabilmente a pensare l’impossibile e il contraddittorio? A farlo, è stata la constatazione sempre della cardinale dottrina ‘dogmatica’ della predestinazione, il mistero per il quale Dio elegge uno e respinge l’altro, e non c’è spiegazione umana e razionale di questa scelta. L’infondatezza radicale dell’amore elettivo si svela così terribile e tremenda, eppure proprio questo terrore salva dalla possibilità di catturare questa dottrina in una qualche gnosi speculativa e teologica, che reinstanci nascostamente la ragione sul trono di Dio:

Pascal, per il quale la Bibbia è la fonte principale della conoscenza, dichiara: “Non si capisce niente delle opere di Dio se non si parte dal principio che Egli ha voluto” – e ovviamente Port Royal omise questo ‘voluto’ – “accecare gli uni e illuminare gli altri”. [...] Cartesio l’aveva formulata così: “Dio non vuole né può ingannare”.

nare testimonia o malizia o debolezza e, pertanto, non può essere attribuito a Dio. Dio non vuole ingannare e, l’essenziale è questo, anche se lo volesse non lo potrebbe: *cogito, ergo sum*” (Šestov 1991: 112).

50. *Ibid.*: 346.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*: 352.

53. *Ibid.*: 348.

54. *Ibid.*: 358.

Per Pascal, Dio lo può e lo *vuole*. [...] Noi siamo alla disperazione, e Pascal esulta. [...] Dio inganna chi vuole ingannare e non inganna chi non vuole ingannare, e noi non abbiamo alcun mezzo per costringerlo a mostrare la verità a tutti. [...] A quanto pare, però, lo stesso Pascal non ha detto tutto, perché sembra anche che Dio talvolta ‘accechi’ e talvolta ‘illumini’ una stessa persona tanto che essa talvolta può vedere e talvolta non vedere la verità. Può addirittura accadere, e di frequente, che essa veda e non veda simultaneamente. Così, ci dice Pascal, nelle questioni ultime non vi è, né può né deve esservi, nulla di stabile né di certo. È per questo che lo stesso Pascal è così pieno di contraddizioni.⁵⁵

Il pensiero della predestinazione fa totalmente esplodere la possibilità della definizione di una certezza metafisica; dunque, finisce per rendere aporetica e incongruente la stessa ‘filosofia’ di chi ne esprime l’idea e la necessità. La logica della predestinazione garantisce che il mistero rimanga tale, giacché assicura alla verità un carattere paradossale che la rende indigesta e indigeribile all’intelligenza, continuamente destabilizzante ogni certezza e sicurezza, compresa quella di aver ‘capito’ la predestinazione. Il *Deus revelatus* torna a sdoppiarsi come *Deus absconditus* e a rendere del tutto enigmatica la sua figura. Si tratta, infatti, di un “segreto immenso”, impenetrabile, contraddittorio “rispetto ai nostri desideri reconditi e alle nostre speranze”, verso cui, ciononostante, l’anima si protende infinitamente.⁵⁶ Del resto, ogni qual volta vogliamo svelare il mistero e renderlo oggetto universale di comunicazione, noi catturiamo pericolosamente la rivelazione nella logica della ragione, trasformando il dono in legge, in “esperienza di utilità generale”, che contemporaneamente uccide il mistero e la verità:

Nel momento stesso in cui vogliamo svelare il mistero o utilizzare la verità, cioè rendere chiaro il mistero e necessaria per tutti la verità – noi dimentichiamo immediatamente quello che avevamo intravisto quando eravamo ‘fuori di noi’, in ‘estasi’, e cominciamo a vedere ‘alla stregua di tutti’ e a pronunciare le parole di cui ‘tutti’ hanno bisogno. Ossia la logica – che trasforma miracolosamente le impressioni individuali ‘inutili’ in una ‘esperienza’ di utilità generale, e in questo modo crea l’ordine saldo e immutabile, necessario ai fini dell’esistenza sulla terra –, questa logica, che è la ragione, uccide il mistero e la verità.⁵⁷

Il “tesoro stregato”⁵⁸ della verità è allora non tanto una dottrina, ma quell’appello inesausto alla distruzione della ragione e delle sue strutture, di ogni ordine culturale, politico e concettuale in cui l’uomo addomestichi il suo spirito: si tratta piuttosto di un abisso, di un precipitare continuo, una “malattia”, una passione e una passività più

55. *Ibid.*: 387-388, 392-393.

56. “Tale contrapposizione tra il *Deus absconditus* e il *Deus revelatus* costituisce il nucleo della predicazione luterana. Lutero percepisce la presenza di un segreto immenso, ne comprende l’impenetrabilità, la contraddittorietà rispetto ai nostri desideri reconditi e alle nostre speranze e, ciononostante, si protende con tutta l’anima verso quest’enigma. [...]” (Šestov 2018: 248).

57. Šestov 1991: 109.

58. “Eppure, come un tesoro stregato, la verità sfugge alla nostra presa. Ogni volta sembra che basterebbe un altro piccolo sforzo per afferrarla, e invece non si arriva a nulla. Così, proprio come se fosse un tesoro, la verità ci attira, ci chiama, senza che possiamo ghermirla” (*ibid.*: 198).

originari, nei quali esperiamo una “scossa enigmatica”, che è anche, tuttavia, “[...] quel dono benefico” senza il quale Pascal non avrebbe mai scoperto la verità.⁵⁹ La predestinazione non è dunque l’apoteosi della ragione, che incontra il proprio limite, ma la sua salvifica abdicazione, l’aporetica rivelazione del peccato originale, con la quale emerge il fondo contraddittorio dell’esistenza, quel ‘mostro incomprensibile’ che è l’uomo nel suo carattere di esistenza:

E tuttavia, è davvero sorprendente che il mistero più lontano dalla nostra conoscenza, quello della trasmissione del peccato, sia una cosa senza la quale non possiamo avere alcuna conoscenza di noi stessi! Perché non c’è nulla che colpisca di più la nostra ragione del dire che il peccato del primo uomo ha reso colpevoli coloro che, lontani come sono da quell’origine, sembrano incapaci di esserne partecipi. Questo collegamento ci pare non solo impossibile, ma anche molto ingiusto; perché, che cosa c’è di più contrario alle regole della nostra miserabile giustizia del fatto di dannare in eterno un bambino incapace di volontà per un peccato al quale sembra che abbia preso così poca parte, commesso com’è seimila anni prima che nascesse? Certo, nulla ci urta più rudemente di questa dottrina, e tuttavia senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi.⁶⁰

La predestinazione è la formula del segreto assoluto, del mistero di Dio, proprio perciò ad essa corrisponde l’esperienza autentica del vivere, nella quale non si esorcizza lo spettro della morte, ma lo si affronta aprendosi alla possibilità di un futuro incalcolabile, con la ‘fede’: “la fede non dà pace, né certezze, né stabilità. La fede non si fonda sul *consensus omnium* e non conosce fine, né limiti. A differenza della conoscenza, non sa che cosa sia il trionfo dell’autocompiacimento. La fede è tremore, attesa, angoscia, timore, speranza, contiene presentimento di qualcosa di grande e inatteso, insoddisfazione nel presente e impossibilità di penetrare il futuro. [...] la verità, anche se rivelata, non cessa di essere un mistero”.⁶¹

3. JACQUES MARITAIN E IL FONDAMENTO METAFISICO DELL’ESISTENZIALISMO

Quanto evidenziato a proposito di un dispositivo apocalittico e predestinazionista che sarebbe genealogicamente alla base dell’emersione della concezione esistenzialista permette di gettare una luce anche su una prospettiva apparentemente molto distante da quella di Lev Šestov, ma in realtà ruotante intorno al medesimo problema, ossia quella di Jacques Maritain. Il filosofo francese esprime infatti la piena consapevolezza che la capacità di radicalizzare la domanda di senso in chiave esistenziale è senz’altro un portato fondamentale della stessa tradizione teologica cristiana, affermando che addirittura lo stesso tomismo al proprio fondo debba essere interpretato a partire dall’affermazione del primato dell’esistenza sull’essenza. Nel 1947 Jacques Maritain dava infatti alla luce

59. “[...] la ‘malattia’ e l’‘abisso’ sono stati quella scossa enigmatica e quel dono benefico, senza i quali Pascal non avrebbe mai scoperto la verità” (*ibid.*: 383).

60. *Ibid.*: 390.

61. Šestov 2018: 282.

il *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, un'opera sintetica ma tagliente, nella quale rivendicava per la filosofia tomista cristiana il diritto a presentarsi come vero esistenzialismo,⁶² 'esistenzialismo metafisico', contrapposto all'esistenzialismo accademico e ateo ad esso contemporaneo.

Formato dall'insegnamento di Bergson, Maritain riconosce che al fondo dell'esperienza religiosa si nasconde una tensione dualistica tra due polarità dialettiche: da un lato, l'affermazione dell'eccesso della libertà divina, che si manifesta nell'atto creativo *ex nihilo* e nel dono salvifico di grazia, e a cui corrisponde il primato o la sporgenza dell'esistenza sull'essenza, della realtà singolare e storica sull'idealità intellegibile e meta-storica; dall'altra, tuttavia, anche un dispositivo ontologico, che restituisce in modo ordinato e logico, tramite essenze o nature, il rapporto con Dio.⁶³ Da questo punto di vista, Maritain si dimostra perfettamente consapevole che non è possibile pensare una filosofia cristiana senza il riconoscimento di questo strutturale eccesso rappresentato dalla rivelazione storica di un Dio personale e trascendente l'essenza, che permette di mettere a fuoco il valore assoluto ed eccezionale dell'esistenza – fin nel suo carattere più contingente e singolare: ogni individuo – rispetto all'ordine onto-logico, statico e astratto, di possibilità, che è capace di riconoscere autonomamente la ragione naturale. In un certo senso quella di Maritain è una sorta di riappropriazione cristiana, confessionale e ortodossa, dell'esistenzialismo, le cui radici autentiche affondano in realtà nei dispositivi di storicizzazione ed esistenzializzazione di cui abbiamo trattato a proposito di Šestov, rintracciati a dire il vero nella massima sintesi metafisica medievale di Tommaso d'Aquino.

D'altra parte, il tentativo di Maritain è proprio quello di riaffermare, di fronte alla moderna pretesa esistenzialista di decostruzione radicale e persino distruzione della metafisica, come in realtà l'esperienza cristiana non possa evitare di articolare questo dispositivo meta-ontologico e volontaristico all'interno di una ontologia e una metafisica, pena l'autodistruzione della stessa teo-logia come disciplina razionale. In altri termini, se la storia del cristianesimo è caratterizzata da un movimento dialettico storicizzante, interiorizzante, 'esistenziale' (che rilancia la novità escatologica del Regno come superamento carismatico dell'Antico Patto, come libertà derivante dall'irruzione eventuale dello Spirito, che ritratta e sospende la Legge naturale e rivelata), esso non può fare comunque a meno di un piano ontologico-anagogico che restituisca la dimensione storica in relazione ad un piano di eternità ontologica e intellegibile, nel quale fondare e pensare questo scarto rivelativo interno, questo movimento di secretazione e approfondimento ulteriore del rapporto col fondamento.

Diciamo subito che vi sono due modi fondamentalmente diversi d'intendere il termine esistenzialismo. In un caso si afferma il primato dell'esistenza, implicando e salvando le essenze o nature, e come manifestando una suprema vittoria dell'intelligenza e dell'intellegibilità: questo per me è l'esistenzialismo autentico.

62. "L'esistenzialismo di san Tommaso [...] a mio avviso è il solo esistenzialismo autentico" (Maritain 2022a: 37).

63. Questo dualismo porta memoria delle bergsoniane due fonti della morale e della religione, cfr. Bergson 2006.

Nell'altro caso si afferma il primato dell'esistenza, distruggendo o sopprimendo le essenze o nature, e come manifestando una suprema sconfitta dell'intelligenza e dell'intellegibilità.⁶⁴

Maritain, in altri termini, evidenzia che nel momento in cui l'esperienza dell'eccesso e del mistero viene rivolta apocalitticamente contro qualsiasi dispositivo d'ordine razionale, e quindi pensata fuori dalla metafisica, ciò produce una secolarizzazione con la quale va perduta la possibilità stessa di salvaguardare la concezione teologica cristiana, quindi il valore della persona e della libertà. Il vero esistenzialismo, perciò, non può e non deve diventare una forma di irrazionalismo, ma "appartiene alla ragione", in quanto è l'esperienza della tensione immanente della ragione con il suo oggetto inesauribile: l'intelligenza "vive di questo mistero".⁶⁵ È per questo che Tommaso d'Aquino diventa il punto di equilibrio per una paradossale dischiusura della riflessione filosofico-teologica cristiana ai temi e le esigenze poste dalla modernità, che si propone di riaffermare un punto di vista metafisico antimoderno – perduto dalla modernità, scissa tra una corrente razionalista-positivista (che afferma superbamente un totalitarismo della ragione) e una irrazionalista-soggettivista (che afferma, al contrario, la disperazione della ragione) – ma anche ultramoderno,⁶⁶ grazie al quale e nel quale si può preservare un bilanciamento della polarità tensiva tra essenza e esistenza, tra intelletto e volontà, natura e grazia.

Non si può separare il concetto di esistenza da quello di essenza: l'esistenza è sempre l'esistenza di qualche cosa, di una capacità di esistere; la nozione stessa di *essentia* esprime una relazione con l'*esse*, per questo possiamo affermare che l'esistenza è la fonte prima dell'intellegibilità. Ma non essendo un'essenza o un intellegibile, è necessario che questa fonte prima dell'intellegibilità sia un sovrintellegibile. Dicendo che l'ente è ciò che esiste o può esistere, ciò che esercita o può esercitare l'esistenza, un grande mistero è contenuto in queste parole: nel soggetto *ciò che*, – in quanto è questo o quello in quanto ha una natura – cogliamo un'essenza o un intellegibile; nel verbo *esiste* comprendiamo l'atto di esistere, o un sovrintellegibile.⁶⁷

64. Maritain 2022a: 39.

65. "Il vero esistenzialismo appartiene alla ragione. L'atto in virtù del quale io esisto e le cose esistono trascende i concetti e le idee, è un mistero per l'intelligenza. Ma l'intelligenza vive di questo mistero, voglio dire nella sua attività più naturale [...]: l'atto di esistere è in verità l'oggetto di ogni atto compiuto dall'intelligenza, vale a dire di ogni giudizio [...]" (Maritain 1982: 133).

66. "Il carattere umano e collettivo della filosofia, di cui oggi Bergson ha una così viva coscienza, è realizzato nella filosofia tomista, che a motivo della sua stessa universalità oltrepassa infinitamente, nel passato e nel futuro, l'angustia del presente. Essa non si oppone ai sistemi moderni come il passato all'attuale, ma come l'eterno al momentaneo. Antimoderna contro gli errori del presente, essa è ultramoderna per tutte le verità raccolte nel futuro" (Maritain 1979: 13-14). "Maritain's Thomism is never without textual foundation, but it is a Thomism that speaks with a twentieth-century accent" (Dougherty 2003: 58). Per un'introduzione al pensiero di Maritain, cfr. Possenti 1984; Viotto 2000; Possenti 2023. Su medievale-moderno-ultramoderno come filosofia della transizione continua, cfr. Possenti 1984: 276-280.

67. Maritain 2022a: 67.

A partire infatti dal recupero e dalla rielaborazione delle nozioni di soggetto o supposito, di atto puro, di intuizione intellettuale dell'essere, Maritain si propone di restituire la dimensione più profonda e autentica dell'intelligenza come l'apertura nei confronti di un'ulteriorità o una sporgenza rispetto alle categorie logiche, rappresentata dall'atto misterioso e sovrintelligibile dell'esistere. Questo mistero non va inteso nel senso di un enigma o un paradosso che distrugge ogni ordine, facendo piazza pulita di nature ed essenze, ma nella direzione del riconoscimento di una dimensione di eccesso e meraviglia che mette in moto il dinamismo dell'intelligenza. La ragione ha una struttura estatica che vive sospesa rispetto a questa "misteriosa scaturigine dell'atto di esistere",⁶⁸ questo dono di luce che ha in sé un enigmatico cuore d'ombra, conciliando al proprio interno intellegibilità e mistero del darsi, del donarsi dell'essere. È grazie a ciò che, nel conoscere, noi esperiamo quel qualcosa che rende sempre nuova e irripetibile l'esperienza rispetto alla dimensione idealistica della logica e del calcolo. Il fatto dell'esistere è infatti in qualche misura sempre eccedente la sua astratta intellegibilità razionale, ma questo restituisce alla ragione il suo compito, non la distrugge:

L'intellegibilità sulla quale si fonda il giudizio è più misteriosa di quella che ci portano le idee o le nozioni; essa non si esprime in un concetto, ma nell'atto stesso d'affermare o di negare; essa è, se così posso dire, la super-intellegibilità dell'atto stesso d'esistere, possibile o effettivamente dato. A questa super-intellegibilità dell'esistenza san Tommaso sospende tutta la vita dell'intelligenza. Perciò, alla radice della conoscenza metafisica, egli pone l'intuizione intellettuale di quella realtà nascosta che si dissimula sotto la più comune e banale parola del nostro linguaggio, la parola *essere*, e che si rivela a noi come una gloria incomprensibile quando abbiamo la fortuna di percepire nella più umile cosa quell'atto di esistere che essa esercita, quella spinta vittoriosa con la quale *essa trionfa sul nulla*. Per il realismo di san Tommaso, l'atto di esistere, considerato in un qualsiasi filo d'erba o nei deboli battiti del nostro cuore, è già l'atto e la perfezione di ogni forma e di ogni perfezione. [...] San Tommaso riconcilia l'intelligenza e il mistero nel cuore dell'essere, nel cuore dell'esistenza. E con ciò rende libera la nostra intelligenza, la rende alla sua natura rendendola al suo oggetto. Ma nello stesso tempo, con ciò, appare come il più fondamentalmente umano e il più veramente umanista dei pensatori, ci dà la forza e il coraggio di compiere il nostro lavoro d'uomini nel seno della strana natura e in quello della nostra propria stranezza. Mettendo pace tra il nostro spirito e il misterioso universo, egli mette anche pace fra il nostro spirito e il misterioso creatore.⁶⁹

68. Maritain 1980: 239.

69. *Ibid.*: 238-239. Possenti 1984: 11-38, parla giustamente di una "liberazione dell'intelligenza" per descrivere l'intuizione di base del rilancio della metafisica da parte di Maritain: non è qui in gioco una riaffermazione dogmatica di una verità assoluta e data, ma la rivendicazione di un carattere liberante del Vangelo e della rivelazione nei confronti della stessa intelligenza, a cui viene restituita – e non sottratta – la sua profonda aspirazione all'incondizionato e alla libertà. "In definitiva, la liberazione dell'intelligenza è la Verità, intesa come *Verbum spirans amorem*, una verità cioè che non basta ricercare e abitare razionalmente, anche se tale stadio è del tutto essenziale, ma che richiede di mutarsi in amore, in orazione, in contemplazione. Il significato più profondo dell'opera maritainiana è questo umanesimo teocentrico, radicato in

Se si vuole salvaguardare l'idea cristiana di un Dio trascendente, personale, rivelato, si deve criticare la tendenza razionale alla chiusura e appropriazione oggettuale, e dischiuderla al riconoscimento di quel 'fuori' di lei, quel mistero e quell'indisponibile solo grazie al quale essa può respirare e vivere, senza sclerotizzarsi. Ciò significa che la metafisica cristiana è una modalità di messa a fuoco di una tensione irriducibile del pensiero, il suo protendersi verso una realtà e un ultimo suo oggetto, Dio, che non si lascia oggettivare, ma rimane segreto in quanto Atto, libertà, spontaneità, "assoluta generosità ontologica, l'Amore sussistente",⁷⁰ con cui entro in relazione solo nella dimensione meta-razionale dell'amore.⁷¹

D'altronde, ciò non significa un *sacrificium intellectus*, giacché "al loro vertice ontologico, nella trascendenza dell'Atto puro e dell'Assoluto, l'Essere, la Ragione e Dio sono una sola e medesima realtà".⁷² In questo senso, Tommaso riconcilia intelligenza e mistero al cuore dell'Essere: si tratta invece di riconoscere che l'intelligenza è messa in movimento proprio dalla sovrabbondanza dell'esistere e dal suo incessante dinamismo. Quella di Maritain è una vita dell'intelligenza che si apre all'interruzione dell'incalcolabile nel cuore della sua prestazione di comprensione, che riconosce una sorta di singhiozzo o di aritmia nel ritmo regolare dell'esperienza, una variabilità irriducibile connessa alla struttura aperta ed estatica dell'esistere. Il che significa mettere a fuoco una metafisica della libertà, nella quale il cambiamento è la sostanza stessa delle cose e viene salvata la dimensione di imprevedibilità del divenire di ciascun momento dell'universo; quindi del carattere autenticamente vivo e sempre nuovo dell'esperienza, recependo la lezione del primo maestro di Maritain, Bergson:

In realtà il Dio di san Tommaso salva, come quello di Bergson, l'imprevedibilità del divenire concreto. Se egli conosce da tutta l'eternità tutte le cose, e perfino la piuma che domani cadrà dall'ala di un uccello, ciò non vuol dire che la storia del mondo altro non sia che lo svolgimento di uno scenario già anticipatamente stabilito. Vuol dire che tutti i momenti del tempo intero sono presenti all'eternità divina, la quale vede nell'istante proprio di se stessa, e dunque sempre, tutto ciò che hanno fatto, fanno e faranno le creature nell'istante stesso in cui ciò si fa, e dunque in un'eterna freschezza di vita e di novità.⁷³

Se l'impulso dinamico, la sporgenza della libertà, è il segreto del reale, l'anima ha una specie di aspirazione vitale alla trascendenza, e ciò permette di pensare una prospettiva

Dio, nella verità, nella metafisica dell'essere" (37). Sulla filosofia di Maritain come 'liberazione', cfr. anche Mancini 1974.

70. Maritain 1982: 140.

71. "La saggezza mistica [...] non è più una conoscenza di modo teoretico, ancora legata ai processi discorsivi della ragione, ma è una conoscenza di modo pratico, una vera e propria esperienza soprannaturale della Divinità ad opera della fede sostenuta dai doni dello Spirito Santo, che prelude alla visione beatifica della vita eterna, nella quale l'intelletto sarà reso proporzionale alla visione di Dio, oltre l'oscurità della fede, ed in Dio troverà la sua pace. Questa è la saggezza dei santi" (Viotto 2000: 36).

72. Maritain 1982: 134.

73. Maritain 1980: 51.

etica nella quale si respira l'aria della possibilità, ci si apre all'infinito 'mistico' della libertà e dell'amore, senza con ciò vanificare il ruolo di un principio di ordine morale e la funzione essenziale della tradizione cattolica. In maniera coerente, però, al suo bisogno di mediazione della tensione dualistica tra esistenza ed essenza, Maritain critica Bergson proprio per non aver saputo riconoscere – in maniera troppo manichea!⁷⁴ – anche nella 'religione statica' "l'oscuro lavoro dell'intelligenza metafisica, la ricerca naturale e il sentimento naturale dell'assoluto",⁷⁵ cioè non solo una chiusura identitaria che corre il pericolo della sclerotizzazione, ma una dimensione naturale dell'intelligenza vivente che ha bisogno di forme di oggettivazione, materializzazione, istituzionalizzazione dei propri contenuti.

Nondimeno, la prospettiva maritainiana esalta il protendersi arrischiato della vita oltre sé stessa, nella dimensione ignota e aperta dell'avvenire, obbedendo alla legge della sproporzione, dell'abbondanza e della generosità che è inscritta nell'esistenza:

Non c'è vita dove non c'è rischio. Una civiltà o una saggezza che, comprendendo a rovescio il valore dell'essere umano, si fondasse sulla paura del rischio e sul culto della sicurezza correrebbe il più grande dei rischi, quello della viltà e della stupidità. I pericoli che l'uomo incontra a ogni istante sono la condizione stessa della sua vita, da quelli della fondazione stessa della famiglia e della procreazione, fino a quelli dei grandi impegni della politica mondiale. Lo spreco dell'essere umano è la legge della natura; ed è anche segno della fiducia e dell'amore elementare che noi diamo ogni giorno al principio divino da cui procediamo, e che ha per legge propria la sovrabbondanza e la generosità.⁷⁶

In questo modo, Maritain si propone di recepire e far propri molti dei temi sollevati dall'esistenzialismo, di cui riconosce l'importanza per una filosofia morale: a partire dal fatto che "l'esistenzialismo contemporaneo ha un sentimento autentico della libertà e della sua trascendenza essenziale nei confronti delle specificazioni e virtualità dell'essenza".⁷⁷ La riflessione esistenzialista ha messo a fuoco la dimensione non concettualizzabile della soggettività⁷⁸ e il fatto che la responsabilità soggettiva implica l'unicità assoluta, irriducibile ad ogni concatenazione di eventi anteriori e di determinazioni. Mettere a tema l'esistenza significa riconoscere che "il medesimo caso morale

74. *Ibid.*: 79.

75. *Ibid.*: 78.

76. *Ibid.*: 130.

77. Maritain 2022a: 80. "Se tutto ciò non fosse viziato dall'accettazione dell'assurdo e dalla espunzione della natura e della *forma rationis*, come di ogni oggetto, di ogni casualità e finalità, vi sarebbero qui le premesse per una filosofia morale e una filosofia della libertà".

78. "La soggettività in quanto soggettività non è concettualizzabile, è un abisso inconoscibile – inconoscibile per modo di nozione, di concetto o di rappresentazione, per modo di scienza, qualunque sia, introspezione, psicologia o filosofia" (Maritain 2022a: 100). "Essere conosciuto da un altro significa essere oggettivato, perdere la propria autenticità esistenziale, e Maritain riconosce che in questo Sartre ha ragione, ma aggiunge che c'è Dio che può raggiungermi nella mia soggettività: '[...] Quanto più conosco la mia soggettività, tanto più mi resta oscura. Se non fossi conosciuto da Dio, nessuno mi conoscerebbe; nessuno mi conoscerebbe nella mia verità, nella mia propria esistenza, nessuno conoscerebbe me come soggetto'" (Viotto 2000: 52).

non si presenta mai due volte nel mondo; in senso assolutamente rigoroso, non c'è mai un precedente":⁷⁹ ogni volta ci si trova "nella condizione di compiere una cosa nuova, dover introdurre nell'esistenza un atto unico al mondo, che deve essere conforme alla legge morale in un modo e in condizioni strettamente proprie, che non si erano ancora verificate".⁸⁰ La morale cristiana è interamente sospesa "a quanto di più esistenziale vi è al mondo",⁸¹ l'amore, indi per cui non si può rifiutare alle teorie esistenzialiste odierne il riconoscimento di un dispositivo anti-intellettualistico irriducibilmente vero da un punto di vista teologico cristiano:

nei profondi e più liberi – e più saggi – atti di opzione morale, non sono i motivi su cui la ragione delibera, ma è l'imprevedibile slancio dell'imperscrutabile soggettività, spesso sconcertante per l'intelligenza del soggetto stesso, ciò che ha una funzione essenziale. Come potrebbe essere diversamente, se è vero che il giudizio della sua coscienza deve tener conto, nell'istante in cui viene liberamente pronunciato, di tutto il reale ignoto che il soggetto porta in sé, delle sue segrete capacità, delle sue aspirazioni radicali, della forza o della fragilità della sostanza morale, delle sue virtù, se ne ha, del richiamo oscuro del suo destino? Tutte queste cose non sono formulabili e risultano sconosciute per lui in termini di ragione, ma egli conosce, senza saperlo, l'oscuro istinto che ha di sé [...]. In tal modo, la decisione più libera potrà sorgere con l'apparenza della fatalità, la decisione più prudente potrà a volte sembrare irrazionale e inspiegabile, perché le sue ragioni sono nascoste nella sostanza del soggetto. [...] [Tommaso ci insegna che] in certi momenti ed in certe profondità dell'universo dell'etica ciascuno di noi può aver da compiere il sacrificio di Abramo e passare oltre la misura della ragione, [...] che in ogni atto autenticamente morale, l'uomo, per applicare e nell'applicare la legge, deve incarnare e cogliere l'universale nella sua singola esistenza, in cui egli è solo di fronte a Dio.⁸²

Maritain non nega affatto che questa dimensione contenga un elemento aporetico, conflittuale, non del tutto conciliato: si può dire, infatti, che "esiste in noi una specie di conflitto tra persona e natura, dico tra la linea metafisica della persona e la linea me-

79. Maritain 2022a: 82-83.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*: 81. A questo proposito, Possenti 1984: 65 parla significativamente di un "intellettualismo volontarista", espressione ossimorica che però ben sintetizza la tensione del pensiero maritainiano: "ci sembra che nel pensiero morale di Maritain, proprio a motivo della sua dimensione esistenziale, vi sia un continuo dialogo e in definitiva una armonica composizione tra i momenti dell'assolutezza e della storicità della norma morale, nonché inoltre un riconoscimento della funzione in certo modo creativa della soggettività, di questo profondo mistero dalle infinite risonanze" (*ibid.*).

82. Maritain 2022a: 85-86, 90. "Nel regime della morale l'anima è in rapporto con Dio (con Dio come causa prima) tramite la legge sotto la quale si trova. Nel regime della sovra-morale è in rapporto diretto e immediato con Dio (con Dio come amico), e non è più sotto la legge, ma in connivenza con essa. Maritain sospende il morale al teologale, ai doni dello Spirito Santo e alla contemplazione infusa, e pone di fatto il teologale al centro del morale, l'amore, la libertà e lo spirito al centro della legge: così operando potenzia il morale e, in ultima analisi, lo salva" (Possenti 1984: 75).

tafisica della natura”;⁸³ tuttavia, al contempo, si sforza di delineare cattolicamente un *et-et*, e non un *aut-aut*.⁸⁴ Anzi, una certa deriva anti-cristiana e iper-secolarizzante della modernità è in realtà provocata proprio da una spaccatura all’interno della prospettiva metafisica, dividendo e assolutizzando essenza ed esistenza, intelletto e volontà, natura e libertà, generando da un lato un razionalismo immanentistico, sia in chiave idealista o materialista (comunque positivistico, deterministico e soffocante), dall’altro un’ipertrofia dell’istanza critica, alla base di un nichilismo esistenzialistico e di un antinomismo anarchico (individualista, cinico). La verità cattolica è, detto altrimenti, l’equilibrio metafisico ortodosso originario che permette di spiegare ed evitare gli errori delle derive opposte (filosoficamente eretiche) della modernità, ovvero l’assolutizzazione erronea di un polo o l’altro dell’ellisse metafisica: o la superbia della ragione, intenta ad assicurare una verità oggettiva, quindi una natura senza atto e libertà, una essenza insensibile alla singolarità e all’eccellenza dell’esistenza, o la disperazione della ragione, riducendo lo Spirito/spirito a evento o atto senza natura e senza essenza, e perciò destinato a naufragare nel nulla cosmico, nei pericoli del relativismo e del nichilismo, perdendo qualsiasi coordinata morale e razionale.⁸⁵

Tuttavia, come si è generata nella modernità questa spaccatura e lacerazione del quadro metafisico antico? A questo proposito Maritain è molto chiaro nell’evidenziare come non si tratti semplicemente di un’indebita autonomizzazione dalla metafisica teologica operata dalla razionalità scientifica, bensì anche di una rottura interna causata dall’esasperazione del motivo meta-razionale della fede, divenuto fideismo irrazionalistico distruttivo del quadro metafisico-cattolico. È qui che allora riemerge in maniera decisiva e cruciale il problema della predestinazione, geneticamente alla base della radicalizzazione apocalittica del *sola fide*, distruttiva della metafisica. I due grandi protagonisti della modernità sono infatti Lutero e Cartesio, entrambi – sebbene in modo differente e antitetico – accomunati dal fatto di essere testimoni di una frattura interna all’equilibrio tra dono/atto/libertà dello Spirito e natura/essenza/oggettività conoscibile.

Per il cattolico Maritain, l’errore originario non può che essere quello di Lutero: la sua accentuazione dell’impotenza della ragione e la sua idea della fede come salto incondizionato e meta-razionale produce un’aperta dichiarazione di guerra alla razio-

83. Maritain 1980: 186.

84. “Una delle più costanti intenzionalità di Maritain è la *esclusione delle esclusioni*, secondo un’espressione coniata da G. Bontadini per altri contesti: il metodo di Maritain non è quello dell’*aut... aut*, bensì quello dell’*et... et*. La scelta non deve essere escludente (*o* religione, *o* filosofia, *o* scienza), bensì comprendente (*e* religione, *e* filosofia, *e* scienza), sulla base di un comprendere che non assuma questi vari domini dell’esperienza umana come pure contiguità irrelate, ma come regioni che entrano in relazione attraverso quell’unità originaria dell’intero e dell’essere in cui si radicano” (Possenti 1984: 40).

85. “La storiografia filosofica di Maritain è contraria all’idea che il ‘progresso moderno’ in filosofia vada individuato nel processo dalla trascendenza all’immanenza. [...] In ciò egli è agevolato dal rifiuto sempre opposto al divorzio tra logos e rivelazione, tra principio ebraico-cristiano e principio ellenico [...]. Egli non ha detto: [...] Gerusalemme sì, Atene no (o viceversa). Ha accolto nella superiore unità della filosofia dell’essere la lezione biblica e quella greca” (*ibid.*: 54-55).

nalità e una condanna totale della filosofia: la metafisica non può che essere un tranello diabolico.⁸⁶ È Lutero che, assolutizzando il momento della grazia divina, ossia dell'arbitrio e della volontà elettiva, sganciati da qualsiasi piano ontologico e pedagogico divino, ha demolito l'intero sistema cattolico. A questa distruzione dell'intelletto, corrisponde già un'assolutizzazione della volontà come anarchica e libera da qualsiasi piano d'ordine naturale, che prelude al soggettivismo esistenziale moderno:

Lutero sta alla sorgente del volontarismo moderno. Per darne prova particolareggiata, occorrerebbe insistere sulle conseguenze del pessimismo anti-intellettualista di cui ora s'è parlato. Relegata la ragione nel più sudicio luogo della casa, se non uccisa e sepolta, bisogna pure, giacché il brutto puro e semplice non sarà mai un ideale per l'uomo, che l'altra facoltà spirituale, la volontà, si trovi altrettanto esaltata [...]; e così, in Lutero, il sentimento ipertrofizzato dell'io è essenzialmente un sentimento di volontà di realizzazione della libertà.⁸⁷

Quello di Lutero è un Dio di grazia senza natura, dunque un puro arbitrio tirannico, una libertà senza fondazione metafisica; eppure, ciò non sarebbe stato di tanto danno se i dibattiti innescati dalla Riforma intorno al rapporto tra natura e grazia non avessero generato effetti anche sul piano della riflessione filosofica più ampia. Ne è infatti testimone l'epocale riflessione cartesiana. L'esigenza più intima di Cartesio è quella dell'assicurazione della possibilità di certezza conoscitiva, e dunque – come aveva argomentato Šestov – la lotta di Cartesio è innanzitutto quella contro il mistero. D'altra parte, proprio per espellere il mistero dall'oggetto dell'intelligenza, Cartesio è costretto a espellere anche l'esistenza: ne consegue che, nel momento in cui deve spiegare come si passi dal piano dell'essere a quello dell'esistenza, Cartesio pensi la garanzia di Dio in termini nuovamente e paradossalmente volontaristici, e non ontologici:

Cartesio, per quanto razionalista fosse, nella misura in cui derivando da Duns Scoto è stato il predecessore delle metafisiche libertiste moderne, propendeva per questo esistenzialismo per quanto concerne Dio. [...] questa essenza [del Dio cartesiano] diventa impenetrabile a tal punto che essa non è più, per così dire, che il baleno della sola esistenza di Dio concepita come puro atto di volontà pura. Al limite si avrebbe un'esistenza divina senza natura. E poiché ciò è impensabile, il pensiero ricorre a un sostituto, più o meno ambiguo, fornito dall'idea di una Azione pura, di una Efficienza pura o di una Libertà pura superiore all'intero ordine dell'intelligenza e dell'intelligibilità, idea che si porterebbe senza ragione, mediante la sua sola potenza, creerebbe arbitrariamente gli intellegibili, le essenze, e anche le idee, che, nel nostro spirito, sono le loro immagini. Ecco perché in definitiva il Dio di Cartesio è una Volontà perfettamente esente da ogni ordine di Sapienza,

86. Maritain 1964 : 71. Il vero 'nemico' filosofico di Maritain rimane nondimeno Kant, la cui prospettiva rappresenta la sintesi degli errori dei tre grandi riformatori della modernità: Lutero, Cartesio e Rousseau. "Although Maritain's early targets are Bergson and the three reformers, the real enemy is Immanuel Kant. In Maritain's judgment, Kant's critical philosophy is born of the convergence of the three intellectual currents represented by 1) Luther's revolt in theology, 2) Descartes' in philosophy, and 3) Rousseau's in ethics. Kant represents a lack of confidence in the intellect's ability to metaphysically grasp being" (Dougherty 2003: 35).

87. Maritain 1964: 75.

perché questo Dio esclude dalla sua azione ogni finalità, crea le verità eterne come puri contingenti, che non dipendono dalla sua essenza immutabile [...]. Questa forma di esistenzialismo – in cui si afferma il primato dell'esistenza a scapito però della natura intellegibile o dell'essenza – è quella che noi ritroviamo nell'esistenzialismo ateo odierno.⁸⁸

Cartesio è il perfetto emblema dello squilibrio generato dal volontarismo teologico sul piano metafisico: rendere le verità eterne come puri contingenti creati, dipendenti da una libertà assoluta, capace di agire in maniera assolutamente sovrana e indipendente, significa spezzare implicitamente e irrimediabilmente il rapporto tra intelligenza e volontà. La nozione apparentemente razionalistica di aseità, di *causa sui*, applicata a Dio, è quindi in realtà paradossalmente l'insinuarsi di un germe nichilistico all'interno del quadro d'ordine: con essa è infatti posta una metafisica della 'potenza' e non 'dell'essenza', della libertà anarchica rispetto alla disposizione delle nature e delle essenze.⁸⁹

L'autoaffermazione di un Dio onnipotente esistente "per sua forza propria" o quella di una suprema Esistenza che si pone da sola insieme nella realtà, attraverso la sua infinita causalità [...] non permette alcuna investigazione di quell'abbagliante esistenza alla quale essa si sottomette. [...] Al razionalismo cartesiano sarebbe di poco profitto opporre l'irrazionalismo di quelle che oggi si chiamano 'filosofie esistenziali'; si potrebbe rivolgere loro rimproveri simmetrici a quelli che abbiamo rivolto a Descartes, essendo loro altrettanto difficile raggiungere l'intellegibilità, per giustificare se stesse, quanto è difficile all'idealismo cartesiano raggiungere l'esistenza per rendere ragione del mondo reale.⁹⁰

Non è dunque un caso che Maritain salti con un clamoroso balzo storico da Lutero e Cartesio a Kierkegaard e Šestov: in questi ultimi infatti diviene evidente come il passo fatale dell'esistenzialismo odierno in direzione nichilistica e irrazionalistica continui a portare in sé memoria delle concezioni teologiche e filosofiche (post-luterane e post-cartesiane) che lo hanno generato. Kierkegaard per primo ha cercato di rilanciare – di fronte al razionalismo immanentistico hegeliano, al quale reagì – la dimensione profonda e indelebile dell'esistere, e facendo ciò riattivava autentiche istanze evangeliche e cristiane: il "senso profondo del mistero", "l'incrinatura operata nell'esistente dal peccato, la 'sincope della libertà'", l'angoscia quale "dolorosa esperienza spirituale".⁹¹

88. Maritain 2022a: 39-41

89. "In Descartes le due nozioni di infinità e di potenza convergono, coincidono nella nozione cartesiana dell'aseità, che permette a Descartes di dire che Dio è causa sui, causa di se stesso. Se si portasse questa nozione all'estremo limite, ciò che sarebbe normale quando la si applica così all'Atto puro, se si dicesse che Dio è causa sui in tutta la pienezza di senso implicita in questa espressione, si abbandonerebbe la linea della libertà di spontaneità per quella della libertà di scelta; si arriverebbe all'affermazione che Dio esiste in virtù della sua libera scelta o in virtù della pienezza di libertà del suo volere; si arriverebbe a dire che Dio esiste perché vuole esistere" (Maritain 1980: 193).

90. *Ibid.*: 206-207.

91. "Per Kierkegaard e la prima generazione esistenziale il nulla che l'angoscia ci rivela non è un nulla dell'esistente. È l'incrinatura nell'esistente: il peccato, la 'sincope della libertà'. Se tale [...] il senso più autentico dell'angoscia di Kierkegaard, bisogna dire che attraverso una doloro-

Kierkegaard ha sperimentato più di altri “quella specie di scardinamento o di dilacerazione che non lascia né riposo né quiete”,⁹² ma in lui c’è al contempo “una specie di grandioso smarrimento” derivante dall’aver creduto che “per glorificare la trascendenza occorresse spezzare la ragione, mentre bisogna umiliarla davanti al suo autore e con ciò stesso salvarla”.⁹³

Il suo senso profondo del mistero impenetrabile della fede dentro di noi, e della sproporzione tra le cose divine e l’intero registro del visibile e delle umane significazioni, anche interiori alla coscienza, lo condusse, sotto l’impulso di questa esperienza come sotto l’influenza del suo irrazionalismo, a pensare che l’uomo di fede vive necessariamente in un dubbio crocifiggente rispetto alla stessa fede – credere di avere la fede è come bestemmiare la fede – e a condannare come un idolo della sicurezza umana tutto ciò che è stabilità solida, sicurezza e fruizione anche nelle certezze divine.⁹⁴

Ecco che dunque l’esistenzialismo re-innesca a livello filosofico la fatale ribellione luterana contro la ragione,⁹⁵ divenuta decisiva per il Novecento, prima con la ricezione teologica moderata di Kierkegaard da parte di Karl Barth, in una prospettiva comunque “in certo modo tragica – e a dire il vero illogica, perché distrugge nell’ordine della natura ciò che afferma nell’ordine della grazia: la persona umana emerge per mezzo del Cristo dai resti di una natura sconvolta”.⁹⁶ Poi con il radicale rilancio di Lutero da parte della filosofia irrazionalista di Šestov, che conobbe tardi Kierkegaard:

Šestov ha eroicamente filosofato contro la filosofia, e la sua polemica multiforme e continua contro l’intelligenza che egli identificava col Serpente, il suo irrazionalismo grandioso e ostinato rappresentano una forma estrema del pensiero religioso ebraico e dell’eterna protesta d’Israele. [...] Egli ha innalzato contro la ragione moderna, contro la ragione greca, contro la ragione, in una parola, l’ardente accusa di un cercatore di Dio che non si lascia trovare dal suo Dio. [...] sfidava l’onnipotenza e la libertà divine domandando loro di attuare l’impossibile [...]. E proclamava la fede e il miracolo tanto più aggressivamente quanto più la fede e il miracolo sembravano sempre sfuggirgli. [...] Dilaniando l’uomo contro se stesso e portando a un parossismo tragico il falso conflitto moderno tra la ragione e la fede, la sua opera è una testimonianza impossibile a evitarsi per il cristiano e per l’ebreo, contro il cristiano e contro l’ebreo.⁹⁷

sa esperienza spirituale egli ha rivelato alla filosofia moderna una verità che senza dubbio i santi hanno sempre conosciuto ed i teologi hanno più o meno indagato” (Maritain 2022a: 149).

92. *Ibid.*: 158.

93. *Ibid.*: 157. “Kierkegaard non ha saputo raccordare l’universalità della legge alla soggettività della coscienza, si è fermato alla contraddizione, chiudendosi nell’angoscia. Maritain commenta: ‘Siamo grati a Kierkegaard e ai suoi successori di avere, contro Hegel, insegnato ai filosofi la grande lezione dell’angoscia’; ma ‘l’angoscia non vale nulla come categoria filosofica’” (Viotto 2012: 89). Cfr. Maritain 2022a: 168-169.

94. Maritain 1980: 103.

95. Per Maritain, l’esistenzialismo rappresentava “la corrente filosofica che meglio interpretava negli anni ’40 la crisi dell’uomo” (Possenti 2023: 89).

96. Maritain 1980: 105.

97. *Ibid.*: 107-108. Cfr. Viotto 2012: 252. Rispetto a questa accusa di testimoniare in maniera incomparabile il carattere della ‘fede ebraica’, Fondane scrive a Maritain che Šestov avrebbe

L'esistenzialismo cristiano porta in sé ancora l'esigenza della fede, ma ormai – con la distruzione della metafisica – non ha più armi contro l'emersione di una opzione atea, cresciuta latentemente insieme all'affermarsi di un "caos di apparenze vischiose e disgregate in un mondo radicalmente irrazionale":⁹⁸ al soggetto, divenuto un'impensabile "esistenza senza essenza", non è più concesso risalire al proprio fondamento, dunque non rimane che farsi e disfarsi da sé, "mediante un susseguirsi di scelte assolute".⁹⁹ L'esistenzialismo odierno è una forma ingannevole e incoerente di filosofia, che insiste sull'assurdità radicale dell'esistenza sradicata da Dio, e demolisce la metafisica per sostituirla con un vagheggiamento mistico (si pensi ad Heidegger), in realtà necessariamente equivoco e da ultimo anticristiano:

L'anima è stata eliminata; così pure il grido verso Dio, lo smarrimento e la disperazione per eccesso di speranza, l'attesa del miracolo, il senso del sacrificio e del peccato, l'agonia spirituale, l'eterna dignità dell'esistenza, la grandezza della sua libertà eretta sulle rovine della sua natura. Giobbe è stato eliminato.¹⁰⁰

Il tomismo, quale forma di autentico 'esistenzialismo', cioè esistenzialismo metafisico, si contrappone a quello filosofico e ateo in quanto capace di ricomporre le fratture della modernità, riconciliando realismo e libertà, scienza e sapienza, evitando l'aprirsi di una frattura teologica (il baratro del volontarismo teologico assoluto, della predestinazione) in seno al rapporto tra Trascendenza e immanenza, Dio e mondo, libertà increata e libertà creata. È per questo che il *Breve trattato*, affrontando la crisi della modernità, si propone un superamento che è insieme un recupero metafisico del medioevo e un oltrepassamento ultramoderno dell'esistenzialismo: mediazione dialettica di speculazione ed esistenza, ontologia e soggettività.¹⁰¹

4. LA NEUTRALIZZAZIONE DELLA PREDESTINAZIONE

Si può ora comprendere perché, all'interno del proprio *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Maritain abbia dedicato ampio e decisivo spazio, in conclusione, al problema della libertà divina e della predestinazione. La definizione della questione della giustificazione e, dunque, del rapporto tra libertà divina ed economia della salvezza è assolutamente cruciale per la tenuta del sistema metafisico, quindi per evitare l'insinuarsi di un germe corrosivo e distruttivo che spezzi l'ellisse che ruota intorno ai due fuochi di grazia (ossia libertà divina, ed eccesso dell'esistenza) e natura (ossia essenza: ordine ontologico ed etico-religioso):

commentato, ricevendo il suo libro: "Testimone incomparabile?! È evidente che Maritain non ha mai letto un mio libro!". Cfr. *Lettera del 28 febbraio 1938*, in Fondane-Maritain 1997: 37-39. Per l'incrocio personale tra Šestov e Maritain, mediato da Fondane, cfr. Skodler 2005: 187-196.

98. Maritain 2022a: 41.

99. *Ibid.*

100. *Ibid.*: 153. Per la critica all'esistenzialismo, cfr. Viotto 2012: 168-181.

101. Possenti 2023: 89-92.

la grazia perfeziona la natura e non la distrugge, trascende la ragione ma per fortificarla, non per accecarla o annullarla, fa progredire la coscienza morale nel volgere del tempo e conduce la storia umana, ossia lo sforzo incessante e incessantemente contrastato dell'umanità verso l'emancipazione, nella direzione del suo compimento sovratemporale. [...] Non c'è dubbio che l'angoscia metafisica, la grande angoscia di Agostino e Pascal avrà sempre il suo ruolo nella ricerca umana di Dio; d'altra parte [...] non si tratta tanto di umiliare quanto di promuovere la ragione; il pensiero religioso non dovrà tanto difendere se stesso contro la ragione filosofica (critica), come ai tempi dell'illuminismo, ma bensì difendere la ragione filosofica (ontologica) sia contro un puro irrazionalismo e una metafisica della disperazione, sia contro gli ultimi frutti del razionalismo.¹⁰²

Da questo punto di vista, il ragionamento di Maritain si svolge su due diversi piani. Innanzitutto, su quello metafisico della concezione della libertà divina. Per evitare l'errore cartesiano e luterano di pensare la libertà divina come del tutto sganciata da qualsiasi piano ontologico e qualsiasi natura, secondo un'idea di sovranità distruttiva della stessa intellegibilità razionale, Maritain invita a disgiungere la nozione di libertà da quella di volontà. Per Maritain, l'esistere divino "non è libero nel senso di libertà di scelta, ma è volontario nel senso che è l'esistenza stessa secondo la quale una natura spirituale ama e vuole".¹⁰³

Il massimo errore di un filosofo libertista, [...] il suo errore estremo sarebbe quello di confondere questa libertà di spontaneità dell'essenza e dell'esistenza divina con una libertà di scelta. Sarebbe come dire: Dio esiste perché egli così vuole liberamente; sarebbe come far dipendere l'esistenza divina da un atto di libero arbitrio. Non è in questo senso che l'esistenza divina è libera, ma se consideriamo la libertà di spontaneità bisogna dire che l'esistenza divina, vale a dire ciò che vi è di più necessario e la necessità per eccellenza, è nello stesso tempo e in sommo grado la libertà di spontaneità, d'indipendenza e d'esultanza.¹⁰⁴

Il ragionamento di Maritain – nutrito latentemente di Bergson – non può non risultare massimamente delicato, giacché negando l'idea della libertà come capacità assoluta di tutto, compreso di non essere, identifica il colmo della spontaneità con il colmo della

102. Maritain 1982: 143.

103. Maritain 1980: 195: "Bisogna abituarci a disgiungere la nozione di volontario e la nozione di libertà. L'esistere divino non è libero nel senso di libertà di scelta, ma è volontario nel senso che è l'esistenza stessa secondo la quale una natura spirituale ama e vuole. L'esistenza divina è sovraneamente volontaria, perché questa esistenza infinitamente spontanea si confonde con l'atto stesso d'amore, s'identifica con l'atto per il quale Dio ama sé stesso: ama sé stesso con una necessità infinita e un'infinita spontaneità. Dico che è una esistenza volontaria nel medesimo significato col quale dico che è un'esistenza intellettuale, perché l'esistenza di Dio è il suo atto stesso d'intellegimento di sé".

104. *Ibid.*: 191. Ricordo come per Šestov "quando Tommaso afferma che 'Dio non può far sì che ciò che è stato fatto non sia stato', non fa altro, in fondo, che recepire l'insegnamento greco, codificato da Aristotele, per cui ogni essere razionale è sottoposto al principio di contraddizione. Dio è, quindi, al suo interno limitato dalle stesse leggi razionali che limitano l'essere e l'uomo. Il Dio che ricerca e ottiene la protezione del principio di contraddizione, tuttavia, non è certamente il Dio biblico, ma l'ipostasi razionale" (Paris 2005: 77).

necessità. Ma un Dio che è *causa sui* secondo necessità assoluta in che modo non rischia di venire immanentizzato e confuso spinozianamente con l'ordine stesso del mondo? In che modo conserva la propria trascendenza rispetto all'ambito logico dell'essenza?

Ancor più delicato è però il discorso di Maritain sulla predestinazione e dunque in relazione alla dottrina della giustificazione. Maritain si trova infatti a doversi confrontare con una tradizione, quella tomista, che è fortemente fedele al 'dogma' agostiniano della predestinazione, e che nel trattato su *Dio e la permissione del male* definisce significativamente 'tomismo rigido': Domingo Bañez, Giovanni di san Tommaso, i Carmelitani di Salamanca. Ad essa, Maritain però rimprovera di essere stata esclusivamente preoccupata di mantenere salda l'affermazione della libertà di Dio, senza preoccuparsi di un'altra esigenza imprescindibile della teologia, quella di garantire l'assoluta innocenza divina:

La trascendenza divina è oscura per noi, è una notte per la nostra ragione. Essa include delle verità che sulle prime sembrano inconciliabili. Ma il nostro compito è quello di spingere all'estremo, al loro estremo divino, queste verità, dapprima antinomiche, delle quali cerchiamo di avere una qualche intelligenza; non è mai quello di sacrificare una di esse con la pretesa di salvarla e dissimulando la nostra disavventura nell'oscurità del mistero divino. Per quanto oscuro possa essere questo mistero, l'aseità o assoluta indipendenza di Dio e l'assoluta innocenza divina dall'altro, vi brillano con una chiarezza sovrana, ed è proprio questo splendore che il nostro occhio stenta a sostenere.¹⁰⁵

Il tomismo rigido alla Bañez¹⁰⁶ è definito 'ciclopico', perché pur tenendo un occhio fisso sul problema dell'assoluta indipendenza di Dio, rischia di dimenticare l'altro fuoco rappresentato dall'innocenza divina, privilegiando la prospettiva dell'essere, ossia del bene, per la quale parlare di predestinazione è giusto e necessario, ma dimenticando di distinguere da essa la 'via del male', e correndo perciò il rischio di attribuire in qualche misura una responsabilità di Dio – quantomeno permissiva – nei confronti del peccato.

Questi tomisti [...] non solo insegnavano quella cosa impensabile che chiamavano la riprovazione negativa, che *precede ogni demerito*, ma la facevano consistere nell'*esclusione positiva dalla beatitudine*. Proprio come Dio predestina gli eletti alla gloria *ante praevisa merita*, senza considerazione dei loro meriti previsti, così riprova (oh, 'negativamente', vero!) gli altri di sua propria e unica iniziativa, e decide di escluderli dalla beatitudine *ante praevisa demerita*, senza considerazione dei demeriti previsti. [...] Si comprende come san Francesco di Sales, per uscire da una crisi spirituale che lo portava alle soglie della disperazione, abbia preferito abbandonare la buona scuola e tuffarsi nell'assurdo, intendo dire nel sistema di Molina, nel quale, almeno, si insisteva, fosse pure all'eccesso, sul ruolo della libertà creata nel destino della creatura.¹⁰⁷

105. Maritain 2022b: 17.

106. Su Bañez e la controversia *de auxiliis*, cfr. Lettieri 1999: 301-320; Stucco 2014: 141-199; O'Neill 2019: 68-92.

107. Maritain 2022b: 22.

La teoria neo-bañeziana restituisce, con la dottrina dei decreti permissivi antecedenti, l'idea che Dio "ritiri la sua mano", ma dunque come si fa a scagionare Dio dall'accusa di causare indirettamente il male?¹⁰⁸ In questi termini, Dio ha infatti comunque l'iniziativa – permissiva certo, non causativa – del male, e ciò è sufficiente perché si dichiari in maniera drastica che così si fa "null'altro che un'ingiuria all'innocenza assoluta di Dio".¹⁰⁹ Il salvataggio della metafisica passa dall'assicurazione della bontà di Dio e dall'affermazione dell'assenza della sua responsabilità per il male: una concezione predestinazionista che non tenga presente questo aspetto filosofico rischia – attribuendo a Dio la volontà del male – di incrinare in maniera irrimediabile il rapporto tra fede e ragione, e così aprire le porte all'ateismo stesso:

La certezza fondamentale, la roccia a cui ci dobbiamo saldamente aggrappare in questo problema del male morale, è l'innocenza assoluta di Dio. [...] il problema del male [...] è all'origine di molte forme di ateismo, come pure dell'angoscia di quella che in molti si potrebbe chiamare la coscienza cristiana offuscata.¹¹⁰

La soluzione di Maritain è costretta a fare i salti mortali per salvare la coerenza della sua tesi con la dottrina tomista. Innanzitutto, egli afferma che nello sguardo eterno di Dio, che trascende infinitamente il tempo, la successione temporale e ciascun istante sono visti in un eterno presente: non vi è, in altri termini, alcun futuro per Dio, e la previsione dei mali non comporta a rigore alcuna necessità.¹¹¹ Tuttavia, gli argomenti principali e più delicati, difesi nella sua polemica contro il teologo domenicano Jean-Hervé Nicolas, divengono essenzialmente i seguenti due: l'uno riguarda il problema della non-considerazione della regola; l'altro l'asimmetria tra la linea del bene e la linea del male. Per quanto riguarda il primo, seguendo Tommaso, Maritain spiega che il *defectus* di cui la libertà si rende responsabile e che costituisce metafisicamente la condizione di possibilità del male dei singoli atti liberi è la *non-considerazione della regola*. Tale non-considerazione non può essere valutata essa stessa propriamente un male in atto, un'azione cattiva, altrimenti si incorrerebbe in un circolo vizioso, in cui ciò che andava spiegato (l'effetto del male morale, metafisicamente incomprensibile come 'atto' o 'esistente') diventerebbe la spiegazione e la causa di sé stesso; essa è invece quella iniziativa nientificante, puramente negativa, pura sottrazione di essere o introduzione di un vuoto nella trama dell'essere, che renderà poi conseguentemente gli atti compiuti successivamente (in senso logico

108. *Ibid.*: 33: "Egli [Dio] ha di sua iniziativa deciso di non fare ciò senza cui il male sarebbe immancabilmente avvenuto. Dio ha ritirato la sua mano. Il neo-bañezismo contemporaneo ha un bel dire e un bel fare, non può sfuggire a questa conclusione, come non lo può nessuna delle dottrine che sostengono la dottrina dei decreti antecedenti. E lasciar fare una cosa ritirando la mano, non è forse causarla indirettamente?"

109. *Ibid.*: 34.

110. *Ibid.*: 13.

111. Maritain 2022a: 117: "Dio non prevede le cose del tempo ma le vede; Egli vede in particolare le scelte, le decisioni libere dell'esistenze creato, in quanto libere sono assolutamente imprevedibili; Egli le vede nello stesso istante in cui si attuano nella pura freschezza esistenziale del loro emergere all'essere, nell'umiltà dell'attimo stesso in cui sbocciano".

e non cronologico) effetto di questa originaria non-decisione, mancanza o *defectus*.¹¹²

La seconda idea essenziale è quella che riguarda invece le cosiddette “attivazioni divine frangibili e infrangibili”. Per spiegare la linea del bene, Maritain concorda infatti che metafisicamente tutti gli influssi derivanti da Dio debbano essere considerati come le iniziative che determinano la possibilità di bene da parte degli atti morali umani. Queste attivazioni divine sono eternamente decise e predestinate, indipendenti dai meriti, dunque l’uomo non può dire di compiere in nessun modo il bene di sua iniziativa: il *fiat* decisivo è unicamente divino, e noi non possiamo fare nulla senza di Dio. D’altra parte, sostiene il filosofo francese, queste stessa affermazione implica che all’uomo rimanga comunque possibile ‘fare il nulla’: ossia infrangere una mozione divina frangibile, inserendo nella catena della causazione divina e nella trama dell’essere il proprio *defectus*. Da questo punto di vista Maritain è costretto a forzare la logica e la terminologia del discorso: egli, infatti, è obbligato ad ammettere che è necessario riconoscere delle mozioni divine *infrangibili* – in altri termini, una grazia divina efficace, del tutto indipendente da qualsiasi iniziativa umana. A rendere infrangibile, ossia efficace, la grazia divina non può essere in nessun modo un’iniziativa umana, sia pur minima, come l’assenso.¹¹³ D’altra parte, in maniera latentemente equivoca, afferma che le mozioni infrangibili sono le mozioni frangibili che maturano da sé e autonomamente in infrangibili, nel momento in cui l’uomo non interviene ponendo ostacolo alla mozione divina con la propria azione libera, capace addirittura di “rendere sterile” la mozione divina frangibile.¹¹⁴ In altri termini: all’uomo è possibile resistere alla grazia, ‘nientificando’; se però egli non lo fa, non aggiunge niente e nessuna iniziativa al bene proveniente da Dio: la grazia *diventa* irresistibile...¹¹⁵

112. Cfr. *ibid.*: 119-122.

113. “Per quanto concerne il mistero primordiale della predestinazione, e l’applicazione che un teologo potrebbe fare a questo caso dei presupposti metafisici, qui indicati, vorremmo far notare che questi presupposti metafisici, come abbiamo già fatto notare in questo capitolo, sono in stretto accordo con quanto la sacra tradizione insegna su questo mistero. Gli enti creati che, secondo la concezione da noi esposta, sono destinati alla vita eterna da tutta l’eternità, *ante praevisa merita*, dalla volontà primordiale o antecedente confermata, per questo non hanno preso nessuna iniziativa al momento cruciale; dalla volontà definitiva o conseguente sono stati iscritti nel libro della vita prima che il mondo fosse creato” (*ibid.*: 132, n. 13).

114. *Ibid.*: 129-130: “Un uomo può aver ricevuto delle mozioni o attivazioni frangibili molto più grandi di un altro: se egli le rende sterili nientificando liberamente, mentre l’altro non rende sterili quelle che ha ricevuto, e che in lui fruttificano da sole in attivazione infrangibile, questi sarà stato più amato”. Come scrive Levering 2011: 161: “The rational creature thus possesses full responsibility for its failure, which cannot be blamed on any lack in the divine gifting. The structure of human action provides a moment of autonomy in which the creature non-actively plays the role of first cause as regards sin”.

115. Maritain 2022a: 128: “Non significa prendere l’iniziativa o la semi-iniziativa o la più piccola frazione di iniziativa in un atto, non significa agire da sé, con risorse proprie, per completare, non importa sotto quale aspetto, l’attivazione divina, non significa muoversi sotto di essa, ma lasciarla scorrere e portare il suo frutto – l’attivazione infrangibile – in virtù della quale la volontà che prima non ha nientificato agirà [...]”. Come spiega chiaramente Levering 2011: 156: “The result is not only that the human free will (in its non-action), without God’s causal participation, becomes the ‘first cause’ of evil actions, but also that human free will becomes

Certo, Maritain non può negare l'inciampo: quando si parla di grazia, se la si prende sul serio nel suo carattere eccedente e meta-razionale, si deve presumere uno scarto rispetto alla giustizia. Allora egli non può nemmeno negare che Dio possa dare delle mozioni infrangibili sin dal primo istante, e cioè che non dia nemmeno la possibilità di nientificare alla creatura: "La libertà di costoro sarà divinamente sottratta alla sua fallibilità naturale, agirà bene senza rischiare di peccare, sarà divinamente protetta".¹¹⁶

Ma è anche chiaro, che questo non è il caso ordinario poiché, come ho appena detto, è legge generale che Dio tratti con noi secondo i modi della nostra natura. Una mozione infrangibile sin dal primo istante è qualcosa di straordinario, di eccezionale, di sovraumano; Dio ne dà a suo piacimento [...] ma ordinariamente [...] agli agenti liberi Dio dà mozioni frangibili.¹¹⁷

Per Maritain, l'elezione è l'eccezione (Paolo convertito in maniera irresistibile, la Vergine Maria) che però non disdice, ma conferma la regola. In tal modo, chiaro risulta che – seppur cercando di armonizzarlo al riconoscimento della terminologia tradizionale predestinazionista, che si esprime nei termini di grazia preveniente e grazia efficace – egli rifiuta nettamente (in maniera cripto-molinista!) l'idea agostiniana (ereditata però anche da Tommaso) di una grazia efficace irresistibile e incondizionata,¹¹⁸ giacché sebbene metafisicamente sulla linea del bene affermi equivocamente che esso non può che provenire interamente da Dio, l'intervento del male è lasciato unicamente alla libertà della creatura, senza che Dio vi abbia parte alcuna, nemmeno prevedendo e 'concedendo' a priori alla libertà di cadere: "Egli non ha inventato il male, siamo noi che lo inventiamo, ne siamo la causa prima (nientificante, non efficiente!): esso è nostra creazione".¹¹⁹

Sulla linea del bene, vale nominalisticamente la predestinazione;¹²⁰ sulla linea del

determinative for the efficacy of divine grace. The actions of divine grace are 'shatterable' in so far as they enter into the first moment described above. Through our non-consideration, our non-active 'nihilation', we can thwart the movement of divine grace so that it does not fructify in us. In this way, entrenched evil arises not due to our sinfulness combined with God's non-action (God's not giving us the grace that overcomes our entrenched evil), but rather due solely to our sinfulness. God's grace comes up against our non-active nihilation: the movements of grace are 'rendered sterile if the free existent which receives them takes the first initiative of evading them, of not-acting and not-considering, or nihilating under their touch'".

116. Maritain 2022b: 40.

117. *Ibid.* L'ipotesi di Maritain di una gratuita concessione di una mozione direttamente infrangibile è allora del tutto incoerente e paradossale: "If it is necessary that creatures are able to act in accord with or reject a divine motion (not just that they have a potency to do so, but that they do indeed sometimes actually reject it) in order that they may be free, the best of men are in one very important way of lesser humanity than impenitent sinners. If shatterable motions are required for freedom, would not those who receive unshatterable motions be less free?" (O'Neill 2019: 226).

118. "Maritain does indeed also posit unshatterable motions, but these are ordinarily given on the condition that the created will does not impede the fallible motions first" (*ibid.*: 206).

119. Maritain 2022a: 140.

120. Dico 'nominalisticamente', perché condivido la critica di O'Neill 2019: 217: "It seems clear that Maritain is missing the crucial point that a negation of a negation in a real subject is something positive".

male, invece, è esclusivamente alla nostra libertà che va imputata la defezione, senza che essa possa essere imputabile a Dio in nessun modo. Il tentativo di disattivazione degli esiti decostruttivi della traiettoria paolino-agostiniana giunge quindi a ripensare radicalmente il problema della predestinazione, nel tentativo coerente di evitare una sua comprensione incompatibile con la razionalità metafisica. Per Maritain è inconcepibile che Dio possa decidere di abbandonare qualcuno *ante praevisa demerita*, anteriormente a ogni demerito previsto. Non è possibile porre un decreto permissivo antecedente per il *defectus* umano, perché razionalmente il nulla, un non-atto, non è qualcosa che può essere previsto *attivamente* dalla provvidenza divina. Di conseguenza, l'unico permesso concesso da Dio è un 'decreto permissivo conseguente', un permesso che segue il difetto o la non considerazione della regola, e che può esser detto antecedente solo se riferito all'atto peccaminoso specifico, che in quanto atto è invece conosciuto da Dio nella sua positività.¹²¹ Si noti così come i due argomenti, l'uno della non-considerazione della regola, l'altro dell'asimmetria tra la linea del bene e la linea del male, si tengano e si implicino reciprocamente. In tal modo, la lettera di Tommaso è parzialmente salva, ma ne è tradito lo spirito agostiniano:

Se gli eletti sono scelti gratuitamente *ante praevisa merita*, anteriormente a ogni merito previsto, c'è la minima possibilità concepibile che gli altri non siano al tempo stesso non scelti, cioè riprovati negativamente, *ante praevisa demerita*, anteriormente a ogni demerito previsto? [...] Cosa si deve dire? "Scelgo tutto" diceva la piccola Teresa di Lisieux. Non può forse Dio dire la stessa cosa? [...] Per la sua volontà antecedente Dio li sceglie tutti (condizionalmente). [...] Ciascuno è stato condizionalmente scelto dalla volontà antecedente, ciascuno è amato singolarmente per se stesso, di quell'amore che vuole che tutti siano salvi se la creatura stessa non vi oppone ostacolo con la sua iniziativa di nientificare. E se questo ostacolo non è posto, [...] Dio conferma puramente e semplicemente, in modo incondizionato questa volta, e immancabilmente efficace, la sua volontà antecedente a loro riguardo.¹²²

121. "As such, there is no need to posit an antecedent permissive decree, for nothingness, a nonact, is not something that must be accounted for by divine providence. Following upon this, the only permission granted by God is a 'consequent permissive decree', a permission that follows the defect or nonconsideration of the rule but that is antecedent to the sinful act itself. Since it is at least theoretically possible that God could, even after the presentation of a defect, yet move the creature away from nonconsideration and the accomplishment of a good act, it is said that God permits the sinful act on account of the previous defect" (*ibid.*: 211). Concordo dunque con la critica radicale mossa nel finale da O'Neill 2019: 218: "However, this sort of simultaneous concurrence or coordinate causality (that man may cooperate without being moved by God as a man may take hold of the rope without any movement from the one lowering the rope) is clearly negated by the Thomistic tradition and St. Thomas himself. A subordinated causality has always been posited, and a subordinated causality is destroyed if man moves himself to some good apart from prior efficacious divine motion, such as the proper consideration of the rule and his free cooperation with grace to bring about a salutary act. Maritain wants to assert this, but also wants to dispense with the antecedent permissive decree. This is not possible. God either moves us to consider the rule or he doesn't. If he does, whenever we do not consider the rule it must be under the condition that man has not been so upheld or preserved by God. This is all that is meant by permission".

122. Maritain 2022b: 93-94.

Quella di Maritain non può che essere una chiamata elettiva universale, con qualche ‘eccezione nel bene’, ma senza alcuna volontà di reiezione di Dio. Ma vien da chiedersi: in che modo Dio sceglie ed elegge, se chiama tutti indifferentemente? In cosa consisterà l’eccesso di generosità dell’amore rispetto alla giustizia, se Dio – almeno per la maggior parte degli uomini – ama proporzionalmente e condizionatamente?¹²³

CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso, sarà divenuto forse più chiaro perché si è scelto originalmente di accostare le riflessioni di Šestov e Maritain per trattare della questione della predestinazione. Sebbene da prospettive antitetiche, entrambi individuano in essa il problema di un eccesso rispetto alla ragione che rappresenta la domanda e il paradosso originati dalla pretesa di una rivelazione storica e apocalittica di Dio: in che modo conciliare fede e intelligenza, esistenza ed essenza, novità dello Spirito e bisogno di legge, ordine, mediazione storico-culturale?

In quest’ottica, la logica catastrofica di Šestov esprime perfettamente gli effetti culturalmente aporetici, distruttivi e irrazionalistici della volontà di sostenere fino in fondo la tesi della predestinazione, nell’intento di salvaguardare una fonte irriducibile di radicalizzazione esistenziale e (in un certo senso) ‘mistica’ dell’esperienza umana. La dimensione tanto infondata, libera, quanto caotica, passionale, capricciosa, assolutamente *singolare* e irripetibile dell’esistenza emerge nel momento in cui l’uomo lotta contro le pretese della ragione e si apre al paradosso della rivelazione tragica dell’arbitrio di Dio, del suo dono che infrange e distrugge ogni logica umana e mondana, compresa quella etica di bene e male.

D’altra parte, anche la riflessione di Maritain conferma il nesso che vi è tra la teologia cristiana e i dispositivi di storicizzazione e decostruzione esistenzialistica della metafisica. Da un lato, infatti, egli tenta di evidenziare come quello cristiano possa e debba essere l’unico autentico esistenzialismo filosofico, in grado di dischiudere la vita profonda dell’intelligenza alla verità ultima del mistero, capace di riconoscere in tal modo la meravigliosa e inesauribile sporgenza dell’essere rispetto alle categorie dell’apprensione logica. Dall’altro, tuttavia, Maritain manifesta tutta l’equivocità del tema della predestinazione perché, reinterpretandolo in senso anti-bañeziano, tenta di contenere e gestire in senso metafisico la ‘dinamite’ apocalittica rappresentata dal mistero dell’elezione per grazia, riassorbendone l’istanza all’interno di un dinamismo nel quale disattivare qualsiasi esito dualistico che – intaccando il principio dell’intellegibilità razionale, per esempio mettendo in discussione l’‘innocenza’ di Dio – produca l’autodistruzione del sistema metafisico.

Le riflessioni di Šestov e di Maritain si ‘avvitano’ intorno al medesimo problema, pur scegliendo soluzioni differenti che rispondono ad esigenze diverse, l’una critica nei

123. “Quanto agli altri, ai dannati, essi saranno stati meno amati per colpa loro e a ragione dei loro demeriti” (*ibid.*: 96). “Maritain thus rejects the idea that God only chooses the elect. [...] Of course, as we have seen, to some men God gives an unshatterable motion even to their very salvation. These might be called the superelect. [...] However, the majority of men are not so moved” (O’Neill 2019: 213-214).

confronti dell'altra. Vista dal versante di Maritain, è evidente l'insensibilità dell'anarchico Šestov rispetto ad una nozione fondante di Chiesa, mediazione politica, culturale e religiosa della logica cristiana: la verità è apertamente confessata non solo come una sfida nei confronti dell'ordine esistente, ma come una minaccia – con Lutero – per il cattolicesimo, apertamente contestato.¹²⁴ Si capisce, perciò, il motivo per cui il filosofo cattolico non potesse che tentare di neutralizzare la deriva equivocamente irreligiosa della provocazione esistenzialista šestoviana: salvaguardare un equilibrio tra i fuochi dell'ellisse metafisica significa recuperare il bisogno di tradizione e costruzione storica, l'universalismo cattolico, nonché la possibilità di accomodare e tradurre in senso politico mondano, *democratico*, le esigenze poste dalla fede.

D'altro canto, guardando dalla prospettiva di Šestov, è possibile chiedersi se quello di Maritain rimanga tuttavia un tentativo equivoco, in cui il dispositivo d'ordine metafisico rimanga dominante rispetto a quello dell'«esistenza»: proprio il tema della predestinazione finisce per testimoniare, infatti, che la preoccupazione metafisica risulta assolutamente preponderante, con un tendenziale riassorbimento della grazia e dell'elezione nella logica naturale e razionale della libertà dell'arbitrio umano e della sua responsabilità nell'economia della salvezza. In questo senso, al culmine del proprio percorso di ritorno a Tommaso, Maritain finisce tuttavia per tradire l'agostinismo autentico dell'Aquinate, e recuperare paradossalmente il bisogno metafisico monistico del suo primo maestro: Bergson. È infatti più bergsoniana che tomista l'argomentazione relativa alla libertà di Dio come spontaneità necessaria e spontanea necessità, differente e irriducibile rispetto a qualsiasi volontà arbitraria; così come lo è quella relativa alle mozioni frangibili che fruttificherebbero ed evolverebbero naturalmente in infrangibili, in base alla presenza o meno di una defezione della libertà umana. Non si ricade così nel «cerchio incantato» della ragione immanente, nel dinamismo necessario di un moto di trascendimento da sempre inscritto nell'origine?¹²⁵

124. Šestov 2018: 188-189: «Eppure tra queste righe si legge piuttosto la morte del cattolicesimo! Infatti, il successore di Pietro finisce per essere defraudato di quella *potestas clavium* senza la quale il suo potere è nullo! Qui Agostino delinea i contorni di una Chiesa invisibile, sfidando il dogma fondamentale del cattolicesimo che professa una Chiesa visibile, munita sulla terra di un suo visibilissimo capo investito di pieni poteri. E questo, ovviamente, è fuori discussione. Tuttavia, la teoria agostiniana della grazia *praeveniens* e della salvezza per sola fede non si accorda minimamente con la dottrina e la pratica del cattolicesimo. [...] I predestinati da Dio alla vita si salveranno, indipendentemente dal fatto che s'impegnino o meno, che pecchino o vivano onestamente. Viceversa, coloro i quali sono stati predestinati alla morte, periranno comunque, malgrado gli sforzi fatti per compiacere Dio e meritarsi la sua compassione. Questa, da un punto di vista logico, è la sola deduzione che si possa trarre dalla teoria di Agostino. Ma è altrettanto chiaro quale minaccia una posizione simile rappresenti per l'ordine esistente e, soprattutto, per il cattolicesimo».

125. Ricordo la critica di Šestov a Bergson: «È quanto appunto osserviamo in Bergson. Anch'egli cade nel «cerchio incantato» che pure cercava di evitare con tanta cura. Nonostante ogni sforzo e ogni cautela, la ragione, secondo la sua abitudine, continua a sostituire tutte le verità con evidenze utili all'azione e universalmente valide. L'intuizione della durata non può affatto rivelarci la vita interiore dell'uomo, particolare e complessa, capricciosa e caotica, piena di imprevisti com'è» (Šestov 1991: 161).

Lungi dal poter offrire delle definitive risposte, il presente contributo si arresta alla constatazione di questo complesso e aporetico intreccio di questioni. Nondimeno esso ha potuto così evidenziare come un fenomeno apparentemente lontano come 'l'esistenzialismo' sia storicamente e concettualmente connesso al problema della predestinazione, giacché generato dal confronto con l'irrompere di un elemento misterioso ed imprevedibile, il dono dello Spirito; e di una sovrabbondanza di senso che eccede l'orizzonte naturale della ragione oggettivante: il volere insondabile di Dio, che si traduce in un 'surplus' dell'essere, del fatto stesso dell'esistenza, oltre i confini della logica e della razionalità metafisica astratta.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ardivino, A. 1998. *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Napoli, Guerini e Associati.
- Ardivino, A. 2016. *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Città del Vaticano, Latheran University Press.
- Bancalari, S. 2015. *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, Edizioni ETS.
- Barth, K. 2009. *L'epistola ai Romani*, tr. it. a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli (ed. or. *Der Römerbrief*, München, Kaiser Verlag 1922²).
- Battista, L. 2025. *Mysterium tremendum. Kierkegaard e il segreto*, Roma, Castelveccchi.
- Bergson, H. 2006. *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, Milano, SE (ed. or. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932).
- Bultmann, R. 1970. *Nuovo Testamento e mitologia*, tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, Brescia, Queriniana (ed. or. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos*, I, hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg, Reich, 1951; e *Zum Problem der Entmythologisierung*, in *Kerygma und Mythos*, II, hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg, Reich, 1965, pp. 179-208).
- Büttgen, P. 2011. *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris, Vrin.
- Capelle-Dumont, P. 2001. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf.
- Cerasi, E. 2006. *Il paradosso della grazia. La teoantropologia di Karl Barth*, Roma, Città Nuova.
- Dougherty, J.D. 2003. *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington, Catholic University of America Press.
- Fondane, B. et Maritain, J. 1997. *Correspondance*, Paris, Paris-Méditerranée.
- Franck, D. 2004. *Heidegger et le christianisme: L'explication silencieuse*, Paris, PUF.
- Kierkegaard, S. 2013. *Timore e tremore. Lirica dialettica*, tr. it a cura di C. Fabro in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Milano, Bompiani (ed. or. *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik*, Copenhagen, C. A. Reitzel, 1843).
- Lettieri, G. 1999. *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Edizioni Dehoniane.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lettieri, G. 2007. *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo Testamento al VII secolo. Storia del pensiero patristico*, Roma, Nuova Cultura.
- Levering, M. 2011. *Predestination. Biblical and Theological Paths*, Oxford, Oxford University Press.
- Macchetti, E. 2008. *Lev Šestov: schiavitù del sapere e tragedia della libertà*, Vercelli, Mercurio.
- Macchetti, E. 2011. *Ragioni periferiche. Il pensiero dialogico di Speculazione e rivelazione*, in Lev Šestov, *Speculazione e rivelazione*, Milano, Bompiani, pp. 83-108.
- Macchetti, E. 2018. *L'errare della filosofia e l'antinomia della fede*, in Lev Šestov, *Sola fide. Filosofia greca e filosofia medievale – Lutero e la Chiesa*, a cura di E. Macchetti, G. Riconda e G. Tiengo, tr. it. V. Parisi, Milano & Udine, Mimesis, pp. 7-25.

- Mancini, I. 1974. *Progetto di liberazione dell'uomo nella filosofia religiosa di J. Maritain*, in *Il pensiero politico di Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Milano, Massimo, pp. 252-275.
- Maritain, J. 1964. *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, tr. it. di A. Pavan, Brescia, Morcelliana (ed. or. *Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Paris, Librairie Plon, 1937).
- Maritain, J. 1979. *Antimoderno*, Roma, Logos (ed. or. *Antimoderne*, Paris, Éditions de la Revue des jeunes, 1922).
- Maritain, J. 1980. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, tr. it. di R. Bartolozzi, Milano, Vita e Pensiero (ed. or. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947).
- Maritain, J. 1982. *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, tr. it. di L. Frattini, Milano, Vita e Pensiero (ed. or. *Raison et raisons. Essais détachés*, Paris, Luf – Egloff, 1947).
- Maritain, J. 2022a. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, tr. it. di L. Vigone, Brescia, Morcelliana, I ed. 1965 (ed. or. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947).
- Maritain, J. 2022b. *Dio e la permissione del male*, tr. it. di A. Ceccato, Brescia, Morcelliana (ed. or. *Dieu et la permission du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963).
- O'Neill, T. P. 2019. *Grace, Predestination, and the Permission of Sin. A Thomistic Analysis*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Paris, A. 2005. *Introduzione*, in Lev Šestov, *Atene e Gerusalemme*, Milano, Bompiani, pp. 9-100.
- Paris, A. 2021. *Lev Šestov. Verso Gerusalemme. Saggio di introduzione critica*, Roma, Aracne.
- Possenti, V. 1984. *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Milano, Editrice Massimo.
- Possenti, V. 2023. *Incontrare l'esistenza. Jacques Maritain e la metafisica*, Roma, Studium Edizioni.
- Šestov, L. 1991. *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, tr. it. a cura di A. Pescetto, Milano, Adelphi (ed. or. *На Весах Иова. Странствования по душам [Na Vesach Iova. Stranstvovanija po dusam]*, Paris, Annales Contemporaines, 1929).
- Šestov, L. 2018. *Sola fide. Filosofia greca e filosofia medievale – Lutero e la Chiesa*, a cura di E. Macchetti, G. Riconda e G. Tiengo, tr. it. V. Parisi, Milano & Udine, Mimesis (ed. or. *Sola fide - только верою*, Paris, Ymca Press, 1966).
- Skodler, F. 2005. *Il rapporto Maritain - Chestov: tracce biografiche e possibili affinità intellettuali*, in *Breztalnosti – Groundlessnesses: Lev Shestov between Literature, Religion and Philosophy*, ed. by V. Snoj, Lubjana, Acta comparativistica Slovenica, pp. 187-196.
- Sommer, C. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF.
- Stucco, G. 2014. *The Catholic Doctrine of Predestination. From Luther to Jansenius*, Xlibris.
- Tourn, G. 2008. *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Roma, Claudiana.
- Viotto, P. 2000. *Introduzione a Maritain*, Roma & Bari, Laterza.
- Viotto, P. 2012. *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Roma, Città Nuova.

**Predestination and Existence.
A Comparison between Lev Šestov and Jacques Maritain**

Ludovico Battista
Sapienza Università di Roma
ludovico.battista@uniroma1.it
ORCID: 0009-0001-4535-9629

ENRICO CERASI

L'eterna autodeterminazione di Dio. Note sulla dottrina dell'elezione di Karl Barth

“Gesù Cristo, così come ci viene attestato nella Sacra Scrittura,
è l'unica parola di Dio. Ad essa dobbiamo prestare ascolto; in essa
dobbiamo confidare e ad essa dobbiamo obbedire in vita e in morte”
(Dichiarazione teologica del Sinodo confessante di Barmen, 1934)

ABSTRACT: This essay reconstructs the Barthian doctrine of God's eternal predestination as expounded in the second volume of *Kirchliche Dogmatik* dedicated to the doctrine of God. Two things, above all, should be noted. On the one hand, Barth considers it necessary to preserve the profound intention of the traditional doctrine of predestination. Indeed, it was aimed at preserving God's personality; in particular, the fact that the Christian God is an absolutely free Person. Unlike Hegel's absolute spirit, the Christian God chooses freely. On the other hand, however, God's choice, for Barth, should not be seen as an act performed by a hidden and mysterious God. Instead, for Scripture, God's choice has the name of Jesus Christ. It is therefore Christ who is the subject and object of God's eternal election and rejection.

SOMMARIO: Questo articolo ricostruisce la dottrina barthiana della predestinazione eterna di Dio esposta nel secondo volume della *Kirchliche Dogmatik* dedicato alla dottrina di Dio. Due cose, soprattutto, vanno notate. Da una parte, Barth ritiene di dover preservare l'intenzione profonda della dottrina tradizionale della predestinazione. Infatti, essa intendeva garantire la personalità di Dio; in particolare, il fatto che il Dio cristiano è una Persona assolutamente libera. A differenza dello spirito assoluto di Hegel, il Dio cristiano sceglie liberamente. Dall'altra, però, la scelta di Dio, per Barth, non va considerata come un atto compiuto da un Dio nascosto e misterioso. Per la Scrittura, invece, la scelta di Dio ha il nome di Gesù Cristo. È dunque Cristo il soggetto e l'oggetto dell'elezione e della reiezione eterna di Dio.

KEYWORDS: God; Election; Damnation; Christ; Human Person

1. Nel 1942 Valdo Vinay diede alle stampe uno studio su Karl Barth, non destinato a grande risonanza ma a suo modo pionieristico. Un resoconto solo provvisorio, naturalmente, perché l'opera del teologo svizzero (1886-1968) era solo a metà del guado e avrebbe conosciuto altri fondamentali sviluppi nel successivo ventennio. In ogni caso, in un panorama culturale, quello italiano, in cui si conosceva a malapena il *Römerbrief* ("ed è, né cangia stile", verrebbe da aggiungere), con sorprendente lucidità un pastore e teologo valdese ne ricostruiva lo sviluppo intellettuale, almeno fino a quel momento. Senza drammatizzare il contrasto con i commenti paolini degli anni '20, secondo la prospettiva di von Balthasar, Vinay mostrava la novità costituita già dal *Fides quaerens*



intellectum e poi, soprattutto, dalla *Kirchliche Dogmatik* (all'epoca giunta al terzo tomo). Contro ogni teologia naturale, Barth pose nell'evento del tutto indebito della rivelazione di Dio in Cristo l'unico possibile fondamento della teologia e della fede.

Dio è conoscibile soltanto per mezzo di Dio. Sembra un circolo chiuso. Ma, in Gesù Cristo, noi non siamo fuori di questo circolo, ma dentro. E ciò avviene mediante lo Spirito Santo che crea in noi la fede. Il "pessimismo" antropologico soprafatto dall'"ottimismo" della grazia, tipico della chiesa apostolica e della Riforma, è giunto in Barth alle sue [sic] ultime conseguenze.¹

In negativo, ciò comporta il netto rifiuto di ogni teologia naturale e in generale di ogni 'punto d'aggancio' tra rivelazione ed esperienza; in positivo, un'originalissima dottrina della Rivelazione, della Trinità e della Personalità di Dio. Per Vinay, tutto ciò costituiva già una piccola-grande rivoluzione teologica, sia rispetto alla teologia naturale cattolica, sia al liberalismo neo-protestante. Entrambi venivano richiamati all'unico fondamento della fede cristiana, per la quale Gesù Cristo, così come testimoniato dalle Scritture, è l'unica Parola di Dio alla quale obbedire in vita e in morte, come lo stesso Barth scrisse in occasione del Sinodo teologico di Barmen.

Tutto questo è corretto. Nonostante gli anni trascorsi, lo studio di Vinay è assai più fondato della vulgata ancora circolante in Italia d'un Barth intransigente sostenitore del "Dio totalmente altro".² Ammesso che sia questo il contenuto del Römerbrief, sarebbe il caso di prendere atto che Barth ha dedicato la maggior parte della sua vita intellettuale alla *Kirchliche Dogmatik* (1932-1967), nella quale l'alterità di Dio è per lo meno riformulata. Vinay ne era consapevole, se non che proprio nell'anno in cui dava alle stampe il suo lavoro apparve un ulteriore volume della *Dogmatica*, nel quale la cristologia giungeva a delle conseguenze forse ancor più radicali. Con ragione Vinay valorizzava il tentativo barthiano di tornare, rinnovandoli, a quei fondamenti teologici che il razionalismo del XVIII secolo si era lasciato alle spalle (la Trinità, la personalità di Dio ecc.); ciò è ancor più vero per una delle dottrine più invise ad ogni umanesimo, antico o moderno: la predestinazione eterna di Dio. Basterebbe ricordare che nel *Confitto delle facoltà* Kant sottolineava con forza l'incompatibilità della predestinazione col vero fondamento della religione cristiana, vale a dire la libertà della volontà umana.³ Quali che siano le prove bibliche di questa dottrina, essa è a priori inaccettabile. Se Dio avesse predestinato dall'eternità alcuni uomini alla salvezza ed altri, conseguentemen-

1. Vinay 1942: 18.

2. Cfr. ad es. Severino 2000: 127 sg.

3. Già nelle *Lezioni di Etica*, a proposito degli "errori in materia di religione", Kant considerava "eresie" (*haereses*) "gli errori che affliggono la moralità", assai più gravi e temibili di quelli che riguardano la teologia, derubricati a semplici dottrine erronee (*Heterodoxie*). Di Dio si può conoscere ben poco; esso è un "concetto limite della ragione". Ciò da cui ci si deve guardare, piuttosto, sono gli errori che compromettano l'agire morale, fondato sulla libertà del volere. "Per esempio, occorre non cacciarsi nelle ricerche concernenti l'onnipresenza di Dio, badando soltanto a ritenere questo, che egli è il prototipo della perfezione morale, che fa gran conto di essa e che, essendo benevolo e giusto, deciderà della nostra sorte in conformità della nostra condotta" (Kant 1991: 99).

te, alla dannazione; se la decisione fosse già da sempre e unilateralmente stata presa dall'Eterno, l'uomo non avrebbe alcuna responsabilità. Le sue azioni non sarebbero imputabili, e con ciò verrebbe meno il presupposto stesso dell'agire morale, oltre che della stessa speranza cristiana.⁴ Tutto ciò è sufficiente a derubricare la predestinazione come il più grave errore in materia di religione.

Barth era consapevole dell'"inattualità" (o dell'"intempestività") di questa dottrina.

Non ci si sbaglierà dicendo che chiunque prova immediatamente un'avversione istintiva contro il "carattere profondamente inumano" di questa dottrina come sosteneva Max Weber o contro il pericoloso equivoco della sua dialetticità [...].

"Che vada all'inferno, va bene; ma nessuno potrà mai obbligarmi a credere in un simile Dio" (cioè quello della predestinazione calvinista): quante persone potrebbero unirsi, apertamente o meno, a questa indignata protesta di John Milton.⁵

Perché riproporla in pieno XX secolo? Soprattutto, perché collocarla all'interno della dottrina di Dio (*Die Lehre von Gott*) piuttosto che in quella della salvezza, come sarebbe sembrato più congruo?⁶ Insomma, che cosa voleva ottenere inscrevendo la predestinazione al centro della teologia? Nella sua disputa contro Lutero esattamente su questo tema, Erasmo suggeriva al Riformatore per lo meno di non divulgarla, viste le scoraggianti-immorali conseguenze che avrebbe prodotto tra i cristiani.⁷ Ammesso e non concesso che la Sacra Scrittura annunci la predestinazione eterna di Dio, è preferibile che nessuno, soprattutto tra il popolo, lo sappia. Questa, almeno, l'opinione di Erasmo. Barth invece ne tratta all'interno di un'opera programmaticamente rivolta alla Chiesa (*Die Kirchliche Dogmatik*). Vinay aveva senz'altro ragione sottolineando il carattere 'pratico' della teologia barthiana,⁸ ma che cosa c'è di meno pratico (se si ricorda l'etimologia del termine) della predestinazione? Che cosa mai dovremmo fare, se tutto è già stato deciso in eterno da Dio, oltre che rassegnarci a un fatalismo di dubbio sapore evangelico? Quale valore avranno mai le mie scelte e più in generale la mia vita?

4. Se l'uomo fosse *radicalmente* incapace di un agire virtuoso, non potrebbe sperare in alcun soccorso divino. Solo l'uomo che agisca in modo morale può credere e sperare in Dio. "Fede significa dunque fiducia che Dio provvederà a ciò che non è in nostro potere. È questa la fede dell'umiltà e della modestia [...] Di chi possieda una fede tale [che non prescrive nulla] si può dire che ha una fede incondizionata" (ivi: 111).

5. Barth 1983: 169.

6. Sulla collocazione della predestinazione nell'ambito della dottrina di Dio, cfr. Rostagno 1990: 143 sgg.

7. "Dire la verità è lecito, non è opportuno dire la verità davanti a chiunque, né in qualsiasi momento, né in qualsiasi modo [...] Immaginiamo dunque che sia in qualche modo vero ciò che ha insegnato Wyclif, e che afferma Lutero: 'Tutto accade per necessità'. Cosa c'è di più inutile [e pericoloso] che divulgare questo paradosso? [...] Quale uomo dall'animo debole continuerebbe a sostenere la perpetua e faticosa battaglia contro la propria carne?" (Erasmo 2004: 373-374).

8. "Con questo significato primitivo, di insegnamento autorevole della parola di Dio, adoperiamo il termine 'dottrina', per indicare l'insegnamento di Barth intorno a Dio. Ogni altra espressione di sapore più filosofico, come il problema del concetto, l'idea di Dio, rivelerebbe subito un fraintendimento del suo pensiero" (Vinay 1942: 4).

2. Eppure la dottrina della predestinazione (o meglio: dell'elezione eterna di Dio [*Gottes Gnadenwahl*]), "è la somma dell'evangelo".⁹ Per provarlo, Barth compie un radicale rovesciamento di ogni umanesimo teologico, che – presente già in alcuni passi di Agostino – ha trovato in Feuerbach l'espressione più coerente.¹⁰ La dottrina dell'elezione è un tassello centrale di questa rivoluzione anti-umanistica. Contrariamente a quanto si è sempre supposto, l'elezione non va riferita in prima istanza all'uomo. Di quest'equivoco è responsabile la dottrina tradizionale, da Agostino ai Riformatori. L'errore è nel riferimento privilegiato all'esperienza personale del cristiano piuttosto che alla Parola di Dio incarnata in Cristo.

Si parte generalmente da questa constatazione: vi è una differenza evidente fra gli uomini che intendono l'evangelo grazie alla predicazione della chiesa e coloro che non hanno mai occasione di ascoltarlo [...] E ci si domanda: che cosa significano queste cose? [...] Per trovare risposta si apre la Bibbia (ma solo a posteriori!) e si dice: questo libro afferma che esistono, per volontà divina, eletti e riprovati.¹¹

Come poi in Lutero e in Calvino, già in Agostino la dottrina della predestinazione voleva render ragione del fatto che non tutti accolgono con fede l'annuncio dell'evangelo e della difficoltà di perseverarvi. Per quanto inspiegabile, non tutti credono in Cristo e pochi perseverano nella fede fino alla fine. Per quale motivo? L'unica spiegazione è che la decisione intorno alla salvezza degli uomini sia già stata presa da Dio prima di ogni nostra presa di posizione a riguardo. Si può discutere se tale decisione sia stata assunta prima o dopo il peccato di Adamo, ma in ogni caso precede la nascita del singolo individuo. Com'è scritto: "Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù",¹² supponendo che tale decisione discriminante sia stata assunta prima della loro nascita. Per Barth, lo vedremo, una simile interpretazione è del tutto erronea; eppure vi era un grano di verità in essa.

Si può cominciare sottolineando che tutte le interpretazioni serie s'accordano nel riconoscere che il nerbo della dottrina della predestinazione, il motivo profondo che l'ispira e la rende indispensabile, è che essa intende sottolineare l'assoluta libertà della grazia di Dio e rendere così giustizia alla sua divinità.¹³

Dio sceglie! Sceglie perché non è un'entità astratta, un vago concetto di Divinità, di Ente sommo, di Primo motore o un concetto limite. Sceglie perché è Persona assolutamente libera; e la sua scelta "precede qualsiasi altra decisione della creatura".¹⁴ Contrariamente, ad es., alla filosofia hegeliana,¹⁵ il Dio dell'evangelo è Persona libera, che

9. Barth 1983: 170.

10. Sul controverso rapporto di Barth con Agostino, rimando a Cerasi 2022. Sul rapporto con Feuerbach, cfr. Cerasi 2017. Per la lettura barthiana di Feuerbach, si veda almeno Barth 1979.

11. Barth 1983: 211.

12. *Ml* 1, 2. Cfr. *Gn* 27; *Rm* 9, 6-13.

13. Barth 1983: 180.

14. *Ibid.*

15. "Il Dio di Hegel è, per lo meno, prigioniero di sé stesso. Comprendendo tutto comprende infine, e al massimo grado, anche sé stesso, e facendo ciò nella coscienza dell'uomo, viene

liberamente ha deciso di amare¹⁶. Ma prima ancora di enfatizzare l'agape, la dottrina della predestinazione mette in luce il fatto che Dio scelga, e dunque che elegga e rigetti. È questo il suo guadagno irrinunciabile rispetto a ogni umanesimo cristiano. Se venisse meno, verrebbe meno la sua libertà; con ciò, il Dio dell'evangelo non sarebbe diverso da un'entità astratta, un *deus ex machina* inventato dall'uomo per spiegare i misteri dell'universo e della storia o per rispondere al suo bisogno di redenzione. Al contrario, il Dio della Bibbia liberamente elegge e rigetta. Per questo motivo l'elezione va posta al centro della dottrina di Dio.

Tutto questo può esser vero, ma chi è l'*oggetto* dell'elezione? Chi è salvo, chi è dannato? Basta la fede oppure vi è bisogno anche di qualche segno visibile dell'elezione di Dio? E quali sono questi segni? La perseveranza nelle sofferenze oppure, come per i puritani studiati da Weber, il successo economico? È stata questa la domanda della dottrina tradizionale della predestinazione, ed è stato questo il suo errore.¹⁷ L'oggetto della scelta di Dio non è nient'altro se non l'*uomo* Gesù Cristo. Se la teologia deve fondarsi sulla Parola rivelata, bisogna riconoscere che l'unico contenuto della volontà di Dio è Gesù Cristo.¹⁸ Fra Dio e l'uomo "vi è [solo] la persona di Gesù Cristo: vero Dio e vero uomo";¹⁹ lui e lui soltanto è l'oggetto dell'elezione eterna di Dio. In prima e in ultima istanza, la Bibbia parla di Cristo, non dei singoli individui.

Non basta. Dobbiamo aggiungere che Cristo è anche *il soggetto* dell'elezione. Vero Dio e vero uomo, Cristo è colui che viene eletto e al tempo stesso colui che elegge.

La predestinazione divina è l'elezione di Gesù Cristo: questa proposizione formula nella maniera più semplice il contenuto del dogma della predestinazione [...]: Gesù Cristo è il Dio-che-elegge e Gesù Cristo è l'uomo-eletto.²⁰

dall'uomo stesso tutto ciò che Dio è e fa, come propria necessità. Nella rivelazione non può più trattarsi di una libera azione di Dio, ma Dio deve funzionare nel modo in cui lo vediamo funzionare nella rivelazione. Per lui rivelarsi è una necessità. [...] Necessaria è la creazione, necessaria anche la riconciliazione. Necessaria è per Dio stesso la *comunità*, nella quale egli può essere lo spirito della *comunità*, e soltanto così spirito e Dio. Se non fosse lo spirito della *comunità*, non sarebbe Dio; e soltanto in quanto spirito della comunità è Dio. Io sono necessario per Dio. Questo è il fondamento della fiducia hegeliana in Dio, il fondamento per cui subito e senz'altro può essere compresa, e ha compreso sé stessa anche come fiducia in sé stessi. Facendo del metodo dialettico della logica l'essenza di Dio, Hegel ha reso impossibile la conoscenza della reale dialettica della grazia fondata sulla libertà di Dio" (Barth 1979: 464).

16. "In forza della sua autodeterminazione, Dio è infatti essenzialmente e per definizione, il Dio della grazia" (ivi: 302).

17. "Se abbiamo dovuto sollevare fin d'ora questa questione, che ci fa penetrare nel centro stesso del problema, è perché la tendenza erronea a fondare la dottrina della predestinazione su ogni sorta di dati sperimentali [esperienziali] riposa esattamente sull'assioma, ritenuto indiscutibile, secondo cui l'elezione divina significherebbe una determinazione diretta dell'esistenza umana" (Barth 1983: 220).

18. "[...] dall'inizio alla fine, la Scrittura ci rinvia al nome di Gesù Cristo" (ivi: 236).

19. Ivi: 305.

20. Ivi: 319.

Ecco la nostra tesi: la volontà eterna di Dio s'identifica con l'elezione di Gesù Cristo. Così dicendo ci separiamo da tutte le interpretazioni nelle quali il soggetto e l'oggetto della predestinazione (cioè il Dio-che-elegge e l'uomo-eletto) sono definiti come grandezze che, in definitiva, ci restano sconosciute e si trovano abbordate come tali.²¹

Vero Dio, Cristo (*Gesù Cristo*, non un fantomatico *Deus absconditus*!) è il *soggetto* dell'elezione eterna; ma in quanto vero uomo, è anche il suo unico *oggetto*. In altre parole, Dio è colui che dall'eternità si è auto-determinato come il Padre amorevole dell'uomo Gesù Cristo. L'elezione è la libera autodeterminazione di Dio. *Dall'eternità*, ha deciso di amare l'uomo Gesù; ha deciso d'essere suo Padre e dunque il Dio trinitario: Padre, Figlio e Spirito santo. *Dall'eternità* significa che non vi è né vi è mai stato altro Dio se non il Dio trinitario. È del tutto vano mettersi alla ricerca di un Dio-uno che prescinda o prevenga il Dio-trino. Pure, si tratta di una decisione, di una libera auto-determinazione: Dio *ha voluto* essere il Padre di Cristo.²² La Trinità è un *evento*, ma un evento *eterno*. Eternamente Dio ha determinato sé stesso come Padre, Figlio e Spirito Santo.

Ecco perché la predestinazione va posta al cuore della dottrina di Dio. Se il compito della teologia è parlare di Dio e non dell'uomo e dei suoi sentimenti religiosi,²³ bisogna in primo luogo mettere a fuoco la decisione eterna con cui Dio ha determinato sé stesso. Contrariamente all'opinione di Lutero, non vi è alcun *Deus absconditus* al di là del Padre di Cristo; diversamente da Calvino, la Scrittura non sa nulla di un *decreto assoluto* in base al quale Dio avrebbe deciso di eleggere alcuni individui per dannare tutti gli altri. In verità, Dio ha preso l'unica, eterna decisione di amare Gesù Cristo, di eleggerlo al cuore del Suo proprio essere. Ecco dunque l'evangelo: Dio si è auto-determinato come il Dio-che-ama-nella-libertà. Se non che, l'oggetto di questo amore non è Tizio piuttosto che Caio, né l'umanità o la creazione in generale, ma l'unico uomo Gesù Cristo. Qui si trova il tremendo errore individualistico della 'dottrina tradizionale' – d'aver fatto astrazione da Cristo elucubrando sull'amore o sull'odio di Dio per questo o per quell'altro essere umano. Se non che la Sacra Scrittura ci proibisce di cercare un altro Dio né un'altra volontà da quella rivelata nell'uomo di Nazareth. Poiché Cristo è l'origine e la fine di tutte le vie dell'Eterno, lui e lui soltanto è il soggetto e l'oggetto dell'elezione:

Il termine di "elezione" significa due cose: "eleggere" ed "essere eletto". Di conseguenza, nella sua forma più semplice, il dogma della predestinazione deve essere

21. Ivi: 393.

22. Secondo Vitiello, ciò significa che "la *libertà* di Dio [ovvero la sua libera decisione] è anche *prima* dell'amore di Dio, e della sua bontà infinita che salva, che redime la colpevole umanità" (Vitiello 1995: 51). In tal modo Barth finirebbe per porre la libertà *ab-soluta* di Dio prima della Trinità, benché la sua intenzione sia esattamente il contrario. Com'è frequente nel dibattito italiano, Vitiello costringe Barth all'amletica alternativa Hegel-Schelling. Per pronunciarsi a riguardo, occorrerebbe aver presente almeno l'intera *Kirchliche Dogmatik*.

23. Su questo, cfr. Barth 1976: 236 sgg.

definito mediante queste due tesi: Gesù Cristo è il Dio-che-elegge e Gesù Cristo è l'uomo-eletto.²⁴

Ecco il motivo per cui la predestinazione è autenticamente evangelo: perché parla dell'eterno e irrevocabile amore di Dio. Che sia un Dio d'amore e non di odio, lo sappiamo unicamente dal fatto che da sempre ha deciso di amare l'uomo Gesù. Agostino lo aveva intuito, perché nelle sue pagine la parola 'predestinazione' è sempre riferita all'elezione di grazia. E in ciò aveva ragione, benché per motivi diversi da quelli da lui addotti. Ma questo non gli ha evitato di commettere almeno un paio di errori. In primo luogo, come ormai abbiamo più volte sottolineato, ha incoraggiato la tendenza a declinare la predestinazione come elezione di alcuni individui a detrimento della *massa damnata* dei restanti figli di Adamo. Prescindendo da Cristo, gli 'agostiniani' si sono molto preoccupati della propria sorte personale, sebbene ciò non avesse più nulla di evangelico.

Del resto, in Agostino è presente un ulteriore errore, evitato invece da Calvino e dalla sua dottrina della *praedestinatio gemina* (ma, di nuovo, per ragioni diverse da quelle da lui addotte). Indubbiamente, non vi è elezione senza dannazione. Non vi è un sì senza un no. Diremmo: non vi è determinazione senza negazione. Prescindendo dal significato che queste tesi avevano in Spinoza o in Hegel, è chiaro che Dio non può eleggere senza, secondariamente e provvisoriamente, dannare. Torneremo sui due avverbi; per ora è bene chiarire chi sia l'oggetto della dannazione di Dio. E la tesi è a dir poco sorprendente: non può essere nessun altro se non Gesù Cristo! L'unico eletto di Dio, è anche l'unico su cui è caduta l'ira che il peccato umano ha provocato nell'Eterno. Se non che Dio stesso si è fatto carico della punizione che l'uomo avrebbe meritato ma che non avrebbe mai potuto sopportare.

Che cosa può altro significare il fatto che Dio s'incarna, diventa l'uomo perduto, se non che si dichiara colpevole del no che la sua creatura gli oppone e che si sottomette alla legge della sua creazione, che esige che simile opposizione conduca infallibilmente alla disgrazia e alla rovina?; sì, che mai può significare l'incarnazione, se non che Dio stesso accetta di essere l'oggetto della collera e del giudizio in cui è incorso l'uomo, sottomettendosi alla riprovazione meritata da quest'ultimo, per subire lui stesso la condanna, la morte, l'inferno, lotto della creatura decaduta?²⁵

Barth spende molte parole per confutare l'idea, implicita nella *praedestinatio gemina*, dell'equivalenza tra il sì e il no, tra l'elezione e la dannazione, quasi che Dio abbia indifferentemente salvato alcuni e dannato gli altri, per mero arbitrio. Di nuovo, l'errore deriva da una teologia astratta, che prescinde da Cristo. Da una parte gli eletti, dall'altra i dannati!... Da una parte l'elezione di grazia, dall'altra la reiezione, quasi che l'una e

24. Barth 1983: 393.

25. Ivi: 422. Cfr. la predica su Is 54, 7-8 proclamata nella pasqua del 1961 ai detenuti del carcere di Basilea: "Che cos'è accaduto il Venerdì santo? Che cosa ne fu di quest'istante, che Dio chiama, secondo la parola del profeta [Isaia], un breve istante, infinitamente orribile e tuttavia veloce, superato e vinto dalla misericordia eterna di Dio? [...] Ciò che Dio ha fatto in quel luogo [il Golgota] è stato veramente orribile; in quell'istante di collera abbandonò non uno scellerato qualunque ma il solo uomo veramente puro, santo e fedele, il suo figlio benamato [...]" (Barth 1965: 49-50. Traduzione mia).

l'altra siano determinazioni simmetriche ed equivalenti. In realtà, il no è temporaneo e relativo, funzionale alla volontà di grazia che Dio ha sovranamente decretato nella sua elezione eterna. Se vi è un no, è affinché il sì possa durare eternamente.

Il volere divino il cui oggetto è il male non ha dunque nessun fondamento proprio e indipendente in Dio stesso [...]; Dio vuole il male unicamente perché non vuole conservare per sé l'irradiarsi della sua gloria, ma intende farla brillare ugualmente al di fuori, unicamente perché vuole destinare l'uomo ad essere portatore e testimone di questa gloria.²⁶

Questo fatto secondario [la reiezione] accompagna il fatto primario [della salvezza] come un'ombra che lo precede e lo segue.²⁷

Un'ombra, preciserà subito appresso, ormai in via di dissolvenza in quanto già da sempre superata nell'evento della resurrezione di Cristo, unico eletto e unico dannato. Provvisorio e temporaneo, il giudizio di Dio è funzionale all'elezione di grazia, a quel Sì eterno che non potrebbe esistere senza un No.

3. L'elezione di Cristo non è un evento chiuso in sé stesso. Amando Gesù, Dio ama anche i suoi compagni in umanità. Non direttamente, certo, non per delle loro presunte qualità intrinseche ma solo per amore di Cristo, ma in ogni caso li ama. Solo a questo punto è possibile interrogarsi sul destino degli uomini. O meglio: nemmeno adesso ma solo dopo aver trattato anche della chiesa e d'Israele, ossia dei primi riflessi storici dell'elezione eterna di Cristo.

La comunità eletta da Dio, in quanto ambiente di Gesù di Nazareth (l'uomo eletto), è il luogo in cui abita la gloria divina [...]. La comunità è eletta (come rappresentazione di Gesù Cristo, come indicazione del giudizio e della misericordia divina compiuta in lui) per servire, davanti al mondo intero, la promessa divina che reclama l'udienza e la fede dell'uomo. La comunità tutta intera (Israele e la chiesa) è chiamata a questo servizio.²⁸

In un paragrafo precedente, Barth aveva spiegato che l'inerenza di Israele e della chiesa a Gesù Cristo non è spiegabile in termini storico-sociologici. Non serve a nulla dire che Gesù era ebreo e che le prime comunità, giudaico- o etno-cristiane che fossero, si riunivano nel suo nome. Ciò potrebbe essere un accidente, un fatto meramente storico. Il rapporto d'Israele e della chiesa a Cristo dev'essere rigorosamente teologico. Ciò significa che solo alla luce della rivelazione di Dio in Gesù Cristo (che può essere ricevuta solo per fede), Israele rappresenta il tempo dell'attesa del Messia, mentre le prime comunità cristiane ne sono il ricordo. Dal punto di vista storico, sia la storia d'Israele sia quella delle prime comunità sono delle vicende storiche culturalmente e politicamente condizionate, ossia relative. Non c'è alcuna ragione per attribuir loro un significato ab-soluto, ossia qualitativamente diverso da quello degli altri popoli storici. Se non

26. Barth 1983: 431.

27. Ivi: 430.

28. Ivi: 522.

che, alla luce della rivelazione di Dio nel suo unico Figlio è obbligatorio riconoscere la sua piena presenza come Messia atteso nella storia dell'Israele biblico e, come evento escatologico ricordato, in quella delle prime comunità cristiane. Ma si può attendere colui che è assente? E si può ricordarlo? Per delle ragioni che in questa sede non mi è possibile ricostruire, Barth sostiene che Cristo *era già* presente in Israele e *sarà ancora* presente nelle prime comunità apostoliche. Così leggiamo in un precedente paragrafo della *Kirchliche Dogmatik*.²⁹ Nella dottrina dell'elezione divina Barth non insiste sulla questione teologico-filosofica del tempo ma della "preesistenza della chiesa in Israele",³⁰ ossia dell'unità teologica dei due popoli di Dio. In Cristo, dunque, Dio ha eletto il suo popolo: Israele prima e la chiesa successivamente, ponendo entrambi sotto il duplice e dialettico segno della croce e della resurrezione del Figlio:

la colpa innegabile dell'Israele riunito nella Sinagoga per combattere la chiesa fa parte, a suo modo, del compimento della profezia ed è, in tutto il suo orrore, conferma della sua elezione. Infatti è proprio questo popolo ribelle all'evangelo e quindi infedele alla sua elezione che è stato ed è il popolo eletto di Dio, radice naturale della chiesa chiamata e risvegliata alla fede mediante la misericordia.³¹

Non può sfuggire il significato teologico-politico di queste pagine, scritte negli anni più scellerati della storia di Israele e dell'Europa. Pur non avendo, forse, la radicalità delle posizioni prese da Dietrich Bonhoeffer (Barth stesso se ne lamentò), sono comunque sufficientemente chiare. Israele e la chiesa sono *l'unico* popolo di Dio, non per qualche virtù propria (questo è escluso, per l'uno come per l'altra) ma perché sono la prima rifrazione umana dell'elezione eterna di Gesù Cristo. L'osservazione condurrebbe a delle interessanti questioni di teologia della storia,³² ma in questa sede ci interessano le conseguenze 'umane', individualissime, dell'elezione divina. In Cristo, Dio non ha eletto solo Israele e la Chiesa ma l'uomo in quanto tale:

Dio prende il posto dell'uomo nella persona di questo individuo unico [Gesù Cristo] per togliergli, assumendola su di sé, l'amarezza del suo destino finale ed accordargli la gioia di un nuovo inizio; così l'elezione di Gesù Cristo destina l'uomo a morire e a vivere, a passare ed a resuscitare.³³

Non solo l'ebreo e il cristiano, ma l'uomo *in quanto tale* è oggetto dell'elezione divina. Non direttamente, tanto meno per la sua presunta 'dignità' (il *logos*, il suo *ethos*, il suo dramma esistenziale ecc.) ma in quanto riflesso dell'uomo Gesù. *In lui* nessuno può considerarsi estraneo o separato da Dio.³⁴ Assai poco appassionato al problema

29. Cfr. Barth 2024.

30. Barth 1983: 530.

31. Ivi: 557.

32. Cfr. Cerasi 2024.

33. Barth 1983: 565.

34. "Signore nostro Dio! Quando la paura ci prende, non lasciarci disperare! Quando siamo delusi, non lasciarci diventare amari! Quando siamo caduti, non lasciarci a terra! [...] È verso tutti gli esseri umani che è venuto tuo Figlio, verso esseri umani abbandonati: poiché lo siamo tutti, egli è nato in una stalla e morto sulla croce" (Barth 2016: 21).

dell'ateismo, Barth amava ripetere che possono ben esservi uomini senza Dio (o che così credono di essere) ma non esiste un Dio senza gli uomini. Eleggendo dall'eternità l'uomo Gesù, Dio ha preso posizione a favore di tutti i bipedi implumi (e forse di qualche altro bipede), credenti o meno. Come scriveva Vinay, il pessimismo antropologico ("Essa [la sorte di Israele] proclama l'impotenza dell'uomo privo del soccorso di Dio"³⁵) viene sormontato dall'ottimismo della grazia:

[Israele] non può soffrire in maniera eterna; può glorificare la morte, ma non può renderle il potere che le è stato tolto. Un giudeo per l'eternità? Certamente no, poiché il Giudeo non può rendersi eterno, né eternizzare il suo destino; nella morte e nella resurrezione di Gesù, il Messia giudeo, un limite è stato posto all'eternità d'Israele dalla misericordia divina (così come è stato posto ad ogni analoga forma di eternità!).³⁶

La sorte di Israele è lo specchio dell'uomo privo della grazia. Ha peccato, ha disobbedito a Dio e merita dunque la morte eterna, ma alla luce di Cristo tutto questo non può esser preso sul serio. O meglio: è serissimo, imperdonabile, ma al tempo stesso già perdonato e superato dalla grazia di Dio. Per quanto pericolosa fosse questa dialettica negli anni dell'auspicata soluzione finale del problema ebraico, il suo significato teologico è sufficientemente chiaro. In Israele si riflette il peccato dell'uomo (di ogni uomo!) che ha condotto Cristo alla croce; ma nella sua (di Cristo) resurrezione, ogni peccato è stato perdonato. Ciò non riguarda esclusivamente i 'credenti' o i 'predestinati', ma l'uomo in quanto tale.

La promessa fatta a Israele sfocia nella riconciliazione del cosmo, per mezzo della morte del figlio di Dio diventato uomo per il mondo che avrebbe meritato quella morte e che è stato liberato dal suo debito a causa di quella morte. Il peccato di Israele rivela che il perdono annunciato a quel popolo era, grazie a quella sostituzione, la promessa di cui viveva il mondo intero. L'elezione di Dio, fino a quel momento riservata al solo popolo di Israele, appare ormai come la realtà di cui ogni uomo può riconoscere la sua elezione nella fede in Gesù Cristo [...].³⁷

Il riferimento alla 'fede' in Cristo lascerebbe pensare che l'elezione sia riservata solo ai credenti in Gesù Cristo, ma sarebbe un errore. Lungi da Barth qualsiasi pretesa che gli eletti coincidano con i membri confessanti della chiesa. *Ogni uomo* può riconoscere la sua salvezza. Che lo sappia o meno così facendo (ma è un fare che non dipende da lui ma solo da Dio) sarà tra i discepoli dell'unico eletto di Dio. Tra gli altri, Alberto Gallas si è chiesto se quest'universalismo della grazia comporti, di fatto se non di diritto, la dottrina origeniana dell'apocatastasi.

Il problema nasce dal fatto che l'idea di universalismo è difficilmente distinguibile da quella dell'apocatastasi; anzi, non si può respingere come infondata l'opinione di chi ritiene che con essa sostanzialmente coincida.³⁸

35. Barth 1983: 567.

36. Ivi: 571.

37. Ivi: 599.

38. Gallas 1990: 121.

Gallas sapeva benissimo che Barth non volle sottoscrivere questa dottrina, che avrebbe – a suo dire – compromesso l'assoluta libertà di Dio. Non è nostro compito, disse, ergerci a consiglieri di Dio intorno alle sue vie *ad extra*! Ciò non toglie che l'idea di una dannazione eterna, finanche dei *Deutsche Christen* (“le creature meno simpatiche di Dio”, diceva Barth), contrasti con tutto quanto finora s'è detto. Ne segue che, *ex parte hominis*, l'apocatastasi non possa esser negata né affermata. L'unica soluzione, per Gallas, è dialettica. “Tu sei riprovato. Tu sei eletto. La voce che dice: la grazia vince, è nel giusto, ma ciò non toglie che sia nel giusto anche la voce che dice: il giudizio è severo”.³⁹ Tutto questo è indubbiamente molto barthiano (soprattutto, direi, del Barth degli anni '20⁴⁰). Tuttavia, sembra oggettivamente difficile negare che la logica cristologica della sua teologia conduca in una direzione apocastatica.⁴¹ *Post-christum natum*, il peccato è un'ombra priva di consistenza che è impossibile prendere sul serio. Per quanto grave e imperdonabile possa essere il male compiuto dagli uomini (si ricordi, siamo nel '42!), non è che una pallida eco del tremendo e orribile istante in cui Dio ha consegnato il suo unico Figlio alla croce per sanare, con la sua resurrezione, ogni altro peccato umano. Il male assoluto si è consumato nella croce – ma lì è stato anche superato!⁴²

4. Ivàn Karamazov ne avrebbe dubitato: nessuno, nemmeno Cristo, può riscattare il dolore innocente!

Non voglio, infine, che la madre abbracci il carnefice che ha fatto dilaniare suo figlio dai cani! Non deve perdonarlo! Se vuole, che lo perdoni per sé, che lo perdoni per il suo infinito dolore di madre; ma le sofferenze del suo bimbo straziato lei non ha il diritto di perdonargliele: non deve perdonare al carnefice, neppure se a perdonargli fosse il bimbo stesso! Ma se è così, se non si dovrà perdonare, che ne è dell'armonia? Vi è al mondo un solo essere che possa perdonare e che ne abbia il diritto?⁴³

Ma forse il problema è diverso. Prima ancora che chiedersi se nel sacrificio di Cristo ogni peccato sia stato perdonato, occorrerebbe domandarsi se e in che misura la storia *post christum natum* abbia un significato. Vale a dire, se aggiunga o tolga qualcosa a quant'è avvenuto una volta per sempre sul Golgotha. Come abbiamo già osservato, la

39. Ivi: 135.

40. Per l'interpretazione dell'intera teologia di Barth in termini dialettici, cfr. McCormack 1995.

41. Cfr. Cerasi 2023.

42. “Signore Dio, nostro Padre! Ti rendiamo grazie di poterti oggi invocare e ascoltare assieme. Davanti a te siamo tutti uguali. Tu conosci fin nei minimi dettagli e nel segreto del tuo cuore la vita e il pensiero di ciascuno di noi, e ai tuoi occhi non c'è neppure un giusto, nemmeno uno. Tuttavia tu non hai dimenticato o respinto nessuno di noi. [...] Nella passione e nella morte di Gesù Cristo, tuo Figlio diletto, ti sei messo al nostro posto, in virtù della tua grazia soccorrevole e sovrabbondante, hai preso su di te le nostre tenebre e la nostra miseria e, facendo di noi i tuoi figli, ci hai permesso di avvedere alla luce e alla gioia” (Barth 2016: 29). Il ‘noi’ di questa preghiera si riferisce immediatamente ai detenuti del carcere di Basilea, ai quali Barth occasionalmente predicava, ma è implicitamente esteso a ogni creatura umana.

43. Dostoevskij 1994: I 341.

domanda andrebbe posta già in sede di teologia della storia, ma in questo caso conviene restare alla dimensione individuale. *Ogni uomo*, lo sappia o meno, è posto sotto il *giudizio* di Dio, che ha condotto Cristo alla croce; al tempo stesso, ognuno è illuminato dalla *promessa* dichiarata una volta per sempre nella resurrezione del Figlio. Nessuno è per sé stesso oggetto della condanna o della giustificazione; ma ognuno è posto sotto il duplice segno della croce e della resurrezione di Cristo. Il fatto, poi, che la dannazione sia solo provvisoria e secondaria, l'evento unico d'un istante, suggerisce che l'ultima parola di Dio sia la grazia per tutti, come vorrebbe la dottrina dell'apocatastasi. Chi sono questi 'tutti'? Tutti gli uomini, se non addirittura tutte le creature, nate prima e dopo di Cristo? Così sembrerebbe, se il discrimine non è dato né dalla fede né dall'elezione individuale ma solo dall'elezione eterna di Cristo. Di nuovo, ciò farebbe propendere per la dottrina dell'apocatastasi. Se non che, abbiamo visto, Barth non volle mai sottoscriverla per non compromettere la libertà di Dio. Ma forse il problema non è se vi siano o meno individui dannati (ovvero, se l'inferno sia o meno abitato da qualcuno, come si chiese von Balthasar), ma quale consistenza ontologica abbia l'individuo.

Sebbene non sia menzionata esplicitamente, credo che la risposta vada cercata nell'*excursus* su Giuda e Paolo sviluppato nella *Dottrina dell'elezione divina*.⁴⁴ Giuda e Paolo... Tra loro vi è, al tempo stesso, opposizione e specularità. Per il Nuovo Testamento, Giuda è indubbiamente il riprovato per eccellenza: il διάβολος, il figlio della perdizione (*Gv* 6, 70 sg.) La sua condanna è univoca, indiscutibile, a detrimento di qualsivoglia astratta concezione dell'apocatastasi. Al contrario, Paolo è l'Apostolo nel senso pieno del termine; colui che ha annunciato il vangelo di Cristo ad onta di ogni sua personale sofferenza, probabilmente fino alla pena capitale. Sebbene gli *Atti degli apostoli* raccontino che fu Mattia ad assumere il posto lasciato vacante da Giuda, tutto fa pensare che fu Paolo a sostituirlo. Non di meno, anche Giuda fu un apostolo, un uomo che Gesù stesso scelse ed elesse alla sua più intima vicinanza. Nessun evangelista, nemmeno Giovanni – il più duro nei suoi confronti – contesta la sua apostolicità né il fatto che anche lui abbia ricevuto il beneficio di Cristo (la comunione con lui nell'ultima cena o la lavanda dei piedi).

Chi fu allora Giuda? Un diavolo o un apostolo santificato da Cristo? Secondo il Nuovo Testamento, né l'uno né l'altro. Fu colui che *trasmise* il Messia ai pagani. Non v'è dubbio: si trattò di una tragica consegna, che pose l'apostolo sotto l'ira di Dio. In questo senso, egli rappresenta il no, il giudizio, la riprovazione del peccatore. Tuttavia l'azione del riprovato si situa, sia pure come negazione, all'interno, non all'esterno dell'alleanza sancita unilateralmente da Dio con l'umanità. Ciò riguarda ogni peccatore ma in particolare Giuda, che non solo era un apostolo scelto da Gesù ma, come lui, apparteneva alla tribù di Giuda, alla stirpe di Davide. Eppure fu lui a tradirlo. Come spiegare il tragico mistero della sua azione (particolarmente strana, visto che consegnò nel segreto della notte colui che ogni giorno agiva e predicava alla luce del sole)?

44. Riprendo in queste pagine quanto ho sviluppato in Cerasi 2006.

L'azione di Giuda si comprende meglio se posta a confronto con quella di Paolo. È noto che, "prima della sua conversione, Saulo agisce come un parallelo di Giuda".⁴⁵ Per eccesso di zelo nei confronti dell'ebraismo del secondo Tempio, Paolo era mosso dall'odio verso i discepoli di Cristo.⁴⁶ Era il persecutore, l'odiatore per eccellenza (Nietzsche). Come Giuda, Paolo è il riprovato, ma il riprovato-eletto, il riprovato-convertito, mentre Giuda l'eletto-riprovato. Di qui la loro specularità. Ma l'analogia vera, sconcertante, è nell'azione che entrambi compiono. Entrambi, Giuda-il-traditore e Paolo-l'Apostolo, hanno *consegnato* Gesù ai pagani. L'azione di Giuda è nota, ma non deve sfuggire l'analogia con Paolo. È quanto dice di sé stesso quando, ricordando ai Corinzi l'istituzione della cena, osserva: "Ho ricevuto dal Signore quanto vi ho *consegnato*: il Signore Gesù, nella notte in cui fu *consegnato* [...]".⁴⁷ Entrambi, Giuda e Paolo, hanno consegnato il Messia degli ebrei ai pagani (tali erano i Corinzi). La prima consegna è, per così dire, il negativo della seconda. In Giuda si trova la riprovazione, in Paolo l'elezione. Il primo compie in negativo ciò che il secondo compie in positivo. Così stando le cose, dobbiamo concludere che sulla via di Damasco Dio (non la ragione hegeliana, non la dialettica come rovesciamento necessario della tesi nell'antitesi!) ha compiuto la conversione del negativo in positivo.

Tra il riprovato e l'eletto, tra Giuda e Paolo, vi è Gesù Cristo [...] e la riprovazione di Giuda è proprio quella che Gesù Cristo ha portato, così come quella di Paolo è innanzitutto la sua; senza Gesù Cristo Giuda non sarebbe Giuda e Paolo non sarebbe Paolo.⁴⁸

Giuda e Paolo non esistono *in sé* ma solo come *ekstasis* di Gesù Cristo, come rappresentazione temporale dell'evento assoluto che egli rappresenta. Giuda, l'eletto-riprovato e Paolo, il riprovato-eletto, sono ciò che sono solo *in Cristo*, il Figlio benedetto a cui l'Eterno ha riservato la Sua terribile condanna. Sono la sua *icona*, l'estasi del suo *divenire*. In che cosa consiste questo divenire? Lo abbiamo già osservato più sopra, ma conviene tornarvi prendendo nota di un'ulteriore ricorrenza del verbo *παράδοῦναι*. Prima ancora che Giuda e Paolo consegnassero Cristo ai pagani, è Dio stesso che nella sua ira ha consegnato gli uomini al loro nemico.

Bisogna innanzitutto menzionare il misterioso e spaventoso *παράδοῦναι* di *Rm* 1, 18 ss.: nella sua ira Dio tratta gli uomini esattamente come Giuda ha trattato Gesù; li priva della libertà; li rende impotenti consegnandoli a un potere che li supera in modo assoluto.⁴⁹

45. Barth 1983: 918.

46. Cfr. *Gal* 1, 13-14. *Fil* 3, 6. *At* 8, 3; 9, 1-2; 9, 13-14.

47. *1Cor* 11, 23. Corsivo e traduzione miei.

48. Barth 1983: 921.

49. Ivi: 929. Barth si riferisce in particolare a *Rm* 1, 24 sgg. Dopo aver stigmatizzato il peccato dei pagani, l'apostolo scrive: *Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς [...]* *Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν [...]* *Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἁδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα [...]*.

Qual è questo nemico? Le passioni sregolate, la perversione della mente, l'adorazione degli idoli, ovvero di sé stessi... In poche parole, l'isolamento degli uomini dal loro Creatore. Ma ciò proviene da Dio. L'Eterno ha consegnato l'umanità alla sua volontà autonoma, separata, e alle mortali conseguenze che essa provoca. Dio insomma ha consegnato l'uomo a sé stesso, ponendolo in una condizione dalla quale questi non avrebbe mai potuto salvarsi. Consegnando il Cristo ai pagani, Giuda ha agito in tragica analogia con l'azione di Dio.

Tutto ciò sarebbe già sufficientemente complesso, ma vi è un'ultima e più inquietante ricorrenza del verbo παραδοῦναι notata da Barth. Esso viene usato anche per descrivere l'azione con cui Dio ha consegnato Gesù (*Rm* 4, 25; 8, 32⁵⁰); ovvero – il che per Barth è equivalente – con cui Gesù ha consegnato sé stesso (*Gal* 2, 20; *Ef* 5, 2.25⁵¹). Dio *ha consegnato* il Figlio alla morte! È questa l'azione prototipica, il modello di ogni altra consegna.

Prima che Giuda abbia consegnato Gesù, è Dio (o Gesù) che l'ha fatto; prima di essere oggetto della "tradizione" (o "trasmissione") apostolica, è Dio a "trasmettere" se stesso; prima di "consegnare" nella sua collera i pagani e i giudei, egli ha consegnato, abbandonato, sacrificato se stesso.⁵²

In summa, le consegne di Giuda e di Paolo, il *divenire* dall'una all'altra, non sono che estasi temporali, rappresentazioni, icone di quanto Dio ha fatto una volta per sempre, non solo consegnando gli uomini al peccato ma consegnando suo Figlio, ovvero sé stesso, al giudizio e alla morte.

La schiavitù e i tormenti dei riprovati non significano nulla di nuovo e non costituiscono alcuna realtà indipendente, in rapporto a ciò che Gesù Cristo ha sofferto e ha sofferto per loro; ugualmente la tradizione apostolica, questa trasmissione salutare di Gesù, non significa anch'essa *nulla di nuovo* e non ha alcun valore in sé; è una semplice "trasmissione" umana del dono di Dio. È un'attività non "produttiva" ma "riproduttiva".⁵³

Giuda e Paolo, si è detto, sono le loro azioni, giacché la Bibbia non parla di essenze ma racconta una storia.⁵⁴ Se non che, nelle loro azioni non vi è nulla di nuovo, di 'produttivo'. Sono soltanto una pallida eco dell'*unica* azione decisiva – la decisione con cui,

50. [...] ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (*Rm* 4, 25); ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται (*Rm* 8, 32).

51. [...] ζῷ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῷ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῷ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (*Gal* 2, 20); καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (*Ef* 5, 2). Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (*Ef* 5, 25).

52. Barth 1983: 936.

53. Ivi: 950. Il corsivo è mio.

54. Barth non conosce la categoria di teologia narrativa, eppure la sua *Dogmatica* è stata letta (soprattutto nell'ambito della cosiddetta scuola di Yale) come ripresa della lettura della Bibbia come grande narrazione. Cfr. Frei 1993. A parer mio, però, è una forzatura leggere la teologia

dall'eternità, Dio ha determinato sé stesso come Padre di Gesù Cristo, con ciò consegnandosi per un solo istante alla riprovazione e alla morte. In precedenza, Barth aveva notato:

Dobbiamo quindi ricordarci che il termine *praedestinatio* [...] designa un'azione divina e non vi è nessun motivo per sostituirvi un concetto descrivente una realtà ferma ed immobile; si tratta precisamente di vedere e di comprendere che la predestinazione [...] è un'azione di Dio e che essa, a questo titolo esiste fin dall'inizio presso Dio; parlando della predestinazione, parliamo di un movimento eterno.⁵⁵

Sarebbe interessante chiedersi se sia possibile qualcosa come un 'movimento eterno', o almeno come lo si possa pensare. È ancora un movimento – qualcosa dunque che ha un inizio e una fine – ciò che esiste eternamente? Barth, evidentemente, ne era convinto giacché ai suoi occhi Dio non è altro che il suo eterno auto-determinarsi come il Padre di Gesù Cristo,⁵⁶ ma sarebbe interessante discuterne. In ogni caso mi sembra fuori discussione che le azioni di Giuda e di Paolo (e, metonimicamente, di tutti i dannati e gli eletti, gli eletti-dannati e i dannati-eletti, prima e dopo di Cristo) non sono altro che 'riproduzioni' estatiche dell'unica, eterna azione di Dio. In sé, non aggiungono né tolgono nulla a ciò che Dio ha deciso una volta per sempre eleggendo Gesù Cristo.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE

At = Atti degli Apostoli
ICor = Lettera ai Corinzi
Ef = Lettera agli Efesini
Fil = Lettera ai Filippesi
Gal = Lettera ai Galati
Gn = Genesi
Gv = Giovanni
Is = Isaia
Ml = Malachia
Rm = Lettera ai Romani

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barth, K. 1965. *Le bref instant*, in Id., *Ce qui demeure. Nouvelles prédications prononcées au Pénitencier de Bâle, 1959-64*, Genève, Éditions Labor et Fides, pp. 47-55.
- Barth, K. 1976. *La parola di Dio come compito della teologia* [*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 1922], in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Brescia, Queriniana (ed. or. *Anfänge der dialektischen Theologie*, 2 voll., München, C. Kaiser, 1962).
- Barth, K. 1979. *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 voll., a cura di G. Bof. Introduzione di I. Mancini, Milano, Jaca Book (ed. or. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1946).

barthiana in termini narrativi. Essa, piuttosto, è una concettualizzazione teologica, o meglio: cristologica, dell'evento.

55. Barth 1983: 451.

56. Cfr. Jüngel 1965. La tesi sostenuta in queste pagine, tuttavia, si spinge un po' più in là. A nostro avviso, infatti, non vi è un essere di Dio che preceda il suo divenire ma l'essere di Dio è l'evento della sua auto-determinazione come Padre di Cristo.

- Barth, K. 1983. *La dottrina dell'elezione divina dalla "Dogmatica ecclesiastica"*, a cura di A. Moda, Torino, UTET (ed. or. *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, Zürich, Theologischer Verlag, 1942).
- Barth, K. 2016. *Preghiere*, Torino, Claudiana (ed. or. *Gebete*, Zürich, Theologischer Verlag, 1985⁶).
- Barth, K. 2024. *Il tempo della rivelazione*, a cura di E. Cerasi, Milano & Udine, Mimesis.
- Cerasi, E. 2006. *Il paradosso della grazia. La teoantropologia di Karl Barth*. Prefazione di G. Lettieri, Roma, Città Nuova.
- Cerasi, E. 2017. "Tutte le strade portano a Feuerbach? Critica della riforma umanistica in Lenin e Karl Barth", *Giornale critico di storia delle idee*, n.s. 1, pp. 219-237.
- Cerasi, E. 2022. "Il più grande teologo cattolico'. Karl Barth lettore di Agostino", *Percorsi agostiniani*, 15, pp. 119-131.
- Cerasi, E. 2023. *Two Types of Christian Apokatástasis: Origen and Karl Barth*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, ed. by G. Lettieri, M. Fallica and A.-C. Jacobsen, Berlin et al., Peter Lang, pp. 275-282.
- Cerasi, E. 2024. *Karl Barth e la fine della storia*, in K. Barth, *Il tempo della rivelazione*, a cura di E. Cerasi, Milano & Udine, Mimesis, pp. 7-40.
- Dostoevskij, F. 1994. *I fratelli Karamazov* [*Brat'ja Karamàzovym*, 1879-80], 2 voll., a cura di I. Sibaldi, tr. it. di N. Cicognini e P. Cotta, Milano, Mondadori.
- Erasmus 2004. *Il libero arbitrio* [ed. or. *De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive collatio*, Basel 1524], in Id., *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. Asso. Introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, pp. 369-431.
- Frei, H. W. 1993. *Karl Barth: Theologian*, in Id., *Theology and Narrative. Selected Essays*, ed. by G. Hunsinger and William C. Placher, New York-Oxford, Oxford University Press, pp. 167-176.
- Gallas, A. 1990. *Universalismo ed elezione nel pensiero di Karl Barth*, in *Barth contemporaneo*, a cura di S. Rostagno, Torino, Claudiana, pp. 119-141.
- Jüngel, E. 1965. *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965 (tr. it. *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Casale Monferrato, 1986).
- Kant, I. 1991³. *Lezioni di Etica*, a cura di A. Guerra, Roma & Bari, Laterza.
- McCormack, B. L. 1995. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectic Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, Clarendon Press.
- Rostagno, S. 1990. "Il Dio che ama nella libertà. La dottrina barthiana della libera scelta di Dio", in *Barth contemporaneo*, a cura di S. Rostagno, Torino, Claudiana, pp. 143-157.
- Severino, E. 2000. *La legna e la cenere. Discussione sul significato dell'esistenza*, Milano, Rizzoli.
- Vinay, V. 1942. *La dottrina di Dio nella teologia di C. Barth*, Torre Pellice (To), Claudiana.
- Vitiello, V. 1995. *Cristianesimo senza redenzione*, Roma & Bari, Laterza.

The Eternal Self-determination of God. Notes on Karls Barth's Doctrine of Election.

Enrico Cerasi

Università telematica Pegaso

Facoltà di Scienze Umane, della Formazione e dello Sport

enrico.cerasi@unipegaso.it

ORCID: 0009-0009-0289-2448



CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE