

Supremația lui Dumnezeu și libertatea omului în predestinare.

O perspectivă a Sumei Teologice

Leonard Tony Farauanu
S.I.T.A., 27-29 mai 2007, Cluj

Învățătura Sfântului Toma de Aquino despre predestinare nu este ușor de înțeles, aceasta fiind fie criticată de către unii teologi catolici (câteodată chiar de către călugări dominicani), fie interpretată radical diferit de cei care i se consideră discipoli. De aceea, în considerarea acestui subiect, atât de bogat în controverse în istoria teologiei, trebuie să se pornească cu foarte mare atenție. De fapt, acest subiect este considerat a fi una dintre cele mai dificile probleme de teologie, *nodus inextricabilis totius theologiae* – nodul de nedezlegat al întregii teologii, și chiar în Biserica Catolică există școli care susțin păreri diferite (tomismul – radical și moderat, molinismul, congruismul cu toate formele lui, etc.); dificultatea principală, responsabilă pentru aceste diferențe de opinie, este aceea care privește înțelegerea raportului dintre har și libertate în procesul îndreptățirii. Totuși, chiar dacă încă mai sunt câteva probleme de clarificat, chestiunea nu este complet nedefinită. Există câteva formulări teologice clare care nu pot fi contrazise fără a cădea prin aceasta în erezie.

În această expunere vom încerca să analizăm unele afirmații din întrebarea a 23-a din *Summa Theologiae* Ia, concentrându-ne mai mult asupra dificultăților, și făcând bineînțeles recurs și la alte scrieri ale Sfântului Toma, pentru a încerca să clarificăm aspectele mai obscure. Totul va fi văzut în raport cu doctrina Bisericii Catolice, doctrină care va rămâne întotdeauna în fundalul considerațiilor noastre.

„De ce [Dumnezeu] îi alege pe unii pentru slavă și îi respinge pe alții nu are nici o rațiune afară de voința divină”, spune Sf. Toma.¹ Adică, ar întreba pe bună dreptate cineva, Dumnezeu alege cine să se mântuiască și cine să nu se mântuiască, cui să-i ofere harul și cui să i-l refuze, pur și simplu fără nici un recurs la alte rațiuni, precum ar fi, de exemplu, răspunsul pe care omul îl dă harului Său, ci alegându-i pe oameni după bunul Său plac și-atât? Prin urmare, urmează Sf. Toma de Aquino doctrina Sfântului Augustin despre *massa damnata et damnabilis*? Apără Sfântul Toma doctrina predestinării necondiționate sau a reprobării negative necondiționate? Or este el mai degrabă de partea Părinților Greci, în mod particular a Sfântului Ioan Damaschinul, care spune că „Dumnezeu știe totul dinainte, dar nu le predestinează pe toate. Cunoaște mai dinainte pe cele ce sunt în puterea noastră, dar nu le predestinează”²? În final, este doctrina Sfântului Toma despre predestinare în acord cu învățătura Bisericii Catolice? Acestea sunt întrebările la care vrem să răspundem în eseul nostru.

¹ „Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem” – Sf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 23, a. 5, ad tertium.

² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica {De Fide Orthodoxa}*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, ediția a III-a, Editura Scripta, București, 1993, cap. XXIX, p. 92.

1. SF. TOMA ȘI CELE DOUA POZIȚII IRECONCILIABILE

a) Sf. Toma și *massa damnata*

Mulți autori³ au ajuns la concluzia ca Sf. Toma, *volens nolens*, a rămas tributar unei exegeze augustiniene defectuoase⁴ a capitolului 9 din Scrisoarea către Romani a Sfântului Apostol Pavel. El a preluat pur și simplu interpretarea augustiniană a textului: „și nefiind ei încă născuți și nefăcând ei ceva bun sau rău, ca să rămână voia lui Dumnezeu cea după alegere, nu din fapte, ci de la Cel care cheamă, I s-a zis ei că 'cel mai mare va sluji celui mai mic', precum este scris: 'Pe Iacov l-am iubit, iar pe Isav l-am urât'" (Rom 9: 11-13), interpretare care înțelegea cuvintele acestea ca referindu-se la alegerea și respingerea necondiționată, din veșnicie, a lui Iacob și respectiv Esau, ca și persoane, în raport cu viața veșnică, cu mântuirea. Sf. Augustin justifică această alegere și respingere necondiționată cu ajutorul teoriei cunoscută ulterior sub numele de *massa damnata*: după căderea protopărinților în păcat, toată rasa umană este o masă condamnată și condamabilă (*massa damnata et damnabilis*)⁵, care nu mai are astfel dreptul la mântuire. Dacă Dumnezeu alege să mântuiască pe unii din această masă, acest lucru se datorează exclusiv milostivirii divine, deoarece El nu le mai datorează nimic oamenilor; aceștia și-au pierdut pentru totdeauna dreptul la mântuire prin căderea protopărinților. Această teorie apare în comentariul Sfântului Toma la *Scrisoarea către Romani*:

Deoarece toți oamenii, din cauza păcatului primilor părinți sunt prin naștere expuși condamnării, aceia pe care Dumnezeu îi eliberează prin harul Său El îi eliberează doar din milostivire. Astfel El este milostiv cu unii pe care-i izbăvește, însă cu alții El este drept, pe care nu-i izbăvește. (. . .) . . [P]rin lucrarea divină unii, ajutați de har, sunt direcționați spre scopul lor ultim, însă alții, părăsiți de același har, eșuează în a atinge scopul ultim; și întrucât toate lucrurile săvârșite de Dumnezeu sunt prevăzute și dispuse din toată veșnicia de către înțelepciunea Lui . . . este necesar ca diferența dintre oameni menționată mai sus să fie dispusă de către Dumnezeu din veșnicie. . . . Însă se spune că El îi respinge pe aceia cărora din veșnicie a dispus că nu le va da har.⁶

Sfântul Toma urmează această linie în unele din comentariile și tratatele Sale, cu convingerea fidelității față de revelația divină. Pe de altă parte, o astfel de poziție convenea de minune metafizicii, care-L vedea pe Dumnezeu ca și cauza primă (și prin urmare definitivă) a oricărui bine, cauză care *nu poate fi împiedicată* în cauzalitatea ei de cauzele secundare. Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu vrea ca cineva să se mântuiască, atunci El poate cauza ca acest lucru să se întâmple negreșelnic, chiar și în ființele dotate cu liberul arbitru; dacă însă cineva nu se mântuiește, acest lucru se poate întâmpla numai pentru că Dumnezeu

³ Vezi, de exemplu, William G. Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God. New Answers to Old Questions*, Christendom Press, Front Royal, Virginia, 1997, p. 5.

⁴ Exegeții tuturor școlilor actuale de exegeză sunt de această părere, vezi SS Lyonnet, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos Series altera*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1956, p. 4.

⁵ Vezi Sf. Augustin, *Ad Simplicianum* 12, 16; *Enchiridion* 27; *De Civitate Dei* 21, 12; *Epistola* 186, 6: 16; *Epistola* 190, 3: 9.

⁶ Lat., „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 aequè ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus.

Cum enim omnes homines propter peccatum primi parentis damnationi nascantur obnoxii, quos deus per suam gratiam liberat, sola misericordia liberat: et sic quibusdam est misericors, quos liberat, quibusdam autem iustus, quos non liberat, neutris autem iniquus. (*Commentarius in Romanos*, Ch. 9, Lect. 3)

nu vrea ca acesta să se mântuiască, pentru că dacă ar vrea atunci acesta s-ar mântui. A nega această formulare ar însemna în mod aparent, pentru metafizician, a contrazice cauzalitatea atotputernică și ultimă a lui Dumnezeu, iar pentru teolog ar însemna alunecare spre pelagianismul (cu toate formele lui) care consideră mântuirea posibilă prin forțele proprii. Dar mai bine să analizăm câteva texte ale Sfântului Toma în care acesta adoptă această linie de argumentare.

Astfel, în *Summa Theologiae*, el afirmă că „dacă Dumnezeu intenționează, atunci când mișcă, ca acela a cărui inimă o mișcă să ajungă la har, acela va ajunge la el în mod negreșit [infașibil], după [cum scrie în] Ioan 6, 45: 'Oricine ascultă pe Tatăl și e învățat de El, vine la Mine.'”⁷ De asemenea, „El astfel insuflează darul harului îndreptățitor încât El mișcă în același timp libera voință să accepte darul harului, în aceia care sunt capabili de această mișcare.”⁸ Cum era de așteptat, Sf. Toma, asemenea Sfântului Augustin, consideră că această mișcare a voinței umane de către voința divină nu distruge nicicum libertatea umană, Dumnezeu cauzând voința umană să se miște liber, după natura ei:

Dumnezeu mișcă voința în mod sigur datorită eficacității puteri mișcătoare, care nu poate să eșueze; totuși, datorită naturii voinței care este mișcată, care este dispusă în mod indiferent către diverse lucruri, voința nu este necesită, ci rămâne liberă.⁹

De asemenea,

[d]in însuși faptul că nimic nu poate rezista voinței divine, rezultă nu numai că acele lucruri se întâmplă, care Dumnezeu vrea să se întâmple, ci și că acestea se întâmplă în mod necesar sau contingent, după cum vrea El.¹⁰

Este evident că aici harul este văzut oarecum ca fiind *irezistibil*, deși nu este vorba de o forțare a libertății, care ar fi astfel „învingă” de har. Voința liberă *nu poate să vrea să reziste*: acest lucru denotă o *irezistibilitate morală*. Aplicând această perspectivă asupra felului în care harul divin interacționează cu libertatea umană, concluzia Sfântului Toma cu privire la rațiunea predestinării și a respingerii este evidentă:

De ce [Dumnezeu] îi alege pe unii pentru slavă și îi respinge pe alții *nu are nici o rațiune afară de voința divină*. (. . .) de ce această parte de materie este sub această formă, și aceea sub alta, depinde numai de simpla voință a lui Dumnezeu; precum de simpla voință a zidarului depinde ca această piatră să fie în această parte a peretelui și aceea în alta; deși planul cere ca niște pietre să fie în acest loc, și niște pietre în acel loc.¹¹

Așadar, locul oamenilor în planul veșnic al lui Dumnezeu este stabilit în mod ultim de voința suverană a lui Dumnezeu și nu de alegerea oamenilor, deoarece „ceea ce provine din liberul arbitru face parte din predestinare”¹², este un *efect* alt acesteia. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu decide din veșnicie aceste lucruri

⁷ IaIIae, q. 112, a. 3, corpus.

⁸ IaIIae, q. 113, a. 3, corpus. Această idee urmează fidel doctrina Sfântului Augustin, care spune că „harul Său, care din liberalitatea divină este revărsat în mod ascuns peste ființele umane, nu este respins cu dispreț de nici unul dintre aceia cu inima împietrită, pentru că [harul] este dat precis cu acest scop, ca împietrirea inimii să fie îndepărtată.” *De praedestinatione sanctorum*, ch. 8. A se vedea de asemenea *De dono perseverantiae*, ch 10, *De corruptione et gratia*, ch. 9 și *De gratia Christi*, ch. 24.

⁹ *De Malo*, q. 6, a.1, ad tertium.

¹⁰ *Summa Theologiae*, Ia, q. 19, a. 8, ad secundum.

¹¹ „Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem” – *Summa Theologiae*, q. 23, a. 5, ad tertium.

¹² *Summa Theologiae*, Ia, q. 23, a. 5, ad tertium.

deoarece știe (sau mai precis, vede, prin ceea ce Sf. Toma numește *presentialitas*) care vor fi alegerile cuiva, ci dimpotrivă, întâi decide și apoi știe că ce a decis se va împlini.¹³

Prin urmare, cei care se mântuiesc sunt predestinați la slava cerească *ante praevisa merita* (înainte de a fi prevăzute meritele, deoarece meritele sunt efectul predestinării¹⁴), iar respingere celor care se pierd apare ca necondiționată, *ante praevisa demerita* (înainte ca Dumnezeu, în preștiința Sa, să prevadă demeritele acestora). Trebuie însă să atragem atenția asupra faptului că Sf. Toma face o distincție între *condamnarea la iad*, care are loc *propter praevisa demerita* (datorită demeritelor – păcatelor – pe care Dumnezeu din veșnicie vede că cel condamnat le va face), și respingere, care nu este o condamnare, și doar un refuz de a acorda harul mântuitor.¹⁵ Sf. Toma, ca și Sf. Augustin, vorbește despre o respingere negativă, pasivă, sinonimă cu ne-alegerea, cu părăsirea, și nu despre o respingere pozitivă, activă, prin care Dumnezeu ar cauza activ pierderea celor respinși.¹⁶ Evident că doctrina tomistă a respingerii, văzută astfel, este „mai dulce” decât teoria calvină, însă presupune consecințe similare: cei respinși tot în iad ajung, și asta în mod necondiționat. Le este refuzată încă din veșnicie orice șansă la mântuire, înainte de a fi cântărite faptele lor viitoare, deși condamnarea ultimă este pronunțată în virtutea faptelor lor. Cu alte cuvinte, Dumnezeu hotărăște din veșnicie ca lor să nu le dăruiască de a face fapte bune care sa-i ducă în final la mântuire, și hotărârea lui nu are altă rațiune decât simpla lui voință. Evident că o astfel de perspectivă schițează o imagine a lui Dumnezeu care este „însăpăimântătoare”¹⁷, aruncând „o mare umbră asupra Evangheliei iubirii veșnice a lui Dumnezeu”¹⁸, iubire care, dacă am accepta această teză, nu ar fi altceva decât un capriciu.

Și mai paradoxal este faptul că Sf. Toma ajunge la concluziile enunțate mai sus tocmai aplicând principiul *iubirii de predilecție* a lui Dumnezeu, și anume: nimeni nu ar fi mai bun decât altcineva, dacă nu ar fi iubit mai mult de Dumnezeu, pentru că iubirea lui Dumnezeu este cauza binelui în creaturi, și nu binele din creaturi cauza iubirii lui Dumnezeu pentru ele.¹⁹ Astfel, Dumnezeu alege din veșnicie ca pe unii să nu-i iubească, adică să nu le vrea acest bine al vieții veșnice.²⁰ Această ne-iubire a lui Dumnezeu nu pare să-l tulbure deloc pe Sf. Toma, de vreme ce spune că „în însăși bunătatea divină poate fi găsită rațiunea supremă a predestinării unora și a respingerii altora”, deoarece

a voit Dumnezeu ca în oameni, în privința unora pe care i-a predestinat, să reprezinte bunătatea Sa sub forma milostivirii, cruțând, iar în privința altora, pe care i-a respins, sub forma dreptății, pedepsind. Aceasta este rațiunea pentru care Dumnezeu pe unii îi alege, pe alții îi respinge (. . .) Dar de ce pe unii i-a ales pentru glorie și pe alții i-a respins nu are altă rațiune decât voința divină.²¹

¹³ După Sf. Toma, „Dumnezeu nu cunoaște lucrurile pentru că ele sunt, ci ele sunt pentru că El le cunoaște” (*Summa Theologiae*, q. 14, a. 8, sed contra). „Cunoașterea lui Dumnezeu este cauza lucrurilor” (ibidem, corpus), deși „nu este necesar ca tot ceea ce Dumnezeu cunoaște să existe, să fi existat sau să trebuiască să existe cândva, ci numai acelea pe care El le vrea sau le permite să fie” (ibidem, a. 9, ad secundum).

¹⁴ Vezi *Summa Theologiae*, Ia, q. 23, a. 5, corpus.

¹⁵ Vezi *Summa Theologiae*, Ia, q. 23, a. 3, ad tertium.

¹⁶ Precum afirmă teologia lui Calvin, care de aceea poartă numele de „dublă predestinare” (la rai și la iad).

¹⁷ Otto Herman Pesch, OP, *Thomas d'Aquin, grandeurs et limites de la théologie médiévale*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 202.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ See *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 4, corpus

²⁰ Vezi ibidem, q. 23, a. 3, ad primum.

²¹ Ibidem, a. 5, ad tertium.

Deși această perspectivă înfiorătoare ar putea conveni de minune unui metafizician sau unui jurist, ea se izbește în mod evident de revelația iubirii paterne și sponsale a lui Dumnezeu. Ea nu poate explica regretul pe care Dumnezeu îl exprimă prin gura profeților²², nu poate explica de ce plânge Isus asupra Ierusalimului²³ și nu se poate reconcilia cu adevărat cu faptul că Dumnezeu „vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Tim 2: 4). De fapt, Sf. Toma încearcă să răspundă acestei ultime obiecții, propunând *trei soluții*: primele două (împrumutate de la Sf. Augustin²⁴) pun sub semnul întrebării chiar sensul afirmației din Scrisoarea către Timotei, reinterpretând-o: fie că vrea să spună „Dumnezeu vrea ca să fie salvați toți oamenii care sunt salvați”, fie că termenul „toți” trebuie luat în alt sens, precum „oameni de toate categoriile”²⁵. Aceste răspunsuri nu sunt deloc convingătoare, dimpotrivă. În a treia soluție Sf. Toma se folosește de distincția pe care Sfântul Ioan Damaschinul o face între voința *antecedentă* și voința *consecventă* a lui Dumnezeu.²⁶ Astfel, în voința sa antecedentă (care este condiționată) Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască, dar aceasta este mai degrabă o dorință²⁷ (deși, după Sf. Ioan Damaschinul, aceasta este mai mult, o „bunăvoință”²⁸) decât o voință propriu-zisă. Pe de altă parte, în voința Sa consecventă, care este definitivă și absolută, și care ia în considerație toate circumstanțele, El vrea ca numai unii oameni să fie salvați. Până aici Sf. Toma este de acord cu Sf. Ioan Damaschinul.

Problema apare însă atunci când se pune întrebarea despre *rațiunea* care se poate atribui voinței consecvente a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ce face ca voința consecventă a lui Dumnezeu să fie *diferită* de voința Lui antecedentă? Sf. Ioan Damaschinul spune clar că voința consecventă „*și are cauza în noi*”²⁹; deci, dacă noi, prin uzul liberului arbitru, nu am respinge harul Său, voința consecventă a lui Dumnezeu ar fi identică cu cea antecedentă. La Sf. Toma însă nici nu poate fi vorba de așa ceva, deoarece el afirmă clar că voinței lui Dumnezeu nu i se poate atribui nici o cauză.³⁰ Astfel, pentru el voința consecventă nu-și are cauza în noi, ci, după cum am arătat mai sus, „de ce [Dumnezeu] îi alege pe unii pentru slavă și îi respinge pe alții *nu are nici o rațiune afară de voința divină*”³¹. Sfântului Toma îi este astfel foarte greu să explice de ce voința consecventă a lui Dumnezeu este diferită de voința Sa antecedentă, exemplele care le dă în discutarea acestei diferențe sugerând mai degrabă aceeași soluție ca și cea dată de Sfântul Ioan Damaschin, doar că Sf.

²² Vezi, de exemplu, Osea 7: 13, 11: 7: „Dar poporul Meu este hotărât să se despartă de Mine. Îl strig, dar el nici nu ridică ochii spre Mine”; Plângeri 3: 33: „Că nu de bună voie umilește și pedepsește pe fiii oamenilor”; Is 5: 4: „Ce se putea face pentru via Mea și n-am făcut Eu? Pentru ce atunci când nădăjduiam sa-mi rodească struguri, mi-a rodit aguridă?” și Iez. 18: 23: „Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu – și nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale și să fie viu?”

²³ Lc 19: 4. De asemenea, Lc 13: 34; Mt 23: 37: „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine; de câte ori *am voit* să adun pe fiii tăi după cum adună pasărea puii săi sub aripi, *dar nu ați voit*”

²⁴ Textele augustiniene pot fi găsite în: *Enchiridion* 103; *De corruptione et gratia* 14, 44; *Epistola* 217, 6: 19.

²⁵ *Summa Theologiae*, Ia, q. 19, a. 6, ad primum.

²⁶ Este vorba aici de o distincție logică, nu de una reală. În voința divină însăși nu există „înainte” și „după”, distincția se referă la ordinea logică a lucrurilor voite de Dumnezeu. Vezi ibidem.

²⁷ Lat., „velleitas” - velleitate.

²⁸ Sf. Ioan Damaschinul, op. cit., p. 92.

²⁹ Ibidem.

³⁰ *Summa Theologiae*, Ia, q. 19, a. 5, corpus.

³¹ Idem, q. 23, a. 5, ad tertium. Pentru Sf. Toma, alegerea făcută de liberul arbitru fie urmează predestinării (faptele meritorii), deci este *efectul* voinței consecvente a lui Dumnezeu, fie urmează respingerii, în sensul că privarea de har *precede* căderea în păcat, deci alegerea liberului arbitru este *posterioară* (dpdv logic) voinței consecvente a lui Dumnezeu, fiind oarecum condiționată de aceasta.

Toma nu admite nicicum acest lucru.³² Totuși, cum se poate spune că Dumnezeu vrea ceva, dintr-un anumit punct de vedere, și că nu mai vrea acest lucru, când ia în considerație toate circumstanțele, afirmându-se în același timp că voința Sa ultimă nu are nici o altă rațiune decât simpla Sa voință? Nu reprezintă oare aceste circumstanțe o *rațiune* pentru alegerea Sa ultimă? Iar dacă nu, ce sens mai are să ia în considerație circumstanțele? Aceste întrebări rămân fără răspuns dacă ne limităm la textele din Sf. Toma discutate mai sus (și la celelalte care urmează aceeași linie argumentativă).

b) Sf. Toma și voința divină a mântuirii universale

Deși Sf. Toma pare destul de consecvent în apărarea poziției augustiniene, în unele texte ale sale apare și cealaltă poziție, întâlnită la Părinții Greci, exemplificată mai sus prin doctrina Sfântului Ioan Damaschinul. Nu este vorba aici de o schimbare de opinie pe parcursul vieții, ca la Sf. Augustin (care a adoptat doctrina exclusivistă despre *massa damnata* spre sfârșitul vieții), deoarece textele *pro* și *contra* se succed continuu la Sf. Toma, ci mai degrabă de o aparentă ezitare continuă, nerezolvată niciodată definitiv. Iată, spre exemplu, o afirmație făcută chiar în comentariul său la Scrisoarea către Romani:

. . . prevederea păcatelor poate constitui o anume rațiune pentru respingere . . . în măsura în care Dumnezeu își propune să pedepsească pe cei răi pentru păcatele pe care le au de la ei înșiși, nu de la Dumnezeu, însă el își propune să răsplătească pe cei drepti pentru merite pe care aceștia nu le au de la ei înșiși. Osea 13, 9: «Pieirea ta este de la tine, Israele; numai în Mine este ajutorul tău». . . . *Aceia pe care îi împietrește, dobândesc ca ei să fie împietriți de El.*³³

De asemenea, în *De Malo*, Sf. Toma spune că

Dumnezeu, în ceea ce-L privește, se comunică pe Sine tuturor în măsura capacităților lor: de aceea, *faptul că ceva eșuează în a participa la bunătatea Sa se datorează faptului că se găsește în acel lucru un impediment la participarea divină. Astfel, cauza faptului că harul nu este dat cuiva nu este în Dumnezeu, ci în faptul că acela căruia îi este oferit harul pune un obstacol harului, în măsura în care se întoarce de la lumina care nu se întoarce de la El . . .*³⁴

Aceeași idee o exprimă și în *Contra Gentiles*, de data aceasta făcând referire explicită la pasajul din I Tim. 2: 4:

. . . deși omul nu este capabil ca prin mișcarea voinței sale libere să merite sau să dobândească harul divin, *el poate totuși să se împiedice pe sine să-l primească.* Pentru că se spune despre unii (Iov 21, 14): „Care au spus lui Dumnezeu: Pleacă de la noi, noi nu dorim cunoșterea căilor Tale”, și (ibid., 24, 13): „Ei s-au revoltat împotriva luminii”. Și *întrucât este în puterea voinței libere să împiedice sau să nu împiedice primirea harului divin, acela care pune un obstacol în calea primirii harului merită să se socotească vinovat.* Pentru că *Dumnezeu, în ceea ce-L privește, este pregătit să dea harul tuturor, pentru că vrea mântuirea tuturor oamenilor, și ca să vină la cunoștința adevărului precum se spune în I Tim. 2,*

³² „Prin urmare, se poate spune că un judecător aprins de dreptate vrea pur și simplu ca asasinul să fie spânzurat; însă, sub un anumit aspect, acesta ar vrea ca el să trăiască, întrucât este om, ceea ce se poate numi mai degrabă o dorință decât o voință absolută” - *Summa Theologiae*, Ia, q. 19, a. 6, ad primum. Cu alte cuvinte, ceea ce face aici ca voința precedentă a judecătorului să fie diferită de voința sa consecventă sau absolută este răutatea omului care a ales să fie asasin, deci liberul său arbitru. Cauza diferenței dintre cele două voințe se află în asasin.

³³ Lat., „Differt autem quantum ad hoc quod praedestinatio importat praeparationem meritorum quibus pervenitur ad gloriam, sed reprobatio importat praeparationem peccatorum quibus pervenitur ad poenam. Et ideo praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio praedestinationis, quia merita praescita cadunt sub praedestinatione; sed praescientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte poenae, quae praeparatur reprobatis, in quantum scilicet deus proponit se puniturum malos propter peccata quae a seipsis habent, non a deo; iustos autem proponit se praemiaturum propter merita quae a seipsis non habent. Os. XIII, 9: perditio tua ex te, Israel, tantum in me auxilium tuum.” - *Commentarius in Romanos*, Ch. 9, Lect. 2, comentariu la versetul 13.

³⁴ *De malo* 3. 1 ad 8.

4. Dar numai aceia sunt lipsiți de har, care pun în ei înșiși un obstacol harului: precum atunci când acela care își închide ochii când soarele luminează lumea se socotește vinovat dacă din cauza aceasta se întâmplă vreun rău, deși nu poate să vadă decât dacă lumina soarelui îi vine în ajutor.³⁵

Dacă este să judecăm implicațiile acestor afirmații în sfera doctrinei despre predestinare și respingere, ar urma că Dumnezeu nu respinge pe nimeni în mod necondiționat, ci refuză harul doar acelor care pun un obstacol în calea primirii lui, adică se împotrivesc voinței mântuitoare a lui Dumnezeu. Harul nu mai este considerat astfel irezistibil:

Dumnezeu mișcă toate lucrurile după modul lor propriu. Astfel unele lucruri participă în mișcarea divină din necesitate, însă creaturile raționale prin libertate, întrucât puterea rațiunii este [capabilă să se întoarcă] în ambele direcții [pro sau contra]. De aceea Dumnezeu astfel mișcă sufletul uman spre bine încât acesta poate încă să reziste acestei mișcări; prin urmare, faptul că omul se pregătește pe sine pentru har vine de la Dumnezeu, însă faptul că-i lipsește harul nu are nici o cauză în Dumnezeu, ci în om, după cuvintele lui Osea: «A ta este pieirea, Israele, ajutorul tău este numai de la Mine».³⁶

Prin urmare, întrucât Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat a murit pentru mântuirea tuturor oamenilor, mântuirea este oferită tuturor, lipsindu-se de ea doar aceia care o resping:

Puterea întrupării divine este cu adevărat suficientă pentru mântuirea tuturor. Faptul că unii nu sunt mântuiți de aceasta vine din indispoziția lor, pentru că nu vor să primească rodul întrupării în ei înșiși. . . . Pentru că libertatea voinței, prin care el poate să adere sau nu la Dumnezeu întrupat, nu trebuia să fie luată omului decât dacă binele omului urma să fie forțat, și astfel [omul] să fie făcut nemeritos și ne vrednic de laudă.³⁷

În mod cu totul surprinzător, Sf. Toma pare ca până și cu privire la rațiunea ce se poate atribui sau nu voinței consecvente a lui Dumnezeu să emită o judecată contrară celei pe care avea s-o enunțe mai târziu³⁸ în *Summa Theologiae*, q. 19, a. 6, întrucât spune că:

. . . Dumnezeu vrea neîntâmplarea greșelilor morale în voința Sa antecedentă, dar nu în voința sa consecventă cu excepția cazului acelor pe care îi știe că nu vor să comită greșeală morală; pentru că voința consecventă ia [în considerație] condiția creaturii.³⁹

Așadar, voința consecventă este diferită de cea antecedentă numai dacă Dumnezeu vede din veșnicie că omul, în libertatea Sa, respinge harul Său în mod definitiv. Aceasta este de fapt și învățătura Sfântului Ioan Damaschinul și a celorlalți Părinți Greci. Sf. Toma susține aici o respingere condiționată, post et propter praevisa demerita, deci nu mai urmează teoria augustiniana despre *massa damnata*. Sf. Toma pare așadar inconsistent în opiniile sale, și această aparentă inconsistență a dat mult de furcă teologilor de-a lungul secolelor, unii preferând prima sa poziție menționată mai sus, alții preferând-o pe ultima, fiecare recurgând la autoritatea Sfântului Toma pentru a-și susține alegerea. Dar a fost oare Sf. Toma inconsistent?

³⁵ *Contra Gentiles*, 3, 159.

³⁶ *Questiones quodlibetales* I q. 4, a. 2 ad 2um.

³⁷ *Contra Gentiles* 4, 55. De asemenea, „El este [jertfă de] împăcare pentru păcatele noastre, eficace pentru unii, însă suficientă pentru toți, pentru că prețul Sângelui Său este suficient pentru mântuirea tuturor; însă are efect numai pentru cei aleși, datorită obstacolului [pe care ceilalți] îl pun” (*Comentariu la Epistola către Tit*, I, 2: 6).

³⁸ *Summa Theologiae* a fost redactată cu mult după *Comentariul la cartea sentințelor*.

³⁹ *Comentariu la cartea sentințelor*, I Sent. d. 46, q. 1, a. 3, ad 3um.

2. SOLUȚII POSIBILE

Se cuvine, mai întâi de toate, să menționăm că soluțiile pe care urmează să le prezentăm nu ne aparțin, ci au fost propuse de un teolog contemporan, Pr. William G. Most, în cartea sa *Grace, Predestination and the Salvific Will of God. New Answers to Old Questions*.⁴⁰ Astfel, acesta sugera mai întâi că trebuie să desprindem predestinarea necondiționată *ante praevisa merita* de respingerea necondiționată *ante praevisa demerita*. Greșeala pe care majoritatea au făcut-o de-a lungul secolelor este aceea că au considerat necesar ca, dacă se accepta predestinarea *ante praevisa merita*, să se accepte și respingerea *ante praevisa demerita*, și invers, dacă se accepta respingerea *post et propter praevisa demerita* trebuie să se accepte și predestinarea *post et propter praevisa merita*. Ori așa ceva este complet greșit, și este cu totul străin învățaturii Sfântului Toma. După William Most, Toma susține o predestinare *ante praevisa merita* și o respingere *post et propter praevisa demerita*, deoarece

cauza primă a defectului [absenței, ineficacității] harului este de la noi, însă cauza primă a acordării harului este de la Dumnezeu, după [cum scrie la] Osea 13, 9: „Pierzarea de la tine, Israele; ajutorul tău este numai la Mine (Vul. perditio tua, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum).”⁴¹

Cu alte cuvinte, Dumnezeu vrea din veșnicie, *ante praevisa merita*, să mântuiască pe toți, însă dacă vede că cineva se opune harului Său El permite ca această persoană să cadă în păcat și, dacă persistă, să se piardă. Cu cei care nu pun nici un obstacol harului El își continuă planul Său mântuitor, hotărât din pură iubire paternă, înainte de prevederea oricărui merit al acestora (*ante praevisa merita*), însă pe cei care îi vede că rezistă decisiv harului îi respinge din cauza rezistenței lor (*post et propter praevisa demerita*). Aceasta este ordinea stabilită de Dumnezeu. Totuși, în anumite cazuri, Dumnezeu își permite în suveranitatea Sa absolută să încalce această ordine, ca și atunci când își permite să încalce ordinea naturală prin săvârșirea unui miracol. Cu alte cuvinte, în anumite cazuri Dumnezeu „forțează nota” și mișcă în mod neobișnuit de puternic voința unui om, fie pentru ca acesta să nu respingă harul Său, fie pentru a-l primi din nou, dacă l-a pierdut. Evident, Dumnezeu mișcă voința fără să o forțeze, căci fiind cauza primă a naturii ei o poate mișca în conformitate cu natura sa, adică liber. Dacă ar fi să dăm un exemplu – deși imperfect – am putea face referire la un om care are viața de la Dumnezeu, dar care vrea să se sinucidă (și păcatul, ca respingere a vieții harului, este un fel de sinucidere). Astfel, să presupunem că acesta sare într-o prăpastie foarte adâncă. După legile naturii, tot de Dumnezeu stabilite, acest om ar muri negreșit, din proprie alegere, nu din voință sau respingere divină, deși evident că Dumnezeu ar permite moartea sa. Pe de altă parte, Dumnezeu l-ar putea salva în mod miraculos, sau l-ar putea învia din morți, încalcând astfel ordinea naturală. Se poate spune, având în vedere acest exemplu, și că moartea omului se datorează alegerii proprii, prin care a respins viața, dar și că moartea lui are ca ultimă cauză voința divină, întrucât Dumnezeu l-ar fi putut împiedica să moară sau l-ar fi putut învia în mod miraculos, dacă ar fi vrut. Acest lucru devine evident atunci când pe unii Dumnezeu îi salvează sau îi învie în mod miraculos iar pe când pe alții nu. Nu se poate găsi o rațiune de ce pentru acesta în particular a făcut un miracol iar pentru celălalt nu, pentru că această rațiune este ascunsă în

⁴⁰ Christendom Press: Front Royal, Virginia, 1997. O bună parte a acestei lucrări a fost publicată și pe Internet.

⁴¹ *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 112, a. 3, ad secundum.

înțelepciunea divină. Iată-l pe Sf. Toma spunând exact același lucru pe care am încercat să-l portretizăm în exemplul de mai sus:

Deși acela care păcătuiește pune un obstacol harului și, după cum cere ordinea lucrurilor ar trebui să nu primească har, totuși, întrucât Dumnezeu poate acționa în mod independent de ordinea introdusă în lucruri, precum atunci când iluminează pe orb ori învie pe mort, câteodată, din abundența bunătății Sale, îi preîntâmpină cu ajutorul Său chiar și pe cei care pun obstacol harului, întorcându-i de la rău și convertindu-i spre bine. Și precum El nu iluminează pe toți orbii și nu-i vindecă pe toți bolnavii, astfel încât în aceia pe care-i vindecă să apară lucrarea puterii Sale și în ceilalți să se păstreze ordinea naturală, în același fel ajutorul Său nu-i preîntâmpină pe toți aceia care împiedică harul, ca să se întoarcă de la rău și să se convertească spre bine, ci pe unii, în care vrea ca să apară milostivirea Sa, pentru ca în ceilalți să fie manifestată ordinea dreptății. [Urmează un citat din Romani 9, 22] (. . .) Și dacă Dumnezeu convertește preîntâmpinând pe unii dintre oamenii care sunt ținuți în sclavie de aceleași păcate, în timp ce pe ceilalți îi suferă sau îngăduie să continue în conformitate cu ordinea lucrurilor, nu trebuie să se caute rațiunea de ce-i convertește pe unii și nu pe alții. *Pentru că aceasta depinde de simpla Sa voință.*⁴² precum a depins de simpla Sa voință ca, în timp ce toate lucrurile erau facute din nimic, unele să fie facute mai demne decât altele, și precum de simpla voință a meșterului depinde ca din aceeași materie în aceleași condiții, El să facă anumite vase pentru scopuri demne și altele pentru scopuri comune. [Și din nou Romani 9, 21].⁴³

Pentru un cititor atent, legătura dintre acest pasaj și textul din întrebarea 23, a. 5, ad 3um⁴⁴ din *Summa Theologiae*, Ia, este indubitabilă.⁴⁵ Cu alte cuvinte, textul din întrebarea 23 – și toate celelalte care par să urmeze teoria despre *massa damnata* – trebuie înțelese ca referindu-se doar la aceste cazuri extreme, în care Dumnezeu alege să mântuiască pe cineva *in mod miraculos*: fie să convertească pe un mare păcătos

⁴² Sf. Toma folosește cuvinte foarte precise, iar *simpla voință* divină presupune *inexistența unei alte rațiuni proxime*, deși majoritatea decretelor divine au și alte rațiuni decât simpla voință divină. Iată un text în care discută problema:

„Astfel, prin ceea ce am spus, este respinsă o dublă greșeală. În primul rând, eroarea celor care spuneau că toate lucrurile sunt rezultatul *simplii voințe a lui Dumnezeu, fără nici o [altă] rațiune*. Aceasta este greșeala teologilor musulmani în legea mahomedanilor (precum relatează Rabbi Moise), după care singura rațiune pentru care focul încălzește în loc să răcească este pentru că așa vrea Dumnezeu. În al doilea rând, respingem greșeala acelor care afirmă că ordonarea cauzelor purcede din providența divină în mod necesar. Acestea amândouă sunt false, precum rezulta clar din ce s-a spus.

Există unele expresii ale Scripturii care par să atribuie toate lucrurile *simplii voințe a lui Dumnezeu*. Însă astfel de lucruri sunt spuse nu ca să înlăture rațiunea dintre dispensațiile providenței, ci pentru a arăta că voința lui Dumnezeu este principiul prim al tuturor lucrurilor, precum am arătat deja. Astfel găsim cuvintele Psalmului 134: 6: „Toate câte a vrut Domnul a făcut” și în Iov 9: 12: „Cine-I va zice: ce ai făcut?” și în Romani 9: 19: „Căci voinței Lui cine i-a stat împotrivă?” Și Augustin spune: „Numai voința lui Dumnezeu este cauza primă a sănătății și bolii, a recompensei și pedepsei, a harului și a răsplății. Astfel, dacă am fi întrebați despre cauza unui efect natural particular, putem să atribuim rațiunea unei cauze proxime, dar cu condiția ca să trimitem toate lucrurile la voința divină, ca și cauza lor primă. De aceea, dacă am fi întrebați: 'De ce s-a încălzit lemnul în prezența focului?' noi răspundem: 'Pentru că a încălzi este acțiunea naturală a focului; și aceasta deoarece căldura este accidentul său propriu; și acesta rezultă din forma sa proprie'; și astfel până ajungem la voința divină. De aceea, dacă răspundem la întrebarea 'De ce s-a încălzit lemnul?' spunând: 'Pentru că așa a vrut Dumnezeu', vom răspunde corect, dacă intenționăm să urmăm întrebarea înapoi până la prima sa cauză, însă incorect dacă intenționăm să excludem toate celelalte cauze.” (*Contra Gentiles*, 3, 97)

⁴³ *Contra Gentiles*, 3, 161.

⁴⁴ Vezi p. 3, nota 11.

⁴⁵ Mai mult chiar, textului din *Contra Gentiles* citat mai sus îi urmează imediat niște afirmații care se găsesc întocmai și în întrebarea 23, articolul 5 din *Summa Theologiae*: „Că predestinarea și alegerea nu au drept cauză anumite merite omenești poate să fie evident, nu numai prin faptul că harul lui Dumnezeu, care este efectul predestinării, nu este precedat de merite, ci precede toate meritele omenești, după cum s-a arătat, ci de asemenea și prin faptul că voința și providența divină sunt cauza primă a celor ce sunt, însă nimic nu poate fi cauza voinței și providenței divine, deși dintre efectele providenței și de asemenea ale predestinării unul poate fi cauza altuia” (3, 163). Este astfel evident că aceste afirmații sunt făcute pe baza explicațiilor precedente din cap. 161, deci se referă la aceste cazuri extreme.

care este împietrit în fața harului,⁴⁶ fie să ferească pe cineva de păcat, cum a fost, de exemplu, cazul Sfintei Fecioare Maria. În asemenea cazuri nu se poate oferi altă rațiune decât voința suverană și înțeleaptă a lui Dumnezeu, după cum spune și Sf. Toma. În cazurile normale însă rămâne valabilă ordinea firească, și anume Dumnezeu îi respinge numai pe aceia care pun un obstacol decisiv în fața harului, El oferind mântuirea tuturor. Acest lucru este exprimat de Sf. Toma în textele care par să fie de partea Părinților Greci și a voinței divine de mântuire universală. Iată de ce citatul extensiv oferit mai sus, din lucrarea *Contra Gentiles*, trebuie folosit ca și *cheie de lectură* a tuturor celorlalte. Privind astfel lucrurile, cele două poziții aparent ireconciliabile ale Sfântului Toma se armonizează și toate afirmațiile sale despre acest subiect, altfel deconcertante, își găsesc locul lor firesc.

În fond, în textele sale mai drastice Sf. Toma nu vrea decât să amintească faptul că Dumnezeu rămâne în cele din urmă suveran peste întreaga Sa creație. El, în iubirea Sa paternă și necondiționată, oferă mântuirea tuturor, și permite să se piardă aceia care, în libertatea lor, decid să se împotrivescă harului său mântuitor. Totuși, nu omul este acela care are puterea să respingă harul – și aici Sf. Toma apără suveranitatea și atotputernicia deplină a lui Dumnezeu – ci Dumnezeu este acela care își retrage harul atunci când vede că omul vrea să-l respingă:

Răspund spunând că orbirea [spirituală] și împietrirea [inimii] implică două lucruri: unul este mișcarea minții umane în lipirea de rău și întoarcerea de la lumina divină; în această privință Dumnezeu nu este cauza orbirii și a împietririi, precum El nu este cauza păcatului. Celălalt lucru este retragerea harului, rezultatul fiind că mintea nu este iluminată de Dumnezeu spre a vedea bine, și inima omului nu este înmuiată pentru a trăi bine; și în această privință Dumnezeu este cauza orbirii și a împietririi.

Acum trebuie să considerăm că Dumnezeu este cauza universală a iluminării sufletelor, după cum scrie în Ioan 1, 9: „era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume”, precum și soarele este cauza universală a iluminării corpurilor, deși nu în același fel; pentru că soarele luminează din necesitatea naturii, pe când Dumnezeu lucrează voluntar, după rânduiala înțelepciunii Sale. Totuși soarele, deși în ceea ce-l privește luminează toate corpurile, dacă întâlnește un obstacol într-un anumit corp îl lasă întunecat, precum se întâmplă cu casa ale cărei ferestre sunt închise. Însă soarele nu este în nici un fel cauza acestui întuneric, pentru că nu acționează după judecata sa ca să nu trimită lumină în interior, ci cauza acestuia [a întunericului] este numai acela care închide fereastra. Pe de altă parte, Dumnezeu din propria judecată nu trimite lumina harului aceluia în care găsește un obstacol [deși în anumite cazuri speciale o face, în mod miraculos, tot din proprie judecată, deci iarăși totul se reduce la judecata/voința divină – n.a.]. De unde urmează că cauza reținerii harului nu este numai acela care pune un obstacol harului ci și Dumnezeu, care după judecata Sa nu oferă harul. Și în acest fel Dumnezeu este cauza orbirii spirituale, a surzirii urechilor și a împietririi inimii.⁴⁷

⁴⁶ Iată un alt text în care Sf. Toma justifică faptul că o astfel de convertire a unui mare păcătos presupune o intervenție specială din partea lui Dumnezeu: „Afirmația că este în puterea voinței libere de a nu pune nici un obstacol harului se aplică aceluia în care puterea naturală își păstrează integritatea sa. Dacă totuși, printr-o dezordine precedentă, aceasta a deviat spre rău, nu va mai fi întru totul în puterea sa să nu pună nici un obstacol harului. [deci are nevoie să fie mișcat în mod miraculos spre depășirea împietririi, n.a.] Pentru că deși omul, prin puterea sa, este capabil să se oprească la un anumit moment de la un act păcătos particular, totuși, dacă este lăsat pentru mult timp în puterea proprie, va cădea în păcat, prin care se pune un obstacol harului. (. . .)

Totuși, deși aceia care sunt în păcat nu pot, prin puterea proprie, să evite să pună un obstacol harului, precum am arătat, decât dacă sunt preîntâmpinați de ajutorul harului, acest lucru le este totuși imputat ca și păcat, deoarece *acest defect este lăsat în ei de vina precedentă*, precum un om beat nu este scuzat de omucidere prin faptul că a comis-o în stare de beție, la care a ajuns din vina sa [cu alte cuvinte, Dumnezeu nu este obligat să facă un miracol cu ei pentru a le îndepărta împietrirea, deși ar putea-o face – n.a.] - *Contra Gentiles*, 3, 160.

⁴⁷ *Summa Theologiae*, Ia IIae q. 79, a. 3, corpus. Iată așadar de ce Sf. Toma spune în *Summa Theologiae*, Ia, q. 19, a. 5, corpus, că voinței lui Dumnezeu nu i se poate atribui nici o cauză: hotărârea finală aparține tot lui Dumnezeu, deși El poate alege - și în mod obișnuit o face - să ia în considerație alegerea umană.

De fapt, tot după judecata Sa, Dumnezeu poate oferi harul, dar această intervenție este una specială, peste ordinea rânduită de El, pe care tot El, în suveranitatea Sa, o poate încălca. El poate alege fie să-i salveze chiar pe unii care s-au împietrit în păcat, mișcându-le voința spre primirea harului Său, fie să-i ferească în mod miraculos de păcat pe unii care ar cădea dacă nu ar fi ajutați în chip special de harul divin. De aceea, în *cele din urmă*, rațiunea ultimă a mântuirii unora și a respingerii altora se reduce la judecata Sa – sau, după o altă formulare, la simpla voință divină – care alege să intervină sau nu în mod miraculos după un sfat care nouă ne rămâne ascuns. Dar această intervenție nu contrazice voința Sa de mântuire a tuturor oamenilor, așa cum faptul că El îi vindecă doar pe unii în mod miraculos de o boală sau neputință nu contrazice faptul că El ar vrea ca toți să fie sănătoși. Rațiunea ultimă a alegerii Sale – de ce acesta și nu celălalt – rămâne însă un mister al înțelepciunii divine.

3. CONCLUZII

Papa Pius al XI-lea, în enciclica sa *Studiorum Ducem*, vorbind despre Sf. Toma, spune că „nimeni niciodată nu a pătruns și expus mai profund și cu mai mare subtilitate toate augustele misterele, precum . . . obscuritatea predestinării veșnice”⁴⁸. Profunzimea și subtilitatea discursului tomasian însă a făcut ca acesta să nu fie ușor de înțeles, fapt care a dus, de-a lungul secolelor, la împărțirea discipolilor săi în a diferite curente teologice cu privire la acest subiect. Este de înțeles așadar o dilemă ca, de exemplu, cea a teologului dominican Otto Herman Pesch, care crede că dacă menținem împreună cei doi poli ai răspunsului tomasian (exemplificați în prima parte a eseului nostru) aceștia se exclud reciproc din punct de vedere logic, „atunci când admitem că aceste cuvinte spun ceea ce spun de fapt”⁴⁹. Sf. Toma, după teologul amintit, „a epuizat posibilitățile extreme ale discursului teologic și apoi s-a oprit”⁵⁰. După cum am arătat însă în a doua parte a eseului nostru, urmând părintelui William G. Most, există o cheie de lectură care permite interpretarea tuturor textelor tomasiene într-un mod armonios și unitar și în deplină conformitate cu doctrina Bisericii Catolice.

După cum spune și Catehismul, „Cristos a murit pentru toți oamenii, fără excepție”⁵¹. Astfel, „El își dă «viața Sa ca răscumpărare pentru cei mulți» (Mc 10,45) și în felul acesta *reconciliază toată omenirea cu Dumnezeu*. Suferința și moartea sa arată că omenitatea sa este instrumentul liber și desăvârșit al iubirii divine care vrea mântuirea tuturor oamenilor”⁵², deci mântuirea este universală. Nu putem însă să fim împreună cu Dumnezeu „decât dacă alegem în mod liber sa-L iubim. A muri în păcat de moarte fără a se fi căit și fără a primi iubirea îndurătoare a lui Dumnezeu înseamnă a rămâne despărțit de El pentru totdeauna *prin propria*

⁴⁸ §19.

⁴⁹ Op. cit., p. 204.

⁵⁰ Ibid., p. 205.

⁵¹ *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993, 605.

⁵² *Catehismul Bisericii Catolice. Compendiu*, Editura Presa Bună, Iași, 2005, n. 119 (vezi de asemenea n. 122). Evident, este vorba aici de *mântuirea obiectivă*, pe care fiecare este chemat să și-o însușească prin cooperarea cu harul divin, adică să o facă *subiectivă*.

*alegere liberă.*⁵³ Este așadar o autoexcludere, nu o respingere necondiționată justificată se suveranitatea absolută a lui Dumnezeu.⁵⁴ De asemenea,

Pentru Dumnezeu toate clipele timpului sunt prezente în actualitatea lor. El stabilește planul Său etern de «predestinare» *incluzând în el răspunsul liber al fiecărui om dat harului Său: (. . .)* «așa încât au împlinit toate câte mâna Ta și planul Tău mai dinainte au rânduit să fie» (Fp. Ap. 4, 27-28).⁵⁵

Totuși, legătura misterioasă dintre predestinare, preștiință și libertate „pare a fi secretul iubirii trinitare”⁵⁶, de aceea avertismentul Sfântului Augustin este unul înțelept: „Nu căuta să judeci de ce îl atrage pe unul iar pe altul nu, dacă nu vrei să greșești”⁵⁷.

⁵³ *Catehismul Bisericii Catolice*, 1033.

⁵⁴ *Compendiul Catehismului Bisericii Catolice* întreabă, la n. 213: „Cum se conciliază existența iadului cu bunătatea infinită a lui Dumnezeu?”, și răspunde: „Deși vrea ca «toți să ajungă la convertire» (2Pt 3,9), totuși Dumnezeu, creându-l pe om liber și responsabil, respectă deciziile sale. Prin urmare, însuși omul, în autonomie deplină, *se exclude în mod voluntar de la comuniunea cu Dumnezeu dacă, până în momentul morții sale, persistă în păcatul de moarte refuzând iubirea milostivă a lui Dumnezeu*” (italicele reprezintă sublinierea noastră).

⁵⁵ *Catehismul Bisericii Catolice*, 600.

⁵⁶ Luc des Mazery, „La grâce chez Saint Augustin”, în *Cahiers Théologiques*, n. 65, Colecția „Résurrection”, Ed. Descleé de Brouwer, Paris, p. 99.

⁵⁷ Sf. Augustin, *Tract XXVI in Joan*.