

**O P E R E**

*DI MONSIGNOR*

**JACOPO-BENIGNO BOSSUET**

**VESCOVO DI MEAUX.**

**T O M O L I.**



C O N T R O  
G L I E R R O R I  
D E' Q U I E T I S T I  
E D E' F A L S I M I S T I C I  
O P U S C O L I  
D I M O N S I G N O R  
J A C O P O - B E N I G N O B O S S U E T  
V E S C O V O D I M E A U X.

---

T O M O I I.



V E N E Z I A  
M D C C C.  
P R E S S O P I E T R O Z E R L E T T I.  
C O N L I C E N Z A , E P R I V I L E G I O .

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT  
530 SOUTH EAST ASIAN AVENUE  
CHICAGO, ILLINOIS 60607  
TEL: 773-936-3700  
FAX: 773-936-3701  
WWW: WWW.PHYSICS.UCHICAGO.EDU

PHYSICS 309  
LECTURE 10  
MAY 19, 2004

PHYSICS 309

# P R E F A Z I O N E

## S O P R A

L' Istruzione Pastorale emanata in Cambrai  
il giorno 15. Settembre 1697.



### S E Z I O N E P R I M A .

Proposizione del Soggetto.

- I. *Disegno dell' Istruzione Pastorale, e di questa Prefazione: Due questioni, che vi si devono trattare.*

**M**entre erano già stampati, e si stava per pubblicare i cinque diversi Scritti (\*), comparve una Istruzione Pastorale emanata in Cambrai il dì 15 Settembre 1697. la quale ne ha sospesa la pubblicazione; e cangia un poco le mie misure. Io non voleva qui riguardare il Libro intitolato: *Spiegazione delle Massime de' Santi*, che colle prime idee, le quali ne ispira la lettura di esso; ma l' Istruzione Pastorale dichiara sul cominciamento di essere data in spiegazione di questo Libro, ed io non posso non considerare prima di tutto cosa abbia di nuovo questa spiegazione.

Sem.

(\* ) Tom. L. p. 193. e seg.

*Explic. des  
Max. Auer-  
siss. p. 7. 11.  
26. 27. 28.  
c. c.*

Sembrava, che una *Spiegazione* la quale fin dalla sua prefazione prometteva tanta precisione, tanta evidenza, uno Scolasticismo così rigoroso, dovesse essere intesa da per se stessa, e non aver bisogno d'un'altra spiegazione molto più lunga del testo; ma quello che più di tutto sorprende si è, che leggendo questa seconda *Spiegazione*, malgrado le dolci e grate insinuazioni di cui è piena, ben presto si si accorge, che in fatti questa *Spiegazione* è un altro Libro costruito sopra altri principj direttamente opposti a quelli del primo, e che questi stessi hanno bisogno di spiegazione. Converterà disingannare quelli, che male informati dell'affare, o intrattenuti da questioni inutili, s'immaginano, che qui si tratti di qualche disputa di parole, o al più di sottigliezze indifferenti di Scuola: ma la verità ci costringe a dire colla sincerità, e colla libertà, ch'essa ispira ai difensori di essa, che si tratta di tutto per la Religione. La dimostrazione sarà agevole. Per ridurla a metodo tratteremo queste due questioni: la prima, se la *Spiegazione* proposta nell'Istruzione Pastorale scusi il Libro: la seconda, se ella stessa sia scusabile.

## II. *Sulla necessaria lunghezza di questa Prefazione.*

Questo disegno è per produrre un'opera assai irregolare, una Prefazione molto più grande del Libro medesimo: ma naturalmente il Leggitore si curerà poco del titolo, purchè sotto qualunque siasi titolo venga guidato al fondo delle materie di cui si tratta,

En-

Entreranno necessariamente in questo discorso molte sante verità, che rischiarano la natura della Carità, e l'effetto della grazia Cristiana; ma bisogna prima d'ogni cosa liberarsi dalle minuzie, a cui si vorrebbe ridurre una cosa sì grave.

## SEZIONE II.

Prima parte: questione, se l'Istruzione Pastorale giustifichi la spiegazione delle Massime de' Santi.

III. *Piano generale de' due Libri che si si propone di confrontare.*

Convien supporre a bella prima, che i due Libri, di cui si tratta, quello delle *Massime* cioè, e quello dell'Istruzione Pastorale s'aggirano sopra ciò, che si chiama *interesse*. La Scuola lo prende in un senso, e l'*Istruzione Pastorale* lo prende in un altro. Nella Spiegazione delle Massime si erano seguite naturalmente le idee della Scuola, nella quale l'opinione comune è di prendere la beatitudine, e la salute per un interesse: locchè fa che la Speranza sia interessata, perchè vi si riguarda Dio come buono per noi, e con quell'amore, che si chiama di concupiscenza, *amor concupiscentiæ*: mentre la Carità ch'è un amore d'amicizia, *amor amicitie*, nella quale si riguarda quest'oggetto divino come buono in se, è chiamata per questa ragione amore disinteressato. Tal è l'idea della Scuola, nè si è mai pensato di biasimar l'Autore per esservi ap-

poggiato; ma siccome egli ha dato nell' eccesò, ed a forza di disinteressare i perfetti, ha voluto anzi toglier loro ogni interesse, s'è veduto alla fine, che seguendo le idee della Scuola, ch'erano le sue, toglieva loro la Speranza, o ne sopprimeva i motivi, locchè è la stessa cosa. Ma questo disegno mal riuscendo, e sollevando tutti contro l'Autore, si prendono oggi delle altre misure; e questo è quello che ha prodotto le nuove sottigliezze dell' Istruzione Pastorale.

IV. *Piano particolare dell' Istruzione Pastorale: definizione dell' interesse.*

Instr. Past.  
pag. sans  
chiffre de-  
vant la p.  
o.

Per proporre dapprima tutte le parti: la prima cosa, che conveniva farvi, era di dare una nuova idea di ciò, che si chiama *interesse*; ed eccola alle prime pagine: *Il termine d' interesse può esser preso in due sensi: o semplicemente per ogni oggetto, che ci sia buono, e vantaggioso; o per l' attaccamento che noi abbiamo a questo oggetto in forza di un amor naturale di noi medesimi.* Ecco dunque, che si comincia a farci vedere, che il voler l' interesse di qualcheduno, non è volergli un bene o un vantaggio; ma è un volerglielo per un desiderio naturale. Se noi ci desideriamo qualche vantaggio, per esempio la beatitudine eterna, per un motivo naturale, questo è interesse: se lo vogliamo per un motivo soprannaturale, non lo è più; ed il nostro interesse dipende non dall' oggetto utile, che noi ricerchiamo, ma dal principio naturale, o soprannaturale, che

che ci spinge a ricercarlo. Ecco già una idea nuova, ed una nuova sottigliezza, cui la Scuola ignorava al certo; mentr'essa credeva semplicemente, che si potesse chiamare interessato ogni desiderio o naturale, o soprannaturale del nostro vantaggio, del nostro guadagno, del nostro profitto.

V. *Continuazione del piano dell' Istruzione Pastorale: equivoco della parola, interesse:*

Quello è in fatti nell' Istruzione Pastorale uno dei sensi della parola *interesse*: ma perchè l'Autore lo abbandoni; e si attacchi a questo secondo senso; ove si chiama interesse l' attaccamento in forza di un amor naturale di noi medesimi ad un oggetto; che ci è vantaggioso, egli stesso ce lo dice: *Nel primo senso*, dic' egli, cioè nel senso in cui l'interesse viene preso per qualunque oggetto, che ci è buono, ognuno può dire come io, che la beatitudine è il maggiore di tutti i nostri interessi. Ma giusta il secondo senso, ch'è il più naturale, ed il più ordinario nella nostra lingua, il termine d'interesse esprime una imperfezione, posciachè l'anima, invece di agire in forza di un amore soprannaturale sopra di se stessa, agisce in forza di un amore naturale di se medesima, il quale è differentissimo dall'amore soprannaturale di speranza. Quindi è, continua egli, che dopo aver detto, L'oggetto è il mio interesse, ho aggiunto, ma il motivo non è interessato. In tal modo l'Autore ci confessa, che in due righe consecutive, la parola *interesse* è pre-

*Instr. Past.  
pag. sans  
chifre de-  
vant la 9.*

*Expl. des  
MOR. p. 45.*

sa in due sensi ; l' oggetto è il mio interesse ; cioè , è il mio vantaggio : il motivo non è interessato ; il senso cangia tutto ad un tratto , ed il motivo interessato vuol dire un motivo , che ci spinge ad un amor naturale .

VI. *Dimanda importante : Per qual ragione il termine interesse essendo ambiguo, l' Autore non lo ha definito da principio : definizione dell' amore ch' egli chiama naturale .*

Qui si presenta a bella prima un pensiero : Perchè mai questo termine *interesse*, essendo dato come ambiguo , e l' Autore usandolo egli stesso , come lo confessa , in due diversi sensi ; perchè mai , dissi , non lo ha egli definito nel Libro delle *Massime* , egli che sopra tutto prometteva delle definizioni così esatte ? Donde nasce , che il di lui Dizionario , il quale doveva essere così ricco contro tutti gli equivoci , resta silenzioso in questo ? La questione , se si vuol darsi la pena di ben intenderla è un po' imbrogliata ; ma l' Autore la sfugge in

*Ibid. Avertissement, p. 26.*

questo modo : *Le anime perfette* , prosegue egli , *vogliono pienamente il lor bene sovrano , in quanto esso è tale ; ma d' ordinario non lo vogliono con un' affezione mercenaria .* Questo termine non ci imbrogli : *mercenario* ed *interessato* , secondo l' Autore , è la stessa cosa ; intendiamo adunque per affezione *mercenaria* , un' affezione *interessata* , e proseguiamo

*Instr. Part. n.º sup.*

*Ibid. p. 15.*

*Ibid. p. sans chif. devant la pag. 9.*

nella nostra lettura : I termini d' *interesse proprio* , e di *motivo interessato* sono ancora più determinati nel-

*nella nostra lingua , che il termine semplice d' interesse , per significare quasi affezione imperfetta . Quindi sebbene io abbia detto in due o tre passi , che il sovrano bene è il nostro interesse , nulladimeno non mi son mai servito del termine interesse aggiungendovi quello di proprio , se non per significare quel solo amor naturale di noi stessi , o quell' affetto mercenario , che produce ciò , che i Santi hanno chiamato proprietà ; locchè egli conchiude in questo modo : questo è quello , che importa di osservare bene in tutto il progresso del mio Libro , tutto il sistema del quale s' aggira sul vero senso di questo termine , che ho adoperato , siccome tutti gli Autori spirituali i più approvati lo avevano adoperato prima di me . Per tal modo il grande intrecchio dell' Istruzione Pastorale è compreso in queste minuzie : vi si tratta della differenza , che si vorrebbe trovare , non già fra l' interesse ed il disinteresse ; mentre essa pare palpabile , ma cosa ben più arguta , fra l' interesse e l' interesse proprio , il che a vero dire è così fino e sottile , che sfugge alla vista .*

Parrebbe, che un sistema, il quale viene ridotto a queste sottigliezze di discorsi, avesse poca solidità ; ma lasciamo queste riflessioni ; non è tempo ancora di combattere il nuovo sistema , ma conviene prenderlo qual è , e per essere pienamente al fatto , ecco ciò , che bisogna aggiungervi .

VII. *Una condizione importante di questo amore naturale è, che esso sia deliberato.*

*Instr. Past.*  
P. 47.

L'Autore vuol dunque, ed in questo appunto consiste tutto il suo sistema, che questo amore naturale, che ne forma l'intreccio sia deliberato: questo amore non è l'istinto naturale alla beatitudine, poichè non v'è luogo a deliberazione, e l'Istruzione Pastorale lo riconosce per invincibile: non è l'amore virtuoso, che si chiama Carità, poichè questo è soprannaturale: non è neppure quell'a-

*Ibid.* p. 15.

more vizioso, che si chiama *concupiscenza*: ma è un amore naturale e deliberato di noi medesimi,

*Ibid.* p. 20.

ed il quale è imperfetto senza essere peccato: perciò esso è buono, quando è regolato dalla ragione, ed è conforme all'ordine; esso è tuttavia un'imperfezione fra i Cristiani, benchè sia regolato dall'ordine; o per meglio dire, esso è una menoma perfezione, perchè essa rimane nell'ordine naturale, il quale è inferiore al soprannaturale. Il sistema è completo con queste parole: tutto è spiegato: oltre gli amori di noi medesimi, che tutti conoscono; il necessario, che ci fa amare la nostra beatitudine; il soprannaturale ch'è l'amor di noi medesimi per l'amore di Dio ispiratoci dalla Carità; il vizioso, ch'è l'amor proprio; e la concupiscenza sregolata: bisogna per giunta riconoscere un amore di noi medesimi *non vizioso* come la concupiscenza, e solamente imperfetto: *deliberato* per altro, e di sua natura nè buono nè cattivo, come si è già veduto;

dato; ed indi appunto dipende tutta la perfezione cristiana. Tale è la causa, che si vorrebbe deferire alla S. Sede; ecco ciò con cui si crede abbacinare la Chiesa Romana; e con queste sottigliezze si crede averle ordita una tela così complicata di fila, che con tutto il suo lume, ella non possa svolgerne pur uno.

VIII. *L' amor puro cangia figura, e diventa empio nel senso proposto da principio.*

Nulladimeno la causa che noi difendiamo trae da ciò un gran vantaggio: si abbagliava il mondo con queste sonore parole di amor puro, di amore disinteressato, il quale non ha in mira nè la pena, nè la ricompensa; e le persone deboli di spirito venivano abbagliate da quest' idea apparentemente nobile e generosa: intanto si vede adesso, che quelle sono unicamente belle parole, e che il senso naturale, che ognuno vi dava, è affatto insostenibile.

L' Istruzione Pastorale ci fa sapere, che si può unire l' amor puro con quello della ricompensa, purchè sia soprannaturale: basta solo rinunziare ad un' idea che deve essere quasi incoata dell' amor naturale alla ricompensa, la perdita della quale non costerà gran cosa a chi sarà in possesso, e nell' esercizio del motivo soprannaturale. Del resto, non si difende più quella falsa generosità, la quale fa temere d' essere imperfetto attaccandosi alla ricompensa, e si trova questa generosità così contraria alla ragione, che come si vedrà in seguito, non vi si ritorna più che per un pretesto.

Non

Instr. Past.  
p. 18. 21. 37.  
49. 51. 50.  
52. 54. 93.  
304. &c.

Non solo essa è cattiva ed insostenibile, ma è parimenti empia: L'Autore lo dice egli pure ne' passi citati in margine; ove pronunzia che vi sarebbe dell' *empietà*; e non solo dell' *errore*, ma anche della *bestemmia*; una *disperazione empia e brusale*, un' *indifferenza empia e mostruosa*, un *orribile disinteresse*; e così del resto; nel distaccarsi, nell'amore della ricompensa, da qualunque altra cosa, fuorchè da questo desiderio naturale. Non senza ragione adunque noi condanniamo come empio qualunque altro distacco dalla ricompensa.

IX. *Qual uso si faccia del preteso amor naturale.*

Siccome il sistema è nuovo, ed era importante ben conoscerlo, convenne occuparvi tutto questo tempo: affine di non ometter niente forse bisognerebbe ancora spiegare qual necessità abbia avuta l'Autore di chiamare in suo soccorso quest'ultimo amor naturale, deliberato, e non vizioso; che finalmente non sembra di grand'uso nella vita: ma il fatto sta che trovandosi imbarazzato nello scoprire qualche cosa donde egli potesse dedurre la differenza fra lo stato de' perfetti e degl' imperfetti, egli ha veduto in primo luogo non essere la Carità; posciachè essa è comune agli uni ed agli altri; in secondo luogo non essere la concupiscenza, poich' essa rimane sino alla fine della vita ne' più santi come materia delle pugne loro: Egli ricorse adunque a questo amor naturale; il quale non si sa mai se si abbia, o no: (imperocchè

chè

chè chi prova la grazia fino a discernerla dalla natura? ) per formarne il motivo di puro interesse, il quale si trova negl' imperfetti, ed il quale, dic' egli, *Ibid. p. 9.* d' ordinario non si trova più nello stato di perfezione.

X. *Si dimostra, che non v'era alcuna ragione di non definire il termine d' interesse proprio.*

Ah! se la significazione dell' interesse proprio preso per un amor *naturale, deliberato, innocente in se, e solamente imperfetto*, è così decisiva; quant' è deplorabile che l' Autore non abbia voluto indicarla nel suo Libro? Tutto si aggira sopra questa sola parola; *interesse proprio*; e nondimeno l' Autore che voleva definire tutto; non ha dimenticato, che questo termine donde dipendeva tutto: *Quanto più leggerete il Libro; dic' egli, tanto più vedrete che il suo sistema dipende dal termine d' interesse proprio.* *Instr. Past. P. 15.* L' Autore ha egli definito un termine così essenziale? egli confessa di no. *Se questo termine non è spiegato nel Libro; ciò è perchè abbiamo supposto che tutti lo prenderebbero come noi: ed un poco dopo: Noi abbiamo supposto questo senso come stabilito da tutti i migliori Autori della vita spirituale, i quali hanno scritto in Francese, o i Libri de' quali sono stati tradotti nella nostra lingua. Per me; veggo bene che l' Autore fa che tutto s'aggiri sopra questo perno; mentre egli non lascia di dirlo replicatamente: e ciò ch' egli richiede il più s) nella fine, che nel principio della sua Istruzione Pastorale è, che si si ricordi non essere l' interesse proprio se non* *Pag. 100.*

*un amor naturale di noi medesimi*, quale ce l'ha proposto, deliberato, innocente, e solamente imperfetto; poichè bisogna ripeterlo finchè si sieno ben impresse nella mente queste qualità. Ma in verità, io non conosco punto questa proprietà del francese; meno ancora questa nozione particolare degli Spirituali: ci si scoprono de' nuovi misterj nella nostra lingua: questa applicazione del termine d'*interesse* proprio ci è affatto ignota: e checchè ne sia, cosa avrebbe costato lo spiegarla con una parola: e perchè non evitare con sì poco dispendio tante dispute, e tanto scandalo? Donde nasce che non se n'è mai inteso parlare! donde nasce, che gli Spirituali, che hanno create tanto le differenze fra i perfetti e gl' imperfetti, non hanno mai rinvenuta questa! Come mai può essere che l' Apostolo s. Giovanni, in vece di dire, che *la perfetta Carità sbandisce il timore*, non abbia piuttosto detto ch' essa sbandisce l'amore naturale e deliberato di se medesimo? Quest' è il soggetto dello stupore di tutti i Leggitori.

I. Joan. IV.  
11.

### SEZIONE III.

L' intreccio dell' Autore distrutto da' suoi proprij termini,

XI. *Notione dell' interesse proprio eterno: cosa sia secondo l' Autore.*

**M**a perchè entrare in queste discussioni, posciachè tutto l' affare si può sviluppare con una sola paro-

parola? Tutto l' intreccio dell' Autore, e', dic' egli, *Istr. Past.*  
*cb' ei non s' è mai servito del termine d' interes-* *P. 2.*  
*se proprio, che per significare questo solo amor natura-*  
*le di noi medesimi, deliberato, e solamente imper-*  
*fetto, ma non vizioso: e affinchè non si creda ch'*  
*egli parli così per inavvertenza, replica in un altro*  
*luogo, cb' egli non ha mai preso, che nello stes-* *Pag. 18.*  
*so senso questo termine d' interesse, aggiungendo-*  
*vi quello di proprio. Ma contro un fatto così precisa-*  
*mente dettagliato, io trovo queste parole espresse*  
*nella Spiegazione delle Massime de' Santi: Le prove* *Max. &c.*  
*estreme in cui dev' essere esercitato questo abband-* *P. 71.*  
*no, sono le tentazioni per mezzo delle quali Dio ge-*  
*loso vuole purificare l' amore, non lasciandogli vede-*  
*re alcuna risorsa, nè alcuna speranza per il suo pro-*  
*prio interesse, neppure per l' interesse eterno. Ecco*  
*fuori d' ogni esitanza il termine di proprio con tut-*  
*ta precisione congiunto a quello d' interesse: ora*  
*l' interesse proprio non significa in questo luogo quell'*  
*amor naturale, deliberato, imperfetto, e non vizio-*  
*so, il quale non può mai essere eterno; e il quale*  
*non si trova, almeno d' ordinario, nè perfetti di que-*  
*sta vita; ben lungi che possasi ritrovare nell' eterni-*  
*tà. Leggo ancora in un altro passo, che nell' ultime* *Ibid. P. 20.*  
*prove si fa il sacrificio assoluto del proprio interes-*  
*se per l' eternità. Ciò che si sacrifica per l' eternità*  
*deve poter essere eterno: si sacrifica l' interesse*  
*proprio per l' eternità: dunque l' interesse proprio*  
*è eterno; e non è già l' amore deliberato, naturale,*  
*imperfetto, e non vizioso, il quale non può esistere*  
*che per un tempo. Quindi quanto ci si dice sulla*

nozione dell' interesse proprio, il quale non è mai adoperato che per questo amor naturale, è manifestamente falso; e in due parole, tutto l'intreccio dell'Istruzione Pastorale svanisce come il fumo.

XII. *Che questa nozione convince l'Autore d'aver insegnata la disperazione.*

Ma bisogna andar più oltre; e per timore, che non ci si risponda, che alla fine, qualunque siasi questo errore, non si si è ingannato, che in parole: ecco la dimostrazione che fa vedere la questione esaurita a fondo nel punto della maggiore importanza, ch'è quello della disperazione per mezzo delle prove. L'interesse proprio eterno non può essere che la salute, essendo temporale e passeggero qualunque altro interesse: ora le ultime prove non lasciano a' Santi, ed a' perfetti alcuna risorsa, alcuna speranza, per il loro proprio interesse eterno, ch'è la salute, nè veggono compenso alcuno alla perdita, ch'essi credono averne fatta: essi sono dunque in questa disperazione, che l'Autore chiama *empia*; e non occorre se non unire il suo Libro alla sua Istruzione Pastorale, per non lasciare a lui stesso alcuna risorsa.

Expl. p. 71.

Instr. Past.  
pag. 18. 59.  
21. &c.

XIII. *Continuazione della stessa dimostrazione.*

Che così non sia, ascoltiamo da principio ciò che si dice nell'Istruzione Pastorale: *Se s'intendesse per interesse il bene sovrano, il sacrificio assoluto dell'interesse sarebbe un atto di vera disperazione,*  
e il

Pag. 18.

è il colmo dell' empietà. Ora ciò appunto è quello che s' intende nelle *Massime dei Santi*, poichè si Max. p. 71. toglie ogni risorsa; ed ogni speranza per l' interesse proprio eterno, il quale non può esser altro che la salute. Il sacrificio assoluto che vi si fa; è quello Pag. 90. dell' interesse proprio per l' eternità, il quale parimenti è la salute stessa. Dunque per il risultato manifesto dei due Libri, il sacrificio assoluto del primo è un atto di vera disperazione, e il colmo dell' empietà.

XIV. È manifesto dalle parole dell' Autore, che il sacrificio assoluto è quello della salute.

Quindi ( poichè conviene dirlo per non tradire la verità ); quindi, questo castello di vetro ben più fragile; che brillante; costruito con tant' arte dall' Autore nella sua Istruzione Pastorale; è ridotto in polvere. Ora si tratta d' uscire dall' imbroglio del Instr. Past. P. 17. sacrificio assoluto, e della quiescenza semplice alla sua giusta condanna: l' Autore suppone perciò, che vi sia un sacrificio condizionato, ed anche un sacrificio assoluto. Imperocchè; dic' egli, nello stato ordinario le anime eminenti possono fare a Dio ( per supposizione impossibile ) un sacrificio condizionato sulla loro beatitudine eterna: e quest' è il sacrificio; ch' egli attribuisce a Mosè; a s. Paolo, ed al Gnostico, ossia perfetto contemplativo di s. Clemente Alessandrino. Ma egli aggiunge, esservi oltre ciò il ibid. p. 17. sacrificio unico delle più estreme prove, nelle quali non si parla più nei termini condizionali, ma in una for-

Ibid.

*ma assoluta: non si dice più, io vorrei; ma si dice, io voglio. Quest'è quel sacrificio assoluto che si pretese attribuire a s. Francesco di Sales, e ad alcuni altri. Sopra questa distinzione si costruisce questo raziocinio: Nel primo caso, in cui il sacrificio non era che condizionato, esso riguardava realmente ciò che i Teologi chiamano la beatitudine formale, o creata, in quanto separata dall'amore divino. Lasciamo passare tutto questo, ancorchè falso, poichè i Teologi non hanno mai neppure pensato a segregare la beatitudine formale dall'amore divino: lasciamo passare anche questa volta tutto ciò, e vediamo dove voglia giugnere l'Autore. Ma, aggiung'egli, nel secondo caso, nel quale i termini hanno una forma assoluta, il sacrificio non cade più neppure sulla beatitudine creata. E sopra qual cosa cade adunque? Ecco l'illusione: esso non cade che sull'interesse proprio per l'eternità. Ma l'interesse proprio per l'eternità cos'altro è mai in diversi termini se non l'interesse proprio eterno: e in termini parimenti diversi, se non la salute, la quale non ha alcun fine? Quindi questo sacrificio assoluto, che non cade più sulla beatitudine creata ed eterna, vi ricade sotto l'altro titolo d'interesse proprio eterno, o d'interesse proprio per l'eternità; e il sacrificio assoluto, che si vorrebbe salvare, ritorna empio, poichè malgrado l'averne il sacrificio della salute, l'Autore lo riconosce per tale.*

XV. *Che il sacrificio assoluto, e il sacrificio condizionato hanno, e non hanno il medesimo oggetto: contraddizione patente dell'Autore.*

In fatti è quest' una strana illusione: Che il sacrificio condizionato, ed il sacrificio assoluto cadano sopra due oggetti differenti: da un lato, questi oggetti sono differenti per la definizione che abbiamo intesa; dall' altro lato, il sacrificio condizionato certissimamente cade sopra la salute, e l'Autore lo confessa. *Si dice*, queste sono sue parole, *Mio Dio, se voi volete condannarmi alle pene eterne dell' Inferno, io perciò non vi amerò meno.* Mat. p. 27. Con questi termini, ciò che si sacrifica; e ciò a cui si si assoggetta per l'amore di Dio; è l'inferno stesso; ciò non è che condizionato; e l'Autore vede bene che il rendere assoluto un tale sacrificio sarebbe un introdurre assolutamente la rinunzia alla salute: a qualunque costo bisogna sviare un sì funesto pensiero; ma come farlo? Quando si è voluto spiegare il sacrificio assoluto, si è stabilito il fondamento di esso sulla credenza che *il caso impossibile diventasse reale*, e che la perdita della salute fosse effettiva; quindi i due sacrificj, il condizionato, e l'assoluto, hanno il medesimo oggetto; da un lato e dall' altro la salute è quella che si sacrifica: ecco ciò che bisognava dire per parlare naturalmente; non si può farlo, non si ardisce farlo: ne seguirebbe da ciò troppo chiaramente, che la salute eterna sarebbe l'oggetto del sacrificio assoluto del pari che del condi-

zionato. Non occorre dunque maravigliarsi, se ciò che si dice è insostenibile, e contraddittorio.

XVI. *Che la persuasione invincibile, che l'Autore voleva attribuire all'immaginazione, secondo lui in proprj termini esiste nella ragione.*

Ma ciò che avanza l'Autore sopra la giusta riprovazione, e dannazione, non è meno strano: in tale funesta quiescenza alla propria dannazione, l'anima è invincibilmente persuasa di essere riprovata da Dio: questo è ciò che porta il Libro in termini formali; il convincimento ch'essa ha è invincibile, L'Autore ha conosciuto che tali proposizioni facevano orrore ai Fedeli; egli all'improvviso cangia direzione nell'Istruzione Pastorale; e ciò ch'era persuasione, e convincimento invincibile, non è più altro che immaginazione: Queste anime, dicesi, non credono già: s'immaginano soltanto d'essere contrarie a Dio. Un poco dopo: Un'anima turbata s'immagina di vedere Iddio irritato; in seguito: L'anima nell'eccesso della pena s'immagina d'essere colpevole. E così nel nuovo Dizionario, la persuasione ed il convincimento non sono più un effetto del raziocinio, nè della riflessione: non si pensa per nulla che questa persuasione invincibile nelle Massime dei Santi, è nel tempo stesso riflessuta; e non v'è chi non conosca, che ciò ch'è così bene riflessuto, è più che immaginato: ma pure se qualcheduno è capace di dubitarne, l'Istruzione Pastorale ne toglie ogni dubbio. Ciò sarebbe, dice essa, un essere poco istrutto

ponen-

Max. p. 37

Ibid. p. 90.

Instr. Past.  
p. 17.

Pag. 21.

Sans elif.  
devant la  
p. 21.

Pag. 87.

Instr. Past.  
p. 13.

ponendo la parte inferiore nelle riflessioni, e la superiore negli atti diretti, come alcuni hanno creduto, ch'io volessi fare: la parte inferiore consiste nell'immaginazione, e nei sensi: ora l'immaginazione è incapace di riflettere: le riflessioni dunque sono proprie della parte superiore che consiste nell'intelletto, e nella volontà. Ciò è preciso: se si ha fatto il torto all'Autore, poich'egli vuole, di fargli credere che la riflessione appartenga alla parte inferiore; non se ne gliene fa alcuno, credendo che la *persuasione*, ed il *convincimento invincibile* di cui si tratta, non sia un atto dell'immaginazione, poich' evidentemente essa è *riflettuta*, e *l'immaginazione è incapace di riflettere*. Avviene dunque all'Autore ciò che avviene a chi fabbrica male: a chi alza un edificio di rottami, ciò che si sostiene da un lato cade dall'altro: questa persuasione, questo convincimento ch'egli aveva cercato di attribuire all'immaginazione, si trova visibilmente nella ragione, egli è *nella parte superiore, la quale consiste nell'intelletto, e nella volontà*. Ivi esiste la disperazione: ora ciò appunto è quello che l'Autore chiamava *empio*: egli stesso adunque (conviene pur dirlo) egli stesso è quegli, che si è convinto da se d'empietà.

Maxim. p.  
87.  
Instr. Past.  
p. 28.

XVII. Il Libro dell' Istruzione sopra gli Stati  
d' Orazione male obbietato .

Ma per il medesimo principio ciò ch' egli dice per giustificare il testo del suo discorso, si smentì-

P. IX. des  
SS. p. 00. n.  
Instr. Past.  
P. 22.
  
ISTR. sopra  
gli Scisti  
Ec. Lib. IX.  
n. 3.
  
 sce da se stesso. *Questa impressione involontaria de  
disperazione*, dic' egli, è *differentissima dalla di-  
sperazione*; il *Vescovo di Meaux l'ha riconosciuto egli  
stesso*: io lo confesso, ma bisogna legar tutto insie-  
me: quando questa impressione consiste in un atto  
*riflesso o riflettuto*, e produce una *persuasione invin-  
cibile*, e per dire qualche cosa di più forte, un *in-  
vincibile convincimento*, essa è un giudizio forma-  
to, e determinato nella ragione: la quiescenza sem-  
plice, che indi nasce non è altro che un consenso alla  
disperazione; e non si potrà giammai dire che il Vescovo  
di Meaux abbia mai avanzato niente di somigliante.

#### XVIII. *Vana risposta, e serie di contraddizioni.*

Max. p. 88.  
20  
Instr. Past.  
P. 17.
  
Terzo  
Scritto n.  
21. p. 251.
  
 Non serve a nulla il rispondere, che questa secon-  
do l'Autore non è se non *una persuasione apparen-  
te, ed una specie di persuasione*: un termine equi-  
voco non risolve un'obbiezione: una contraddizio-  
ne in termini la risolve ancor meno: è una pro-  
va, e non una diminuzione dell'errore: *Questa per-  
suasione è della specie delle invincibili*. Si è veduto  
in uno degli Scritti di questa Raccolta, che il colmo  
dell'errore è in questo *convincimento* al tempo stes-  
so *invincibile ed apparente*: e che per tal mezzo  
si si inabissa negli orrori di Molinos, il quale fa  
sussistere il vizio colla virtù opposta, e dice non  
essere che apparente quando è già invincibile: non  
son già io che lo dica, è l'Autore stesso che si con-  
vince da se medesimo: io non faccio che dare alla  
verità le espressioni ch' essa richiede; e mosso co-

me

n.e s. Paolo dal timore d'alterarne le parole sacre,  
*Io parlo con sincerità, parlo come da parte di Dio,* II. Cor. II.  
*davanti a Dio, e in Gesucristo.* 17.

**XIX.** *La giusta condanna, a cui si acconsente,  
 non è altro che l' Inferno.*

Le altre illusioni dell' Autore cadono al medesimo colpo: l'assenso dell'anima, o la quiescenza della stessa alla sua giusta dannazione non è, dic'egli, *la quiescenza alla sua riprovazione eterna.* Combiniamo i termini: *L'anima*, ha egli detto, *è invincibilmente persuasa di essere giustamente riprovata da Dio*: a questa persuasione essa uniforma la sua quiescenza: dunque ella assente alla sua giusta riprovazione; e *la giusta condanna in cui si crede di essere per parte di Dio*, non è altro che questo, nè può mai esser altro. Andiamo oltre, e vediamo se rappresentando la verità con tutta l'evidenza con cui essa si mostra, possiamo ricondurre a lei quelli che si disviano. Per sua colpa l'anima è invincibilmente persuasa e convinta: la giusta condanna della colpa dalla *parte di Dio* è quella che ci condanna all' Inferno: quando dunque si assente *alla giusta condanna in cui si crede essere dalla parte di Dio* per propria colpa, si assente alla propria giusta condanna, alla perdita eterna della propria salute. Questo sentimento è empio, per confessione dell'Autore: egli dunque fa acconsentire l'anima all'empietà: egli vuole con ciò ch'ella sia santa e perfetta; quindi fa convenire l'empietà non solo colla grazia,

zia, ma ancora colla perfezione. Molinos non ha detto niente di più strano, e non ha aperta la strada a conseguenze più orribili, e spaventose.

XX. *Altra dimostrazione colle parole dell' Istruzione Pastorale.*

Ma alla per fine, se l'anima non assente alla sua giusta condanna, a che cosa assente ella dunque?

*Instr. Past.* Ecco quello che ci si risponde: *Questa condanna giusta non è che l' opposizione di Dio al peccato, e la collera di Dio, della quale ogni peccatore deve portare la giusta impressione.* Sia pure: ma da ciò appunto bisogna conchiudere, che si assente alla giusta ed implacabile collera di Dio contro i peccatori, e contro se stesso, posciachè si si crede del numero di essi con un convincimento riflettuto non meno che invincibile. Ora cos'è la dannazione, se non questa opposizione eterna della giustizia divina al peccato in un'anima giustamente riprovata, o che si crede tale invincibilmente, e con una riflessione convalidata dal consiglio del suo Direttore? Dunque si cercano vani sutterfuggi: bisogna venire al riconoscimento di questo consenso alla propria perdita.

XXI. *Giobbe citato fuor di proposito,*

Dopo tanti errori manifesti, si cita per sostenerli l'esempio di Giobbe. *Egli è vero, dicesi, ch'esso portava un'impressione della disperazione: ma il confondere l'impressione della disperazione col-*

*colla disperazione medesima, sarebbe un confondere l'immaginazione colla volontà, e la tentazione col peccato. Io accetto la distinzione, ma non già che si dia per un atto dell'immaginazione quello, che essendo riflettuto non può appartenere, secondo l'Autore, che alla parte superiore: accordo, che quell'impressione, che Giobbe rappresenta non sia che una tentazione; ma il dire nel tempo stesso col nostro Autore, che la persuasione ed il convincimento, cioè il consenso alla tentazione sia invincibile, e che Giobbe abbia potuto pensarlo, quest'è fare di questo Profeta un bestemmiatore ad esempio di Molinos, il quale nella sua XLIV. proposizione condannata dalla Bolla d'Innocenzo XI. ha detto: *Giobbe ha bestemmiato*: quest'è un contraddire all'Apostolo, il quale pronunzia in termini formali, *che Dio non permette che i Fedeli sieno tentati al di là delle loro forze*: quest'è un rigettare i Concilj, i quali hanno deciso, che Dio non comanda l'impossibile: quindi non v'è maggiore opposizione di quella ch'esiste fra Giobbe, e queste pretese anime perfette, le quali ci vengono rappresentate nell'impotenza di resistere alla tentazione della disperazione.*

I. Cor. X.

11.

XXII. *Obbiezione e risposta coi termini dell'Autore.*

Ma, vien detto, si riferisce espressamente in quel passo, che ciò che si sacrifica è l'*interesse proprio*: sì, l'*interesse proprio eterno*; l'*interesse proprio*.

Max. p. 71.

86.

prio

prio per l'eternità: non è dunque l'interesse proprio; quello cioè, che non può aver luogo se non in questa vita: non è quell'interesse proprio, che si è definito: Un amor naturale e deliberato di se medesimo; non è, dissi, questo interesse proprio (chechè ne possa dire l'Autore) il quale si sacrifica in termini assoluti. Imperciocchè non occorrerebbe fare tante cerimonie per sacrificare un atto ch'è libero, deliberato, e nondimeno è l'ultimo ostacolo alla perfezione. Egli è dare un cattivo consiglio ad un Direttore il volergli persuadere, come si fa nell'Istruzione Pastorale, d'attendere, onde ispirare o permettere un atto così giusto, una estrema necessità: non conviene darsi pensiero insieme coll'Autore di rendere questo atto così raro e guardingo; ma all'opposto non si può mai insegnarne la pratica troppo presto, posciachè essa non ha cos'alcuna di sospetto, o di pericoloso, nè eccitarvi troppo presto un'anima santa, qual'è quella che si suppone in queste prove.

XXIII. Che tutte le scuse dell'Autore si contraddicono da se stesse.

Ma io ho detto, ci risponde l'Autore, nel medesimo passo, donde si cava questa obbiezione: che il Direttore non deve mai permettere, nè consigliare di credere positivamente con una persuasione libera, e volontaria la propria riprovazione, e che l'anima non deve più desiderare le promesse con un desiderio disinteressato; e questa dottrina si conferma nell'Ar-

tico.

Instr. Past.  
avant la  
pag. 9.  
Instr. Past.  
p. 21.

Pag. sans  
chif. avant  
la p. 21.

Ibid.

Max p. 21.  
Instr. Past.  
p. 21. & p.  
suiv. sans  
chif.

ticolo falso. Vi è del vero e del falso in questa risposta. E' vero che l'Autore ha detto, che non si deve nè *permettere* nè *consigliare di credere positivamente con una persuasione libera e volontaria di essere riprovato*: ma non dice già, che non si debba *permettere o consigliare di crederlo positivamente con una persuasione invincibile ed involontaria*. Se si dice, che una permissione di questa natura non cade sotto la categoria dei consigli, ciò in se è vero; ma quando questa persuasione è *riflettuta* quando per i proprj termini dell'Istruzione Pastorale, essa è un *convincimento* ed un giudizio della ragione: quando si permette di agire, di sacrificare, di acconsentire in conformità, e sopra questo fondamento; ciò non è forse approvare questo invincibile convincimento, fino nella parte superiore, che si abbandona con ciò manifestamente alla disperazione?

XXIV. *Che non è scusa il difendersi dicendo: io mi sarei contraddetto: allorchè è evidente che si si è contraddetto in realtà.*

Se l'Autore pensa, che si possano accordare insieme tutte le parti della sua dottrina, è visibile, ch'egli s'inganna: e se egli non può combinare insieme due cose, le quali ha pronunziate tutte due così chiaramente, cessi egli di esigere da noi, come fa nella sua Istruzione Pastorale, la cura di *conciliarlo perfettamente con se stesso*, poichè si vede, che l'impresa n'è impossibile, e che si tenterebbe senza frutto.

Ciò

N. 1. &c.  
Scritt. III.  
n. 23.

Ciò almeno è certissimo: che quantunque egli disapprovi le conseguenze orribili di questa dottrina, non pertanto esse sono dimostrate nel nostro Scritto intitolato: *Summa doctrine*, e nello Scritto Terzo di questa Raccolta; al quale io rimando il Leggitore; e s'egli non ne rimane convinto; acconsento; ch'egli non dia più alcuna fede alle mie parole.

XXV. *Ultimo rifugio dell' Autore: l'illusione delle esperienze: bisogna giudicarne collè regole della Fede:*

Instr. Past.  
pag. sans  
chif devant  
la page 23.

Ma egli è troppo vero; che tutto questo sistema si smentisce da se medesimo in cento luoghi; e che non resta alcuna soluzione all' Autore fuori di questa, nella quale alla perfine egli ripone il suo ultimo appoggio: *Qui non occorre già dire; che queste cose sono delicate, sottili, e difficili a conoscersi: il fatto sta, ch'esse sono in realtà, che convien riviverle senza ben comprenderle; posciachè i Santi attestano di averle provate.* Questo è un prendere per ultimo rifugio la sorgente delle illusioni; e se dopo avere attribuito alle anime sante degli atti; dei sentimenti; dei sagrifizj, e delle quiescenze direttamente opposte ai principj della Fede, si crede di mettersi in salvo; allorchè non si può più aver scampo, dicendo sempre di non essere inteso, e che infine si si appella alle esperienze: ma queste sono false; sono contrarie alla regola della Fede: non è vero; che i Santi attestino di averle provate: e in

Questione  
import.

ter.

terzo Scritto di questa Collezione dimostra, che ciò non è, nè può essere.

E' vero che citando Gersone, e senza far parola di queste pretese esperienze, l'Autore prepara ad esse un sostegno dicendo, che questo pio Dottore

*ha proibita la vita mistica, al grado di assicurare che quelli, che non ne hanno l'esperienza, non possono giudicarne più di quello, che possa giudicare un cieco dei colori.* Instr. Past. p. 69.

Egli doveva almeno eccettuarne i Pastori, dei quali aveva egli detto nel suo Libro, *ch' essi hanno una grazia speciale per condurre senza eccezione tutte le pecorelle della greggia.* Explic. art. 41. P. 250.

Se essi veracemente sono, e per il loro incarico, e per la loro missione, indipendentemente dalle esperienze particolari, *i depositarj della sana dottrina;* non conveniva avanzare, che senza l'esperienza della

vita mistica, si è come un cieco, che vuol giudicare dei colori: nè citando Gersone, tacere i passi nei quali questo pio Dottore combatte l'errore di coloro, che per sottrarsi al giudizio della Scuola, rimandano tutto il giudizio all'esperienza: noi avevamo indicato un gran numero di passi nella nostra prefazione del Libro dell' *Orazione*, e potremmo ag-

giungervene molti altri. Checchè ne sia, e confessando come incontrastabile, che l'esperienza dà dei soccorsi, i quali nella condotta di queste anime non si ponno cavare d'altronde, sarà certo, che il discernimento del punto di Fede esiste nei Dottori indipendentemente dall'esperienze, poichè queste non possono essere altro che illusioni. Quindi i nuovi Mistici non debbono sperare, che si rispetti tutto ciò

ch'

Instr. Past. p. 106.

Prof. n. 10 p. 66.

ch' essi ci vantano , fino alle loro disperazioni ; poichè essi saranno sempre , loro malgrado , giudicati da quelli , che ascoltano la Scrittura e la Tradizione , senza poter distornare il loro giudizio sotto il pretesto , che questi non abbiano da per loro , o non vantino certe esperienze , che si fanno troppo valere .

**XXVI.** *Che l' Autore oppone inutilmente l' esempio della M.<sup>e</sup> Maria dell' Incarnazione .*

*Err. Patr.*  
*P. 21.*  
*Istr. sopra*  
*gli Scat.*  
*Sc. Lib. IX.*  
*Co. 3.*

E' vero parimenti ciò che dice l' Autore , che il Vescovo di Meaux assicura , che la Madre Maria dell' Incarnazione in una viva espressione dell' inesorabile giustizia di Dio si condannava ad una eternità di pena , e vi si offriva essa stessa , affinchè la giustizia di Dio fosse soddisfatta . Riferendo questo passo , non bisognava dimenticarsi , che io ho messo questo atto fra le supposizioni impossibili , le quali si riducono infine ad una semplice velleità , e non mai ad una volontà assoluta . Quest' è quello , che ho spiegato così spesso , che mi si poteva risparmiare la pena di ripeterlo ; e sopra tutto non bisognava servirsi di questo esempio per fare , che coll' Autore io ammetta il sacrificio assoluto , e la semplice quiescenza alla propria giusta riprovazione , e dannazione , delle quali io non ho mai parlato , che con orrore .

XXVII. *Errore sulle volontà ignote ;  
Contraddizione dell' Autore.*

Dopo ciò senza esaminare ulteriormente, se l'Autore sia ben d'accordo con se stesso ne' suoi Articoli veri, o falsi, egli non può più scusare i suoi desiderj generali su tutte le volontà di Dio, che noi non conosciamo. S'inganna egli a partito se crede salvarsi dicendo, che la volontà di permesso non è mai la nostra regola. Imperocchè il decreto della dannazione de' particolari, il quale è positivo dietro la previsione dell'impenitenza finale, non ne sarà men compreso nelle volontà ignote, per le quali ci s'ispirano dei desiderj. E senza esaminare di più tutte le scuse, che reca l'Autore ad una proposizione così strana ed inaudita, basta ch'esse vengano distrutte dagli effetti, poichè si veggono le anime perfette acconsentire effettivamente alla loro dannazione, e sacrificare la loro salute: locchè non può avere altro fondamento, che una falsa conformità alla volontà di Dio, ed uno zelo parimenti falso per la di lui giustizia.

Senza dubbio, checchè si possa dire, e da qualsiasi lato si si rivolga: chi sacrifica, sacrifica volontariamente: chi acconsente, vuole acconsentire: chi acconsente alla giusta condanna d'un colpevole, che si crede invincibilmente con riflessione, giustissimamente riprovato pel proprio peccato, non può acconsentire ad altro che alla propria perdita; e qualunque doglianza si faccia, che non si può contraddire.

Maxim. p.

Instr. Pass.

p. 8.

Max. pag.

151.

Psal. LIII.

8.

instr. Pass.

p. 20.

*dirsi così scioccamente in un medesimo Articolo, la cosa è chiara, e conferma questa verità inconcussa: che l'errore non meno che l'iniquità si smentiscono*  
 Ps. XXVI. *sempre da se stessi: Mentita est iniquitas sibi.*  
 12.

### XXVIII. *Esclusione del desiderio della salute.*

E' una proposizione egualmente insostenibile il dire coll'Autore, che *il desiderio della salute è buono, ma che non bisogna desiderare che la volontà di Dio, o come lo ha invertito altrove, che il desiderio della vita eterna è buono, ma che è ancora più perfetto il non desiderar cosa veruna: egualmente che se si dicesse: E' bene il dire: Venga il vostro regno; ma sopra tutto, bisogna fermarsi sulla domanda, Sia fatta la volontà di Dio.* Tali proposizioni inducono l'esclusione del desiderio della salute, come necessario, o almeno come migliore ai perfetti: locchè l'Autore stesso in presente rigetta come empio.

*Max. pag. 55.*  
*Ibid. p. 30.*  
*Instr. Post. pag. sans chif. apres la pag. 80.*  
*Qui sopra al n. VIII.*

### XXIX. *Se le proposizioni esclusive della salute sieno in s. Francesco di Sales.*

Non abbiamo bisogno d'esaminare se queste due proposizioni divengano incensurabili, per così dire, coll'autorità di s. Francesco di Sales, nè se sia permesso di condannare delle proposizioni di Santi canonizzati, almeno nel cattivo senso che vi desse un Autore: poichè di queste due proposizioni, l'ultima sicuramente non è di questo Santo, e la prima quan-  
 tun-

tunque citata nell'edizione di Lione, parimenti non vi si trova.

XXX. *Discussione necessaria sui Colloquj di questo Santo, e sopra le differenti edizioni di questo Libro.*

Bisogna una volta finalmente esaurire la questione che abbiamo coll'Autore sul proposito di s. Francesco di Sales, il quale viene da esso citato interminabilmente, credendo con ciò mettersi al coperto da ogni censura. Ecco dunque ciò ch'egli dice su questo proposito: *Quest'ultimo passo somigliante a molti altri, e quello che riguarda il merito, non sono nell'edizione di Parigi, ma in quella di Lione.* Gli si nega in primo luogo che vi sieno molti passi somiglianti, poich'egli non ne produce alcuno, nè nel suo Libro, nè nella sua Istruzione Pastorale, ed io ne ho prodotta un'infinità di contrarj nell'*Istruzione sopra gli Stati &c.* E quanto all'edizioni dei *Colloquj*, io farò queste osservazioni: la prima, sopra quella di Parigi, che non n'è stata fatta una sola, ma un grandissimo numero, e questo passo non si trova in alcuna: la seconda osservazione è, che oltre le edizioni di Parigi o di Lione, sì dei soli *Colloquj*, come delle altre edizioni, ove sono compresi, non bisognava dimenticare quella di Tolosa, fatta sotto gli occhi, e per ordine del grande Arcivescovo Carlo di Montchal, sopra la quale si sono stampate pure le altre Edizioni che comprendono una Collezione delle Opere del Santo, e nella

*Instr. Past.  
pag. sans  
ch.fr. apres  
la pag. 80.*

*Lib. VIII.  
& IX.*

quale questo passo non si trova per nulla. La mia terza osservazione riguarda le Edizioni dei Colloquj fatte a Lione: io ne conosco tre di Vincenzo Corsilli, quella del 1629. quella del 1631., e quella del 1632. le quali tutte tre sono uniformi; e l'ultima ha servito d'esemplare a quella di Tolosa. Io dunque ho esaminato, e ricercato in queste il passo che l'Autore cita come d'una Edizione di Lione, ma nè il numero del Colloquio, nè quello delle pagine citate in margine, nè le parole, nè il senso vi si accordano: tutte queste Edizioni non hanno niente, che vi si accosti, non meno che sette od otto altre che ho vedute. Tocca dunque all'Autore il produrci, se vuole, la sua Edizione di Lione, de' Colloquj somiglianti a' nostri, e come i nostri, stampati col consenso delle Suore di Santa Maria di Anessi, dove si trova il suo passo. Imperciocchè qui bisogna ancora rimarcare due cose: l'una, che dalla prefazione di queste sante Religiose sopra questi Colloquj, risulta costantemente, ch'essi furono soltanto raccolti dalla bocca del loro santo Istitutore, nè passarono mai sotto i di lui occhi; e secondariamente, che vi fu una stampa di Colloquj sotto il nome del santo Vescovo, così poco degni di lui, che si dovette rigettarli; locchè pure indusse queste sante Religiose a dare alla loro Edizione il titolo di *Veri Colloquj del santo Vescovo di Ginevra*, per dimostrare che gli altri non erano suoi, nè accettati dalle sue Figlie: donde pure avvenne che si dispreszarono a grado di non inserirli mai nella Collezione delle di lui Opere.

PAGE, sans  
chifr. après  
p. 80.

Abbiamo dunque ragione di tenere per nullo tutto ciò, che potrà venirci prodotto senza l'approvazione di queste sante Religiose; e le proposizioni di cui si tratta non trovandosi nella loro Collezione, sono per conseguenza soggette alla censura, anche secondo le massime, che si vorrebbero introdurre sull'autorità de' Santi canonizzati; del che tratteremo più sotto.

Io ho voluto entrare espressamente in questa piccola critica per due ragioni: la prima, come ho detto, che importa molto conoscere a colpo d'occhio la poca aggiustatezza, e la dubbietà delle citazioni del nostro Autore, sopra tutto di quelle di s. Francesco di Sales, del quale egli fa il suo più forte sostegno; e la seconda perchè non si desse autorità a delle proposizioni, nelle quali l'esclusione d'ogni desiderio della salute era così formale, e tanto più pericolosa, quanto che compariva sotto il nome d'un Santo che non vi ha parte alcuna.

XXXI. *Che queste proposizioni falsamente attribuite a s. Francesco di Sales sono in se stesse insostenibili.*

Che se ora esaminiamo questi due passi dell'Autore contrarj al desiderio della salute, vedremo chiaramente, che senz'alcun frutto egli ha voluto affiggervi il preteso *amor naturale*, di cui non è fatta menzione alcuna in questi passi del suo Libro. E' giusto, che s'intendano le proposizioni generali senza restrizione, quando esse non ne contengono,

Max. f. 55  
& 224.  
Instr. Past.  
page sans  
chiff. avant  
la p. 80.

o che il progresso non ne dia alcuna: d'altronde, quando si dice che *il desiderio della vita eterna è buono*, questo desiderio ch'è buono, manifestamente non è se non il desiderio soprannaturale: quando dunque si aggiunge dopo: *Ma non bisogna desiderare che la volontà di Dio*, è appunto questo desiderio soprannaturale quello che si vuole escludere; e come s'è già detto, si vuole escludere l'*Adveniat regnum tuum*, come domanda degli imperfetti, non lasciando ai pretesi perfetti, che il *Fiat voluntas tua*. Lo stesso io dico dell'altro passo: *Il desiderio della salute è buono, ma è cosa migliore non desiderare, che la volontà di Dio*. Non è già in forza di questo preteso amor naturale, *che non si desideri se non la volontà di Dio*: non è dunque in forza di questo medesimo amore, che si è concepito il principale de' desiderj, cioè quello della salute, e visibilmente il preteso amor naturale non è qui se non una illusione.

Max. pag.  
235.

Si trova il medesimo errore in un passo del medesimo Santo citato dall'Autore per escludere ogni *pretensione*, cioè ogni speranza nel santo amore, e per fare ch'esso si sostenga da se stesso. Noi abbiamo parlato di questo passo nello Scritto III. n. 7. di questa Collezione, e quindi non ne farò parola; ma conchiuderò soltanto, che l'Autore nel suo primo Libro tendeva ad escludere il desiderio della salute, il qual desiderio egli trova empio nel suo secondo Libro.

Expl. art.  
21. p. 107.

## SEZIONE IV.

Ove si distrugge l' intreccio dell' Autore  
co' principj ch' egli stabilisce .

XXXII. *Spiegazione de' principj della Scuola  
sull' interesse proprio .*

**T**ale è lo stato de' due sistemi confrontati l' uno  
con l'altro ; e co' proprj termini de' due Libri è chia-  
ramente dimostrato , che l' Istruzione Pastorale non  
lascia alcuna scusa a quello delle Massime de' Santi .  
Ma per intendere più a fondo questi due piani diver-  
si , ed il perchè ora s' abbia dovuto abbandonare il  
primo , il quale era tratto da' principj della Scuola ,  
ma alterati , e male intesi , bisogna ascoltare s. An-  
selmo , da cui la Scuola li ha presi .

XXXIII. *Distinzione di s. Anselmo sostenuta da s.  
Bernardo , e seguita da Scoto , e dalla di lui  
Scuola fra la giustizia , e l' interesse , nel quale  
è compresa la beatitudine .*

Egli dunque dice , che noi non possiamo volere se  
non ciò ch' è giusto , ciò ch' è utile ; e che il De- De cas. diab  
monio stesso , quando cadde , non ha potuto volere che c. 4.  
la giustizia , od i suoi proprj interessi : *Nilil vel-  
le potuit nisi justitiam , aut commodum : Fra i quali  
bisogna mettere la beatitudine . Ex commodis constat  
beatitudo :* locchè egli spiega più precisamente nel Li- Devol. pag.  
110.

bro della volontà, nel quale egli decide, che noi non possiamo volere se non la giustizia o i nostri interessi, e che si vuole ogni cosa o per l' una, o peggli altri; ed anche più a fondo nel Libro della concordia e del libero arbitrio, il di cui ristretto è: *Che l' intenzione di Dio era di fare la creatura ragionevole perchè fosse giusta e felice; ma che le aveva data la beatitudine per l' interesse dell' uomo stesso; mentre in vece le aveva data la giustizia per il proprio onore di Dio: Beatitudinem ad commodum ejus, justitiam vero ad honorem suum.* Locchè gli fa definire la Beatitudine, l' affluenza, o la pienezza degl' interessi, o de' vantaggi convenienti: *Sufficientiam competentium commodorum.*

*De Conc.  
c. 11.*

Questa distinzione di s. Anselmo è sostenuta dall' autorità di s. Bernardo nel Libro dell' Amor di Dio, dove raccoglie le ragioni di amarlo per l' amore di lui stesso in questi due capi: *Che non vi è cosa la quale si possa amare con maggior giustizia, nè con maggior frutto ed utilità: Sive quia nil justius, sive quia nil fructuosius diligi potest;* nel che si vede subito la giustizia, e l' utilità di s. Anselmo: e s. Bernardo lo fa ancora più chiaramente, quando si propone di spiegare per qual merito dal canto di Dio, e per qual interesse dal canto nostro si debba amarlo: *Quo merito suo, quo nostro commodo.*

*De dilect.  
Dei cap. 1.  
n. 1.*

Egli ne' primi Capitoli stabilisce le ragioni d' amore dal canto di Dio; e venendo a quelle del nostro interesse: *Quo commodo nostro,* parla della ricompensa ch' egli riserva a' suoi eletti; locchè combina perfettamente colle idee di s. Anselmo.

*Ibid. c. 7.  
n. 17.*

Finora è chiaro, che per interesse s' intende un interesse soprannaturale, e che non si è mai pensato neppure ad un' altra idea.

Scoto con tutta la sua Scuola riferisce a questo medesimo senso le parole di s. Anselmo; e dopo aver osservato ne' passi, che si sono citati di questo Padre, *l' affetto che noi abbiamo per la giustizia* In 1. q. n. e *quello che abbiamo per l' interesse*, stabilisce la <sup>17.</sup> differenza della Carità, e della Speranza in questo: *che l' una ci perfeziona secondo l' affetto della giustizia ch' è il più nobile; e l' altra, ch' è la Speranza, ci perfeziona secondo l' affetto che abbiamo per l' interesse.*

Egli presuppone dappettutto la medesima distinzione, e nel suo Libro sulle Sentenze, dove stabilisce la differenza delle tre virtù Teologali dice, che In 1. dist. 27. q. unica. p. 641. *la Carità è differente dalla Speranza, perchè l' atto di essa non è di desiderare il bene di chi ama in quanto è suo interesse proprio, Commodum; ma di mirare all' oggetto in se stesso, quand' anche per impossibile se ne detraesse tutto l' interesse che vi è per quello che ama: Etiam si per impossibile describeretur ab eo commoditas ejus ad amantem.*

Egli insegna la medesima dottrina nel Libro intitolato, *Reportata Parisiensis*, ove sul medesimo Lib. 1. dist. 23. q. unica. Sch. 1. fondamento di s. Anselmo, egli pone *la natura della Speranza nel desiderare l' interesse di colui che spera*: all' opposto della Carità che mira l' oggetto in se stesso; e questa distinzione tratta da s. Anselmo, è il fondamento di tutta la dottrina di Scoto, e della sua Scuola sopra la Speranza e sopra la Carità.

rità. Si vede duunque che dall' origine della distinzione fra le ragioni della giustizia, e le ragioni d' interesse, non si è mai inteso con quest' ultimo termine se non l' interesse soprannaturale proposto alla Speranza cristiana.

XXXIV. *Sentimento uniforme di Suarez, e  
del comune della Scuola.*

Questa dottrina di Scoto è passata dappoi quasi a tutta la Scuola; e senza esaminarne di nuovo le ragioni, basta qui porre come fatto costante, che essa al giorno d' oggi è senza difficoltà la più comune; dimodochè non rimane altro a fare se non di comprenderla bene. Qui non citerò che Suarez, nel quale solo, come si sa, s' intenderà la maggior parte de' moderni. Egli insegna nel Trattato della Speranza. *Questo amore ( quello della Speranza ) non è l' amore della Carità: Non est Caritatis; poichè la Carità non tende al suo proprio interesse: Non tendit in proprium commodum; e perchè l' amore di Speranza è l' amore del proprio interesse: Ille autem est amor proprii commodi.* Un poco dopo: *L' oggetto della Speranza è il bene sovrano, come amabile con amore di concupiscenza e per l' interesse di colui che ama. Quasi in commodum amantis.* In seguito: *L' amore che la Carità ha per se medesima non mira da vicino il proprio bene della natura: Bonum proprium naturæ: ma il bene, o l' onore divino, o la divina eccellenza: ma questo amore ( quello di Speranza ) mira propriamente: proprie atter-*

*Tratt. 2. de  
Spe, disp.  
1. spec. scilicet.  
3. n. 2. 66.*

*Num. 4.*

*Num. 9.*

*attendit: la ragione del proprio interesse: rationem proprii commodi.* E' evidente da tutti questi passi, che l'interesse proprio non significa cosa alcuna naturale, ma ch'è messo espressamente per stabilire l'oggetto soprannaturale della Speranza cristiana. Se occorressero cinquanta passi di questa natura, o di questo Autore, o degli altri moderni; li produrrei senza fatica: citerò ancora Silvio, poichè sembra che l'Autore si fidi molto in esso.

XXXV. *Sentimento di Silvio citato spesso dall'Autore.*

Per giustificare la Speranza contro i Luteranji, i quali sostenevano esser mal fatto agire per la ricompensa, egli stabilisce queste proposizioni: *Non è permesso avere per ultimo fine del proprio amore la ricompensa della vita eterna, perchè la vita eterna, e la propria visione di Dio non è Dio stesso; e noi dobbiamo amare Dio per lui, quand'anche non ce ne risultasse alcun interesse. Dato quod nobis nihil commodi proveniret: dove visibilmente l'interesse, Commodum, non è un oggetto naturale, ma l'oggetto soprannaturale della Speranza.*

Per definire l'amore mercenario o interessato, egli decide: *O con s. Tommaso è quello, che ha per motivo i beni temporali; o impropriamente è quello che riguarda in tal modo la ricompensa, che non lascia di amare Iddio per se stesso, quando anche la ricompensa non gli venisse proposta.*

XXXVI. *Sentimento di s. Bonaventura riferito  
dal medesimo Silvio.*

Egli cita s. Bonaventura, il di cui sentimento è il seguente. Questo Serafico Dottore domanda *se la carità possa essere mercenaria*: e conchiude con questa distinzione; che se per la parola di *mercenaria mercimonia*, s'intende la ricompensa creata, la Carità non è mercenaria; ma che se s'intende la ricompensa increata ch'è Dio medesimo, secondo le parole dette ad Abramo: „Io sonola tua massima „ ricompensa “; non c'è inconveniente nel dire, che la Carità è mercenaria. Tale è la soluzione di s. Bonaventura rapporto alla questione che trattiamo; ed il resto che non conviene mischiare con questa difficoltà, non vi ha pertinenza alcuna.

Dist. 27. a. 2.  
3. 9. 2.

XXXVII. *Conchiusione di Silvio: la Carità sempre disinteressata per l'espressa autorità di s. Paolo:*

Giusta la riferita decisione di s. Bonaventura; *Abid. ad 3.* Silvio conchiude con s. Paolo: *Che la Carità non cerca il proprio interesse: non ch'essa, dic'egli, non cerchi la ricompensa; ma perchè non si dà pensiero dei proprj interessi: Quod non studeat privatis commodis; per trascurare, o stimar meno il bene comune ch'è Dio: Neglecto vel postposito bono commune*; di modo che l'affetto col quale si cerca il proprio interesse per rapporto a Dio, non ha niente che non sia giusto, ed è parimenti soprannaturale.

XXXVIII.

**XXXVIII. Ragione di questa dottrina della Scuola: principio di conciliazione fra tutte le espressioni de' sacri Dottori.**

Tale è la comune dottrina della Scuola: e se finalmente se ne vuole sapere la ragione, questa è in poche parole, perchè la Carità, ch'è la più perfetta di tutte le virtù, avendo per oggetto il bene più eccellente; e Dio in se stesso essendo senza dubbio più eccellente che Dio in noi, posciachè in se stesso egli è infinito, e non può esserci comunicato che in una maniera finita: ne segue che la Carità deve avere per oggetto essenziale Iddio in quanto buono in se, e non Dio in quanto ci rende felici.

Ora in qual modo l'idea di Dio come benefico, e beatificante combini con quella di Dio come buono in se, e formi una delle di lui eccellenze, non è della nostra questione presente. Noi l'abbiamo a sufficienza spiegato altrove; e basta in questo luogo, che noi vediamo la ragione che determina la Scuola a formare di Dio perfetto in se, senza relazione al nostro interesse, l'oggetto essenziale della Carità. Noi abbiamo pure indicato il principio per conciliare tutte l'espressioni dei sacri Dottori, e questo non è ciò di cui si tratta.

*Summa Do-  
ct. n. VIII.  
Sec 1to se-  
condo n. V.  
c. 109.*

*Istr. sopra  
gli Scisti  
Ec. Lib. X.  
n. 10. 10.*

**XXXIX. Idee della Scuola conformi a s. Paolo.**

Se indi la Scuola conchiude, che la Speranza riguarda il nostro proprio interesse, e che questo  
inte-

interesse proprio sia soprannaturale, come oggetto d'una virtù Teologale; essa non fa che seguire s. Paolo, il quale dice, che *la morte è per lui un guadagno*, posciachè gli dà *Gesucristo il quale egli ha tanta brama di guadagnare: Ut Christum lucrifaciam*; e che *la pietà è utile a tutto*, perchè *essa ha delle promesse della vita presente e futura*; *Id. VI. s.* donde lo stesso Apostolo inferisce dopo, *che la pietà è un gran guadagno*. Del resto io non pretendo che queste idee sieno contrarie a quelle di alcuni Padri, i quali danno ordinariamente alla beatitudine eterna una denominazione più eccellente di quella d'interesse. Tutto ciò si concilierà perfettamente quando tratteremo a fondo la questione: e qui basta dimostrare secondo le idee della Scuola, che il termine di guadagno, o di profitto, o d'interesse, o di utilità non significa niente di naturale, ma il proprio oggetto della Speranza cristiana; e che si può risguardare il proprio interesse col motivo soprannaturale della Speranza, senza indebolire la Carità, purchè si riferisca finalmente questo caro interesse alla gloria di Dio, come fanno universalmente non solo i perfetti, ma anche tutti giusti.

#### XL. Sentimento uniforme di s. Francesco di Sales.

Non v'è dubbio alcuno che s. Francesco di Sales non abbia seguite queste idee della Scuola, quando ha trattata espressamente questa materia nel Libro *dell' Amore di Dio*, ove definisce *l'amore di Speranza*, un amore *che va a Dio, e che ritorna a noi: che*

che ha la sua mira alla divina bontà, ma che ha pure la mira alla nostra utilità; dove è evidente ch' egli non parla delle viste naturali, ma di quelle della Speranza cristiana. Su questo fondamento, e nel senso medesimo egli aggiunge: *Esso tende certamente alla nostra perfezione, ma aspira alla nostra soddisfazione; e perciò, conchiude egli, questo amore è veramente amore, ma amore di desiderio, e interessato: e un poco dopo: Questo è un amore di desiderio, ma di un desiderio santo, e ben ordinato: il nostro interesse, aggiugn' egli, vi ha qualche luogo, ma Dio vi ha il posto principale: tutto all' opposto della Carità, la quale, dice egli, è un' amicizia, e non un amore interessato: Ibid. c. 27.* in questo modo adunque prendendo tutte le idee della Scuola, egli coi Dottori che abbiamo veduti, riconosce un interesse divino, e soprannaturale nell' oggetto essenziale della Speranza, il quale non si trova in quello della Carità.

**XLI, Che l'Autore ha seguitè quest' idee della Scuola nelle Massime de' Santi.**

Il nostro Autore, che fa professione di seguire s. Francesco di Sales, aveva prese naturalmente dietro alle traccie di lui le comuni idee della Scuola per collocarle nelle sue *Massime de' Santi*. Tutti hanno veduto, e compreso quale sia la sua esposizione dei diversi amori, e cosa sieno i suoi tre primi Articoli, che formano il fondamento del suo Libro, e le cui idee dominano dappertutto. Certamen-

*Max. des Saints arts.*  
1. p. 11. mente quando egli dice, *che i motivi del proprio interesse sono sparsi in tutti i Libri della sacra Scrittura*, egli non poteva aver inteso, che Dio raccomandasse un altro interesse fuorchè quello della salute eterna. Imperciocchè per questo amor naturale, che fa ora tutto l'intreccio del nuovo sistema, egli non ha neppure tentato di provarlo colla Scrittura, ed egli non oserebbe dire che ve ne fosse pur una parola nei Libri santi. Esso non si trova nemmeno in alcuna delle preghiere della Chiesa, in tutte le quali l'Autore riconosce *l'interesse proprio*. L'interesse proprio che vi si cerca non è altro dappertutto se non la salute, e l'effetto delle promesse del Vangelo. Io non parlo qui della Tradizione, dove l'Autore pretende di trovare il *suo amor naturale*: poichè noi faremo vedere ben presto che fra tanti passi ch'egli cita, non lo ha mai ritrovato in alcuno, e non lo deduce, che da conseguenze illegittime. Checchè ne sia, è ben manifesto che la Scrittura inculca in tutti i suoi Libri, e la Chiesa in tutti i suoi voti a figli di promessa non già l'amor naturale, ma l'amore soprannaturale delle ricompense.

#### XLII. Continuazione dei principj dell'Autore.

*Max. des S. P. 18.* Si si dia la pena di tener dietro all'Autore dal principio del suo Libro sino alla fine, e si vedrà dappertutto il medesimo senso. Che cosa è mai quello che si deve riferire a Dio secondo le *Massime dei Santi*? Basta forse riferire a lui l'amor naturale, che

che si ha per se stesso? no senza dubbio. Ciò che bisogna riferire a lui per mezzo della Carità è il desiderio soprannaturale della propria salute, e della propria felicità eterna: quindi la propria felicità nell' eternità, ed il proprio interesse sono la stessa cosa. Tutto quadra con questa idea: e in questo senso *l' interesse proprio è il motivo principale e dominante dell' amore che si chiama di Speranza*. Si tratta della Speranza cristiana, ove non si metterebbe un amor naturale come dominante. Esso non lo è più, quando *non si cerca la propria felicità che come un mezzo subordinato alla gloria del Creatore*: quindi *l' interesse proprio, e la propria felicità* sono sempre sinonimi: e la Speranza cristiana cerca la propria felicità col motivo, che le fa cercare il suo proprio interesse. Questo è ciò che produce alla fine *l' interesse proprio eterno, ovvero l' interesse proprio per l' eternità*, di cui abbiamo tanto parlato. Qui non c'è niente di nuovo: queste sono le idee della Scuola: queste sono quelle de' Mistici, se si conta s. Francesco di Sales come uno dei più eccellenti: egli era pure Scolastico, e attaccato alla Scuola, la quale, come si è veduto, dava l'utilità propria, *proprium commodum*, come l' oggetto dell' amore cristiano, e soprannaturale della Speranza; nè v'è altra parola per ispiegare in latino ciò, che si chiama in francese il proprio interesse.

Ibid. p. 4.  
1. 6.

Ibid. p. 2.

Ibid. p. 71.

Ibid. p. 96.

XLIII. *Come sia stato obbligato l'Autore di abbandonare nella sua Istruzione Pastorale le idee delle Massime dei Santi.*

Che se poi si domandi donde nasca che l'Autore, il quale aveva prese naturalmente queste idee, ora le rigetti con tanta forza; la ragione si è, perchè egli ne aveva abusato, e le aveva spinte all'eccesso. La Scuola aveva detto, che nell'amore di Speranza si cercava il proprio interesse, ma non aveva già detto che se ne dovesse escludere il motivo, allorchè si fosse giunto al puro e perfetto amore. La prima è una dottrina innocente, e seguita da tutta la Scuola: la seconda è una dottrina manifestamente erronea, colla quale si esclude dallo stato di perfezione la Speranza, ed il motivo di essa. Quindi essendosi detto, che *bisognava lasciare le anime nell'esercizio, il quale è tuttavia misto col motivo dell'interesse proprio, per tutto il tempo che l'incentivo della grazia ve le lascia*; il male non istava nel chiamare interesse proprio la salute, che tutta la Scrittura, e le preci della Chiesa ci raccomandano, poichè questo è parlare col linguaggio comune della Scuola: l'errore sta nel dire, che questo motivo non sia dato ai Fedeli, che per un tempo, e che l'incentivo della grazia non vi lasci più i perfetti; poichè questo è ciò, che fa cessare la Speranza col suo motivo, contro il detto espresso dell'Apostolo: *Tre cose rimangono, la Fede, la Speranza, e la Carità; Tria hæc*. Questo errore si

trova in tutti quei passi, ove il motivo del timore è sbandito dallo stato di puro amore con quello della Speranza; cioè in tutto il Libro. Quindi non si può più dire colla Scuola, che il motivo d'interesse proprio sia soprannaturale, poichè allora dappertutto dove si togliesse l'interesse proprio, egli strascinerrebbe seco la rovina del bene soprannaturale con quella della Speranza: si dovette perciò abbandonare la Scuola, la quale si voleva, che naturalmente servisse d'appoggio: convenne alterare il linguaggio per non aver torto; ed ecco senza maschera ciò, che ha prodotto i due sistemi opposti; quello del Libro; e quello dell'Istruzione Pastorale.

*XLIV. Equivoci inevitabili, e vane distinzioni di Francese e di Latino sull'interesse proprio.*

La disgrazia è, che in queste spiegazioni sforzate, vi è sempre a primo aspetto qualche cosa, che non s'intende. Ciò è perchè promettendo di definire tutto, si sono dimenticate solamente le parole sulle quali si accorda che si aggirava tutto. Si volle stare troppo attaccato alla lingua Francese. Ma il termine d'interesse venendovi determinato dall'oggetto, e divenendo o vile, o nobile, o indifferente sotto questo rapporto, convenne ricorrere a qualche cosa di più misterioso, ed appoggiarsi ai migliori Autori della vita spirituale, i quali hanno scritto nella lingua Francese, presso i quali la parola *interesse proprio* significa un amor naturale di se stesso. Ma chi ha stabilito questo linguaggio?

*Instr. Past.*  
pag. sans  
chiffr. après  
p. 8.

*Instr. P.*  
p. 15.

Lib. XI. c.  
14.Lib. II. c.  
27. 22.

vi è qualche Autore , che lo abbia definito in questo senso? Per me io lo trovo come vizioso in molti passi di s. Francesco di Sales e sopra tutto nel *Trattato dell' Amore di Dio*. Vi trovo pure l'interesse come virtuoso , e soprannaturale nella definizione della Speranza , e della Carità ; ma per questa significazione che obbliga l'interesse proprio ad un amor naturale ed innocente di noi stessi , me n'è ignoto intieramente il mistero . In ogni caso quattro o cinque Mistici , che non si leggono , non possono dar legge in una lingua : e poi perchè non avvertire di questo linguaggio mistico? non si doveva risparmiare qualche riga di più , purchè avesse questa illustrato tutto il discorso . Io non ho spiegato niente , dice l'Autore , poichè ho supposto che tutti m'intendessero : ma frattanto non si è inteso per nulla , e la Chiesa tutta è nella oscurità e nella confusione ,

Ecco le minuzie alle quali ci si volle ridurre in una materia così importante : ma che! converrà ancora far differenza fra il Latino , ed il Francese? Noi troviamo dappertutto l'interesse proprio in Latino come l'oggetto virtuoso , e soprannaturale della Speranza cristiana : gli Autori Latini non hanno altri termini , per ispiegare l'interesse proprio , che questi , *Proprium commodum* , *Utilitas propria*. Convieni forse pensare in altro modo in Latino , che in Francese , oppure spiegare in Francese il *commodum proprium* diversamente , che per *proprio interesse*? In tal maniera l'Autore imbroglia tutto : e nulladimeno converrà credere ch'egli abbia sempre

pre in vista l'idea, che ce ne vuol dare, fino dal principio del suo Libro, senza mai averne detta una sola parola, e confessando che qualche volta egli ha preso il senso opposto.

XLV. *Equivoci sul termine, motivo.*

Lo stesso accidente è avvenuto al termine, motivo: *Io non l'ho usato in questo passo come la Scuola:* e ne adduce parimenti per ragione l'uso della lingua Francese: *Quando, dic' egli, non si è eccitato che dall'amor naturale, si agisce col motivo dell'interesse proprio: Quando non si è eccitato che da un amore soprannaturale, si agisce per mezzo d'un amore disinteressato.* Ecco un linguaggio del tutto nuovo: *Questo linguaggio, continua egli, mi è sembrato il più sensibile, ed il più proporzionato ai Mistici, che non sono avvezzi a quello della Scuola: e per essi appunto io scriveva, affinchè apprendessero a mettersi in guardia contro le illusioni.* L'Autore avrà sempre delle buone ragioni, o segua il linguaggio della Scuola, o lo abbandoni: ma ne troverà egli di buone del pari per non definire dei termini ambigui, i quali in certi passi vengono presi in un modo, ed in alcuni altri in un modo opposto? Non era questo il miglior mezzo d'evitare le illusioni che si temevano per i Mistici? a qual punto siamo arrivati? Perchè piuttosto non si è confessato sinceramente ciò che pure tutti veggono ad evidenza, onde dar gloria a Dio con tale confessione?

*Instr. Past.  
p. 10.*

XLVI. *Errore dell'Autore sulla beatitudine, stabilita, distrutta, e di nuovo ristabilita per mezzo de' di lui principj.*

Sembrava che l'Autore si fosse corretto dell'errore che domina in tutto il suo Libro, cioè che si possa talmente spogliarsi del motivo della beatitudine, *che si amarebbe Dio egualmente, ancorchè si sapesse ch'egli volesse rendere infelici coloro che lo amano*: di modo che questi motivi restano *separati realmente, benchè le cose non lo possano essere*. Con ciò egli si rivoltava contro i lumi naturali, e soprannaturali, che decidono invincibilmente, che l'uomo vuole esser felice, e non può non volerlo; locchè tutta la Teologia, e con essa la Filosofia riconoscono per ultimo fine.

Sembra che l'Autore si sia corretto d'un errore che offende la natura, dicendo che non si può non amare se stesso,  *nè amarsi senza desiderare il bene sovrano; nè mai disconvenire del peso invincibile d'una tendenza continua alla propria beatitudine stabilita da s. Agostino*; ma per mostrare ch'egli ritorna sempre alle sue prime idee, avanza parimenti nella sua Istruzione Pastorale: *che se non si potesse mai amare senza il motivo della nostra beatitudine, i desiderj di Mosè, e di s. Paolo non avrebbero alcun senso reale*: senza voler intendere che prendendoli anche secondo l'interpretazione dell'Autore, la quale, come ben presto si vedrà, non è sicura, il senso non è reale, ma espressivo d'una semplice velleità, e d'una

e d'una impossibilità che non può togliere realmente la beatitudine dai nostri motivi.

L'altre ragioni ch'egli aggiunge, mostrano bene che si può qualche volta non pensare attualmente alla propria beatitudine, ma non già che si possa strapparsi dal cuore una cosa che la natura, cioè Dio medesimo, vi ha attaccata.

*XLVII. Che la proposizione, in cui l'amore di pura concupiscenza è messo nel numero delle preparazioni alla giustificazione, è inescusabile, secondo i principj dell'Autore.*

Si riprese giustamente l'Autore d'aver insegnato, che *l'amore di pura concupiscenza, benchè sia un'empietà ed un sacrilegio, prepari alla giustizia.* Che aveva egli a rispondere, se non di essersi ingannato parlando in tal forma, e che questa proposizione era condannata da tutte le decisioni, che riferiscono allo Spirito Santo la preparazione alla giustizia? ma l'Autore che ha sempre delle buone ragioni, in vece d'umiliarsi, si scusa dicendo, che *questa è una preparazione che non ha niente di positivo e di reale, ma che toglie solamente l'ostacolo delle passioni violenti, e ci rende prudenti per conoscere ove sia il vero bene.* Ma se si possono scusare di tali errori, si potranno ancora scusare quelli, che furono condannati per aver detto, non solo che il timore impresso dallo Spirito Santo nel cuore, ma quello ancora che secondo l'Autore *viene dalla natura, prepara alla giustizia.* Le cadute più

Explic. p. 17.

Instr. p. 15.  
n. 8.  
ibid.

Explic. p. 17.

Instr. p. 68

orribili, come quella della negazione di s. Pietro, vi prepareranno parimenti, poich' esse lo hanno in qualche maniera renduto prudente per conoscere la propria debolezza, e la propria ambizione: tutto il linguaggio teologico sarà per tal modo sovvertito: e perchè Dio è così possente, che rivolge il peccato in bene ai suoi eletti, tutte le colpe saranno preparazioni alla giustizia cristiana.

XLVIII. *Vane scuse sulla proposizione erronea che attribuisce al vizio della cupidigia tutto ciò che non viene dalla Carità.*

Io avea sempre sperato, che se l'Autore doveva dare una spiegazione, colla quale egli ritrattasse qualcheduno dei suoi errori, sarebbe almeno questa, nella quale egli applica alla Speranza cristiana il principio di s. Agostino, il quale attribuisce alla cupidigia tutto ciò che non è proprio della Carità. Ma no; egli non ha torto in cosa alcuna, e senza voler levare una sola sillaba dal suo Libro, egli scusa questo passo col dire, ch' egli vi ha inteso *col termine di Carità ogni amore dell'ordine considerato in se stesso*, sia questo di grazia, o di natura, sia o no riferito a Dio; e cred' egli purgarsi da questo errore, col non essersi *servito che una volta di questo linguaggio*, ed anche rapporto *alle parole di s. Agostino*, il quale senza dubbio fra tutti i Padri è quegli che costantemente chiama col nome di Carità il dono celeste, che lo Spirito Santo diffonde nei cuori. Tratteremo ancora una volta questo passo

del

del nostro Autore, quando occorrerà dimostrare gli errori del nuovo sistema della sua Istruzione Pastorale.

XLIX. *Falso principio per iscusare il turbamento involontario di Gesucristo.*

L'Autore è così lontano dal voler confessare pure un solo errore, che si scusa anche pel turbamento involontario della sant' anima di Gesucristo. *Quelli* MAX. pag. 122. *che hanno*, dic'egli, aggiunto questo termine nel mio Libro, *banno voluto dire unicamente, che il turbamento di Gesucristo il quale era involontario intanto, in quanto comandato dalla di lui volontà, era involontario nel non esserne questa turbata: senso stravagante, e del pari inaudito fra i Teologi, e fra i Filosofi. Ma*, prosiegue l'Autore, *io non ho alcun interesse nel difendere questa espressione che non è mia; coloro che hanno veduto il mio manoscritto originale ne possono rendere testimonianza.* Si fa buono tutto ad un Autore quando si ascoltano tali scuse. Se questa espressione non è sua, chi l'avrà intrusa nel di lui Libro? a chi si concedono tali libertà? chi ardisce prendersela di proprio arbitrio, ed inserire un tale errore nell'Opera di un Arcivescovo? Finalmente qualunque siasi che abbia potuto mettere un dogma così insoffribile in un Libro di tale importanza, può averlo fatto senza darne avviso all'Autore? Doveva egli adunque parlare da principio, e cento *Errata* non avrebbero bastato per iscancellare un tal errore: ma non è comparsa alcuna diligenza per disingannare il publi-

*Ibid. p. 31.*

blico, e non si è lagnato di questo abuso se non costretto da' pubblici clamori; e tuttavia ciò si pratica in un modo così fiacco, che la difesa non apparisce se non per la forma dell'abuso. *Molti furono*, dic' egli, *male edificati*; per esprimere la cosa nella sua verità, conveniva dire che questi *molti* erano tutti: che ciò che si chiama *male edificato*, fu una sollevazione universale di sapienti, e d'indotti, di Teologi, e di popolo, come succede nelle novità le più scandalose. Poscia invece di detestare un dogma, che non era mai uscito da una bocca Cattolica, vi si cerca ancora un senso plausibile; *Ibid. p. 34.* *Si è voluto dire, che il turbamento di Gesucristo il quale era volontario in quanto comandato dalla di lui volontà, era involontario nel non esserne questa turbata.* Ma chi mai ha parlato in questa forma? è permesso dire in Teologia quello che si vuole? parlare senza Autore, e contro la dottrina dei Santi? Questa opinione, che Sofronio Patriarca di Gerusalemme coll'approvazione del VI. Concilio generale chiama *abbominevole*, ora diviene ortodossa. Si dirà, quando piaccia, che la morte di Gesucristo è sforzata, ed involontaria, perchè non è comunicata alla volontà: che la volontà non è morta, e non fu turbata dalla morte: e che cosa non si potrà dire, se si dà campo a queste sottigliezze? Un Cristiano, un Vescovo un uomo fa cotanta fatica ad umiliarsi?

L. Che il turbamento involontario di Gesucristo  
forma parte del sistema dell' Autore.

Questa espressione, dice l' Autore, non ha alcun *Instr. pag.*  
legame col mio sistema: ma al contrario levandola <sup>114.</sup>  
si toglie la connessione di tutto il discorso. Vi si *Max. p. 121.*  
vuol dare Gesucristo come nostro perfetto modello, <sup>122.</sup>  
nella separazione della parte superiore dell' anima  
dalla inferiore: vi si vuole dimostrare nell' anime  
nostre questa separazione, in quanto che *ibid. pag.*  
gli atti *della parte inferiore, che sono ciechi ed involontari;* <sup>123.</sup>  
non vincolano il consenso della parte superiore, che  
se ne sta tranquilla: se ne vuole provare la separa-  
zione coll' esempio di Gesucristo *nostro modello:* si  
vuol fare che spirino sulla Croce con Gesucristo *le* *ibid. p. 20.*  
anime nelle quali si trova quell' *impressione involon-*  
*taria di disperazione,* di cui abbiamo parlato; e non  
si sa dove trovare questa conformità con Gesucristo,  
se Gesucristo stesso non l' ha avuta. Ecco quel-  
lo che fa nascere quel turbamento involontario del  
Salvatore, che doveva essere il modello del nostro.

## S E Z I O N E   V .

Altre specie d'errori, che l'Istruzione Pastorale rende inescusabili: e primieramente sulla Contemplazione.

*LI. Soppressione della visione distinta, e della Fede esplicita di Gesucristo.*

Si vede adunque che non vi è alleggiamento per il Libro nell'Istruzione Pastorale; poichè le scuse medesime lo convincono d'errore, e lo aumentano. Vediamo, poichè parliamo di Gesucristo, se l'Autore abbia ben rimediato a ciò ch'egli insegna rapporto alla sottrazione degli atti, che ci uniscono a lui. La fede esplicita in Gesucristo è il fondamento, la consolazione ed il sostegno della vita cristiana in tutti i suoi stati; questo è il fondamento del quale s. Paolo ha detto, che *non se ne possono stabilire altri*. Abbiamo veduto nell'Istruzione sopra gli *stati d'Orazione*, che i Quietisti de' nostri giorni, e l'autore del *Mezzo breve*, piucchè tutti gli altri, hanno urtato in questo scoglio, e vi han fatto naufragio. Vediamo se l'Arcivescovo di Cambrai abbia condannato questo errore, o se vi ha cercate delle scuse; e senza dire per conto nostro, facciamo unicamente parlare i fatti. Egli ha detto che le anime contemplative sono private non solo della *visione sensibile e riflettuta*, ma anche precisamente della *visione semplice e distinta di Gesucristo*: per conseguenza

I. Cor. III.  
11.

Lib. II. n.  
2. e seg.

Max. p. 194.  
& suiv.

Inst. Past.  
p. 32.

guenza della Fede esplicita. Egli aggiunge, che in *ibid.* due stati, in quello de' contemplativi principianti, e in quello delle prove, si è privo di questa visione; locchè egli conferma con questi termini: *Fuori di questi due casi l'anima la più sublime può nella contemplazione attuale essere occupata di Gesucristo presente per la Fede: essa può dunque in questi due casi non occuparsi più della Fede in Gesucristo, la quale lo rende presente. Non è questa una disgrazia grande il trovare due casi, in cui la Fede in Gesucristo non sia più nell'anima? Ma eccone un terzo: Negl' intervalli in cui cessa la pura contemplazione, l'anima è tuttora occupata di Gesucristo: intendasi sempre di Gesucristo renduto presente per la Fede; mentre quest' è quello di cui si tratta: quindi la Fede che lo rende presente è riguardata come incompatibile colla pura contemplazione, e non ritorna che negl' intervalli, in cui la medesima cessa. Si dica ora che questo non sia un Quietismo formale, ed una delle proposizioni condannate ne' Bèguardi, che l'anima, la quale è occupata di Gesucristo, deroghi alla propria sublime contemplazione.*

*Max. pag. 100.*

*ibid.*

*Clem. Ad nostrum, de heres.*

Vediamo le scuse dell' Istruzione Pastorale. Essa dice in primo luogo che *queste privazioni non sono reali*: ma questa è una spiegazione direttamente contraria al testo, ove apparisce chiaramente che l'anima non è più occupata della visione distinta di Gesucristo, e della Fede che lo rende presente. Questa dunque è una di quelle negazioni che servono al convincimento d' un colpevole, nel quale il negare un fatto evidente indica solo il rimprovero del-

*Instr. Past. P. 12.*

*ibid. p. 12.* della coscienza. Egli aggiunge, che *queste privazioni non sono che apparenti e passeggera*: per le *apparenti* si vede il contrario: egli si riduce a farle *passaggere*; aggiungendo, che *queste privazioni non sono lunghe*, e che *Gesùcristo ritorna ben presto* per essere la più frequente *occupazione delle anime perfette*: egli *ritorna presto*; dunque egli era sparito: non vi si pensava più; e tutta la scusa è, che queste *privazioni non sono lunghe*: locchè si conferma in un *errata*, che bisogna riferire alla distesa per *istruzione del Leggitore*.

### LII. *Parole dell' Errata sulla pagina 33:*

Dopo le parole, *Anime perfette*, l'Autore mette queste: *Aggiungasi; Imparocchè le prove sono brevi per se stesse: ecco ciò che io ne ho detto; esse non sono che per un tempo, p. 75. e 79. quanto più le anime vi sono fedeli alla grazia per lasciarsi purificare da ogni interesse proprio per l'amore geloso, tanto più brevi sono le prove: d'ordinario la resistenza segreta delle anime alla grazia sotto plausibili pretesti; il loro sforzo interessato pegli appoggi sensibili di cui Dio vuole privarle; sono ciò che rende le loro prova così lunghe e così dolorose: mentre Dio non fa soffrire le sue creature per farle soffrire.*

Ecco ciò che l'Autore aggiunge al suo testo nell' *Errata*; e vi aggiunge ancora queste parole in altri caratteri: *Le prove dunque sono brevi, e non vi sono che le anime infedeli che le allungano res-*  
sten.

*stendo a Dio: esse debbono dunque allora imputare a se stesse la privazione della visione frequente di Gesucristo, non alla natura della prova, ma alla loro fedeltà. Se le prove in generale sono brevi, l'ultimo eccesso della prova, nel quale solamente si resta privo della visione familiare di Gesucristo, è ancora più breve assai.*

LIII. *Riflessioni sopra questo Errata: vi si avvanza senza ragione che le prove sono brevi.*

Ecco quello che succede quando si è detto male, si tergiversa, si dissimula, si maschera, si cerca di spiegarsi; non si può mai trovarsi soddisfatto: delle riflessioni inquiete vi fanno fare in un errata delle lunghe risposte, o a forza di ripetere la stessa cosa, si spera alfine di renderla più intelligibile, e non si fa che imbrogliar tutto vie maggiormente.

Così non sia; esaminiamo le parole di questo lungò errata. *Le prove sono brevi in se stesse; queste non sono che per un tempo: quest'ultimo è vero; ma questo tempo può essere assai lungo.* Il Padre Giovanni della Croce le fa durare qualche anno colle orribili impotenze, che l'Autore si ostina in negare, malgrado tutti gli Spirituali. Per la cronica di s. Francesco, questo Santo vi è restato tre in quattro anni: le terribili aridità di s. Teresa per quindici anni, non sono ignote ad alcuno. Non bisogna dunque arrischiare di dire, *che le prove sono brevi per se stesse; poichè per se stesse non sono se non ciò che Dio vuole: egli solo ne sa la durata, e le*  
ani-

*Obscure avis  
lib. 2. c. 7.  
p. 281.*

anime che le soffrono non ne traveggono la fine. Non si asserisce dunque con ragione, che *le prove sono brevi per se stesse*: ma lo si asserisce perchè si ha bisogno che lo sieno per servire di scusa alla privazione della Fede, la quale rende Gesucristo presente. Tutta la dottrina dell' Autore s' occupa nel far vedere ch' egli non ha errato, e bisogna che tutto ceda a questo disegno.

LIV. *Continuazione di queste riflessioni, e degli errori dell' Autore.*

*Ho detto*, continua egli, *che d' ordinario la resistenza delle anime alla grazia della prova è ciò che rende le loro prove così lunghe; e ch' esse debbono imputare a se stesse la privazione di cui si tratta.* Voi l' avete detto, ma sopra che lo avete fondato? Chi v' ha detto che Dio seguirà le vostre leggi, e modererà le prove a vostro capriccio? siete voi il consigliere del Signore? e chi v' ha detto ch' egli entrerà nelle vostre viste? Ma egli ha detto: *d' ordinario*: egli lo ha detto gratuitamente come tutto il resto. In ogni caso egli si perde con questa risposta: poichè se per altre ragioni che sorpassano l' intelligenza degli uomini, Dio fa durare le prove per un lungo tempo; e per degli anni interi; perchè mai conviene che delle anime cristiane sieno private della visione distinta di Gesucristo, e della Fede che lo rende presente? Non si fa dunque altro che imbrogliarsi con delle risposte avviluppate; e le scuse tanto qui, che altrove cagionano nuovi travimenti.

LV. *Errori sugli intervalli della contemplazione, e su' principianti.*

Ma queste prove hanno degli intervalli: chi ce ne ha assegnate le distanze? Se conviene perdere Gesucristo di vista, ciò dev' essere in alcuni rapidi momenti, ed in alcuni trasporti subitanei: ma Gesucristo deve formare il fondamento, e come dice s. Paolo, il corpo di tutta la vita cristiana. Perché raggirar tanto per iscusare coloro che se ne allontanano? e sarà conveniente che un tale personaggio dia autorità a tali illusioni? Non ci si dica adunque, che le prove durino poco, e le loro estremità ancora meno: Dio le fa durare quanto vuole, giusta i suoi occulti consigli; ed egli non ha timore di spingere le anime troppo innanzi, poichè l'eccesso delle loro pene non può mai esaurire quello delle sue grazie. Ma quand' anche le prove durassero poco, chi ci ha detto che lo stesso avvenga a' contemplativi principianti? vuolsi forse ancora determinare quanto tempo Dio voglia tenere le anime in questo stato, e quanto questo noviziato debba durare? L' Arcivescovo di Cambrai ha egli dimenticato, che *il passaggio della meditazione alla contemplazione è ordinarmente lungo, impercettibile, e misto di questi due stati?* Si credeva che gli Articoli d' Issy dessero de' limiti a queste sottigliezze: vi era detto così espressamente, che la Fede esplicita in Gesucristo era di tutti gli stati, e di quello della contemplazione egualmente che di tutti gli altri, Max. pag. 175.

Boss. Cont. Quiet. ec. T. II.

E sen-

senza eccettuarne i principianti. Gesucristo è l'al-  
*Apoc. I. 3.* *pha*, e l'*omega*; se a lui si finisce, da lui pure si  
 comincia. Perchè dunque rigettarlo negli intervalli in  
 cui cessa la pura contemplazione, come se Gesucristo  
 ne fosse indegno? Dà estremo dolore il senti-  
 re uscir tali discorsi da una tal bocca: non si avreb-  
 be fatto meglio confessando un fallo umano, che  
 cercandovi delle scuse, quando si conosce di non po-  
 terlo nascondere?

LVI. *Se l'imperfezione de' principianti possa  
 essere un'esclusione di Gesucristo.*

Si crede di dire una cosa rara, e mostrarsi assai  
*Max. pag.* penetrante nelle vie di Dio, allorchè si assicura  
*105.* che non già la perfezione, ma piuttosto la imperfe-  
*Instr. Past.* zione della contemplazione nascente esclude Gesu-  
*P. 11.* cristo: senza dubbio con questo mezzo si escluderà  
 la condanna dei Beguardi, i quali attribuivano que-  
 sto allontanamento di Gesucristo alla sublimità della  
 contemplazione e debolezza, illusione, absurdità;  
 come se fosse meglio bandire Gesucristo per imper-  
 fezione, di quello che per perfezione, e come se in  
 qualsivoglia modo che si allontani la Fede che lo  
 rende presente, non sia sempre un eludere l'obbligo di  
 unirsi a lui con degli atti espressi, sia che siamo  
*Ephes. IV.* forti, o deboli; poichè in esso, come dice S. Pao-  
*10.* lo, si crede, in lui si si fortifica, e si giugne alla  
*Col. II. 12* perfezione. Ella è senza dubbio una bella sottigliezza  
 il dire, che nella contemplazione nascente l'anima  
*Max. pag.* assorta dal suo gusto sensibile pel raccoglimento,  
*109.* non

non può ancora essere occupata nelle visioni distinte: si teme che Gesucristo la distrugga: queste visioni distinte, si prosegue, le sarebbero come di distrazione nella sua debolezza, e la ricondurrebbero al ragionamento della meditazione, dal quale essa è appena uscita; come se fosse meglio obbliare Gesucristo, che occupare con esso la propria ragione. Qual disgrazia nell'essere così ingegnosi nell'inventare in materie di Religione, e nel mostrarsi così acuto a spese della verità, e di Gesucristo? a qual pro tale raffinamento? s'ignora forse che Gesucristo è egualmente il sostegno dei deboli che dei forti? Ben lungi dal distrarcene, la di lui umanità è fatta per condurci al raccoglimento, e per fare che tutte le potenze dell'anima nostra tendano ad un sol punto: le di lui condiscendenze sono infinite; bisogna che i principianti entrino per lui, che i forti s'avanzino in lui; ed il lasciarlo deliberatamente è il colmo dell'illusione, e dell'errore.

LVII. *Che l'Autore induce nella contemplazione un puro Quietismo, ed un'aspettativa oziosa della grazia.*

Quest'altro passo non vale niente di più: La Explic. des Max. p. 180. 187. contemplazione pura e diretta non s'occupava volontariamente d'alcuna immagine sensibile, d'alcuna idea distinta e nominabile, cioè d'alcuna idea limitata, e particolare della Divinità, per non fermarsi che all'idea puramente intellettuale ed astratta dell'Ente, il quale è senza limiti, e senza restrizione. Ec-

co dunque l'oggetto di cui ella si occupa *volontariamente*, e per propria scelta; vi sono degli altri oggetti che Dio presenta, e di cui non si occupa che per l'impressione della sua grazia; e questi oggetti sono gli attributi, le tre Persone divine, ed i misterj dell'umanità di Gesucristo.

L'Autore crede di dire qualche cosa nella sua Istruzione Pastorale quando ripete ciò che insegnava nel suo Libro, che la *semplicità della contemplazione diretta dell'Ente astratto ed illimitato non esclude la visione distinta di Gesucristo, e che la contemplazione ammette tutti gli oggetti che la pura Fede può presentarci*: dimodochè, dic'egli, *la sua dottrina ammette in ogni stato oltre la contemplazione negativa, cioè la visione astratta della Divinità, un altro esercizio di contemplazione, in cui tutti i misterj occupano le anime.*

Ma ciò non risolve la difficoltà: ciò che bisognava spiegare si è: perchè questa visione astratta ed illimitata della Divinità sia la sola *volontaria*? perchè quella d'ogni altro oggetto debba essere presentata da Dio, ed eccitata da un'impressione particolare della grazia? perchè non si possa determinarvisi da se stesso, e convenga stare rapporto a ciò nella pura aspettativa dell'impulsione divina?

LVIII. *Vana distinzione fra la grazia comune qualunque siasi, e le ispirazioni straordinarie, locchè ricade nel Quietismo.*

Si dirà che questa impulsione non è che l'impulsione della grazia comune: ma a che serve chiama-

te quest'impulsione o comune o straordinaria, se è manifesto che conviene aspettarla senza ardire di determinarsi per la sola bontà dell'oggetto? locchè è un puro Quietismo, ed un' aspettativa oziosa della grazia finchè essa si dichiara.

Che se si dice, che bisogna sempre sopporla: chi non sa che questo è vero, anche riguardo alla contemplazione che si chiama pura e diretta dell'Ente astratto ed illimitato? dimodochè il *volontario* che si toglie all'applicazione ad altri oggetti, non può indicare che la sospensione, in cui bisogna restare riguardo ad essi, e la determinazione che bisogna attendere unicamente dal canto di Dio, senza muoversi da se stesso.

*Instr. Past.*  
P. 11.

LIX. E' Quietismo il ridurre le anime all'aspettativa dell'attrazione, fuori del caso preciso del precetto.

Questa dottrina è sparsa in tutto il Libro delle Massime dei Santi: *Le anime indifferenti a fare degli atti diretti; o riflessuti, ne fanno di questi ultimi tutte le volte che il precetto lo richiede, o che l'attrazione della grazia ve le porta.* Non ho osservato in vano, che qui si tratta del precetto affermativo, poichè questo è il solo l'obbligo del quale non sia perpetuo, ed al quale pure non si possono mai assegnare momenti fissi e determinati. Mi spiego: io non dico che l'obbligo di praticare i precetti affermativi sia raro; a Dio non piaccia: io parlo dei momenti certi e precisi dell'obbligo; im-

Pag. 117.  
118.

*Summa Do-*  
*ctrina n. 5.*

perocchè chi può determinare l'ora precisa nella quale convenga soddisfare al precetto interiore di credere, di sperare, di amare? al precetto esteriore di ascoltare la Messa, ed agli altri di tal natura? Rimane adunque che quasi sempre per determinarsi al rendimento di grazie, a certe attenzioni, e precauzioni, ad eccitarsi da se stessi agli atti di virtù, ed agli altri atti riflessi, che formano la maggior parte della nostra vita, convenga aspettare quest'attrazione della grazia che vi ci porta.

LX. *Che bisogna attendere che l'attrattiva della grazia si dichiara per la scelta del genere d'Orazione: altra pratica del Quietismo.*

Bisogna visibilmente attenderlo nella scelta della Orazione di puro amore, poichè le anime non debbono esservi portate da alcun consiglio del Direttore; *ma* *bisogna lasciar fare a Dio, e non parlar mai del puro amore, se l'unzione interiore, cioè se l'impulsione, e l'attrazione, non ha preceduta la parola, locchè rimette tutto all'istinto di ciascuno, od a quello d'un Direttore.*

Quindi in tutto il Libro si avvezzano le anime ad agire per impulsione in tutta la durata d'uno stato, cioè per capriccio, e per impressione fanatica: ma si vedrà ancor meglio questa verità coi principj seguenti.

LXI. *Strana dottrina dell' Autore sulle tre volontà di Dio, e come essa stabilisca il Quietismo.*

L' Autore nella distinzione delle volontà di Dio, la quale è uno dei fondamenti di tutto il sistema, ne distingue tre: *La volontà positiva scritta, che* Max. p. 111. *comanda il bene, e proibisce il male, e non è se* <sup>150.</sup> *non la legge di Dio che si chiama pure la volontà significata: Questa, dic' egli, è la sola regola invariabile delle nostre volontà. La seconda volontà di Dio è quella che ci si manifesta per mezzo dell' ispirazione o attrazione della grazia, la quale è in tutti i giusti. La terza volontà è quella di semplice permissione, la quale non è mai la nostra regola.*

E' una cosa strana che qui si ometta la volontà di beneplacito, nella quale i decreti della Provvidenza si dichiarano per mezzo del successo degli affari, della sanità, delle malattie, della morte, ed altre simili, che senza dubbio tengono luogo di regola, poichè tutti debbono sottomettersi; e l' Autore non è scusabile per averla ommessa: ma il modo, con cui cerca ristabilirla non è men cattivo: e dopo aver dato per fondamento, che *non si* Ibid. p. 65. *deve avere per regola se non i precetti ed i consigli* <sup>co.</sup> *della Legge scritta, e la grazia attuale; nell' Istruzione Pastorale egli in questa grazia attuale com-* Pag. 7. *prende la volontà di beneplacito.*

Quest' è quello ch' era ignoto a tutta la Teologia; ma eccolo in termini espressi: *Noi dobbiamo uni-* Ibid. p. 7. *formarci alle volontà di beneplacito, benchè non* <sup>2.</sup>

*significate, o scritte; ma perchè può esservi dell'illusione nel modo di riconoscere queste volontà, le quali possono variare secondo le diverse attrazioni della grazia. Al che egli aggiunge, che la volontà di beneplacito sempre conforme alla Legge ci si fa conoscere per mezzo della grazia attuale.*

Non s'era mai udito un tale principio. E' già un errore massiccio il prendere *per regola* la grazia attuale: essa si applica alla regola; ma essa non è la regola, e noi non ne abbiamo altra che la volontà di Dio dichiarata o per mezzo della sua Legge, o per mezzo degli eventi che dimostrano la volontà di beneplacito: ma egli è un nuovo errore l'attaccare la volontà di beneplacito alla grazia attuale: essa non è il mezzo per far conoscere all'uomo la volontà di Dio: non si discerne a sufficienza questa grazia, essa troppo facilmente vien confusa colla nostra inclinazione; e quindi il darci per regola la grazia attuale è un metterci al pericolo di darci per regola la nostra propensione, ed i nostri moti naturali.

Quest'è uno degli abusi del Quietismo: sotto il nome di *grazia attuale* si tiene per guida la propria volontà, si prende per divino tutto ciò che si pensa: e quest'è, checchè se ne possa dire, un puro Fanatismo.

E' vero che vi si mettono dei limiti sottomettendo la *grazia attuale* alla Legge di Dio; e questo non è poco: ma nel tempo stesso tutto ciò, che può essere rivolto in bene o in male, è in abbandono, cioè la maggior parte della vita umana, il matri-

monio, il celibato, la scelta d'uno stato, d'una professione, d'un Direttore che può tutto, gli esercizi di pietà, e le altre cose che di ordinario costituiscono il governo sì civile che religioso, sì pubblico che domestico, o particolare: tutto questo sotto il nome di grazia attuale è abbandonato al capriccio di un Direttore, od alla propria fantasia.

Ecco senza difficoltà un puro Quietismo; e la differenza che vi trovo, è, che l'Autore vuole che sempre questa ispirazione per cui si rileva la volontà di beneplacito, cioè una delle regole della vita umana, dipenda dalla *grazia comune*; ed in vece i Quietisti, in questo di miglior fede, siccome non credono questa grazia comune che nel solo stato de' perfetti, non hanno riguardo di chiamarla straordinaria: ma nel resto tutto è eguale, e si sta sempre nell'aspettativa di ciò che si chiama moto divino, cioè di una illusione fanatica.

Non si può spingerla più oltre di quello, che fa l'Autore con queste parole: *Queste anime*, (pretese perfette) *si lasciano possedere, istruire, e muovere in ogni occasione dalla grazia attuale che comunica loro lo spirito di Dio*, cioè che fa conoscer loro dove le spinga; o come ha detto altrove, che scopre loro la sua volontà di beneplacito, e tutto ciò ch'egli vuole da noi; e questo, come s'è inteso, *in ogni occasione*: di modo che tutte le volte che si tratta di prendere un partito, o di fare una scelta, ogni motivo della volontà è una derivazione dell'ispirazione particolare.

MAX. p. 217.

Instr. Pass.

p. 3.

MAX. p. 217.

LXII. *Continuazione de' principj del Quietismo nella dottrina dell' Autore.*

Non occorre dunque maravigliarsi se colui, che  
*Max. p. 97. p.<sup>o</sup>.* previene Dio con Davide è condannato di *Semi-pelagianismo* segreto: o se si escludono in termini così generali gli atti che gli Spirituali chiamano di *propria industria*, o di *proprio sforzo*, senza dover *aspettar niente da se stesso*, e senza riservar altro  
*Ibid. p. 99.* all' *eccitamento fervente* se non il solo caso del precetto, il quale, come si è veduto, è così raro e difficile da ridurre a momenti precisi: mentre se per *eccitamento fervente* s' intende che questo sia inquieto e precipitato, esso non conviene al caso del precetto niente più che agli altri casi; e se è fervente nel senso di vivo e distinto, il ridurlo al caso del precetto è un restringerlo troppo, ed escludere troppo l' *eccitamento proprio* ed il *proprio sforzo*.

In una parola non si spiega per nulla quello sforzo proprio, che fa dire a s. Agostino, che *la grazia non aiuta se non quelli, che si sforzano da loro stessi: Non adjuvat nisi sponte conantem*, come  
*De pecc. mer. 2. §.* abbiamo dimostrato nei *nostri Stati di Orazione*: ma  
*Lib. III. X.* al contrario si procura unicamente d' imbrogliarlo, e restringerlo per lasciare un campo più libero all' istinto segreto dei Quietisti, e ristabilirlo sotto il nome di *grazia attuale*, la quale ci fa conoscere in ciascun momento la volontà efficace, ossia la volontà di beneplacito di Dio. Quest' è quello, che non era stato ancora confessato in termini più precisi di quel-

quello che nell' Istruzione Pastorale ; di modo che il Pag. 4.  
Quietismo piucchè mai vi si manifesta .

LXIII. *Errore sulle riflessioni,*

L' errore del Libro delle Massime dei Santi sulle riflessioni era formale , allorchè a queste parole : *la parte superiore* , vi si aggiungeva per ispiegazione , cioè *i suoi atti direttj , ed intimi* . Vi si diceva Pag. 91. in altro luogo , che *questi atti direttj , ed intimi* Pag. 118. sono quelli che *s. Francesco di Sales ha chiamati la sommità dell' anima* . In altro luogo ancora questo Libro riferisce gli atti riflessi alla parte inferiore , Pag. 122. distinguendola *dall' operazione diretta ed intima dell' intelletto , e della volontà che si chiama parte superiore* .

Non v' è errore più capitale contro la Filosofia , ed insieme contro la Teologia . Tutta la Filosofia è d' accordo , che la riflessione appartenga alla parte ragionevole , e per conseguenza alla superiore : tutta la Teologia attribuisce alla parte superiore in Gesucristo , queste parole : *Sia fatta la volontà vostra , e non la mia* : il che per altro è un atto riflesso senza eccezione . Era una riflessione espressissima quella che faceva dire a s. Paolo : *Io non fo il bene che voglio* ; e parimenti : *L' uomo infelice* , Rom. VII. 15. &c. *che io sono !* e di nuovo : *Chi mi libererà ? la grazia di Dio per mezzo di Nostro Signore Gesucristo* : questi atti senza esitanza sono pure della parte superiore . Ma secondo la dottrina dell' Autore , ogni rendimento di grazie , il quale senza dubbio è un atto

atto di riflessione, appartenerebbe alla parte inferiore, come del pari ogni attenzione sopra se stesso; locchè è un attribuire alla parte inferiore ciò che vi è di più eccellente nella pietà.

LXIV. *L'Autore si disdice in termini formali senza volerlo confessare.*

Con ciò si fanno risorgere gli errori del Quietismo, che furono confutati nel Libro degli *Stati di Orazione*; poichè quantunque non si abbia avuto coraggio di rigettare universalmente le riflessioni, si degradano per altro attribuendole alla parte bassa: si nega che questi atti riflessi siano intimi, come se non fossero che superficiali, e non vi fossero delle riflessioni profondissime: tutti errori capitali; ma i quali non c'è più bisogno di confutare, poichè l'Autore li rigetta nella sua Istruzione Pastorale, dicendo che *la parte inferiore è incapace di riflettere*. Ciò che dà molestia si è, che rifrattando in termini così chiari nell'Istruzione Pastorale ciò che egli aveva detto con tanta precisione nelle Massime dei Santi, egli non voglia riconoscere di aver potuto errare.

LXV. *Errori sulle virtù.*

Parleremo in seguito dell'opinione, che si deve aver dell'Autore rapporto alle virtù: qui rimarcheremo soltanto queste strane proposizioni nel Libro delle Massime: *Non si vuole alcuna virtù inquanto*  
vir-

*virtù: si esercitano tutte le virtù senza pensare che sieno virtù: l'amore geloso fa al tempo stesso che non si voglia più essere virtuoso, e che non si sia mai tanto virtuoso quanto allorchè non si bada ad esserlo: questo è dire ciò che i santi Mistici hanno voluto dire quando hanno escluso da questo stato le pratiche delle virtù: nei quali passi si imputa ai santi Spirituali la più scandalosa dottrina, che si sia mai intesa, e nel punto medesimo la più aliena dai loro sentimenti. Queste proposizioni sono così strane, che l'Autore non ha trovato il modo di mitigarle nella sua Istruzione Pastorale.*

E' vero che nell'errata del suo primo Libro, colpito da queste parole che fanno orrore: *Non si vuole più essere virtuoso*, egli aggiunge, per se, Explic. pag. 225. locchè egli conferma dicendo nell'Istruzione Pastorale: *Non si vogliono più le virtù per se stesse:* pag. 12. ma per chi dunque si vogliono? Si vuole dunque per gli altri, e non per se, la Fede, la Speranza, e la Carità? Ma in ogni caso perchè dire che *non si vuole alcuna virtù in quanto virtù?* per qual ragione s. Paolo diceva egli ai Filippensi: *Se vi è qualche virtù, e qualche cosa degna di lode nella disciplina, questo è quello a cui dovete pensare?* Philip. IV. Non è questo un pensare espressamente alla virtù, e volerla come tale? Per qual ragione s. Pietro II. Pet. I. s. 6. 7. Scrivito Ter. 2<sup>a</sup> n. VIII. raccomanda egli quella catena di virtù che noi proponiamo in uno dei nostri Scritti?

Questi Apostoli pensavano essi allora ad impedire le pratiche della virtù? Si spingerà forse il traviamiento sino a dire, che non si voglia la Fede in quan-

quanto Fede, la Speranza in quanto Speranza, e la Carità in quanto Carità? Che se si risponda che finalmente si vuole essere virtuoso per Iddio; e non per se; questo non è un vantaggio del preteso amor puro: tutti i giusti vogliono essere virtuosi per Iddio: altrimenti non sarebbero virtuosi cristianamente: e fra essi è ignota quella virtù Stoica, che forma un idolo della virtù riguardata in se stessa senza rapporto a Dio. Non si possono leggeré senza dolore questi deboli correttivi, in cui non si vede, che il desiderio di scusare i proprj falli, invece di scancellarli confessandoli.

LXVI. *Altra contraddizione: Si è chiamato, e non si è chiamato alla perfezione.*

Bisognava del pari confessare la contraddizione, e l'inconveniente in cui si cade, quando da un lato si conviene cogli Spirituali, che tutti non sono chiamati allo stato di Orazione passiva, o di quiete: e dall'altro si mette questa Orazione nell'esercizio del puro, e perfetto amore. Imperocchè indi segue chiaramente, che tutti non sono chiamati alla perfezione cristiana, ed a quella del più puro amore, contro questo detto espresso di Nostro Signore indirizzato a tutti i Fedeli: *Siate perfetti:* e contro i precisi termini del primo precetto della Carità: *Amerai il tuo Signore Iddio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze.*

Stretto da questi passi, l'Autore risponde nella sua Istruzione Pastorale: *Tutti i Fedeli sono chiamati*

*mati alla perfezione: ma non tutti sono chiamati ai medesimi esercizi; ed alle medesime pratiche particolari del più perfetto amore. Ecco una manifesta contraddizione. Se tutti sono chiamati alla perfezione, tutti debbono essere chiamati all'esercizio di essa: si cade inevitabilmente in queste contraddizioni, quando si ragiona sopra falsi principj. L'Autore ha conosciuto il debole di questa prima risposta, e spera uscir meglio d'imbarazzo rispondendo: La passività così spiegata (per mezzo del* ibid. p. 12. *pacifico esercizio del puro amore) è la perfezione dell'amore di Dio; alla quale tutti i Cristiani in generale sono chiamati; ma alla quale un piccolissimo numero perviene, da cui non se ne deve esigere la pratica se non quando le anime vi sono disposte. Tutti dunque sono veramente chiamati a questo esercizio perfetto, contro quello che si era detto nella prima risposta. E' vero che non si debbono sul principio eccitare le anime agli esercizi perfetti, e che bisogna condurvele a gradi: ma è ben diverso l'aver questo riguardo agl'imperfetti, ed il sopprimere, come fa l'Autore, la predicazione della perfezione del Vangelo; farne un mistero ai Cristiani,* Max. 14. 156  
201. &c. *ed anche ai Santi; risguardarla come una occasione di turbamento, e di scandalo per essi; riconoscere, ch'essi non hanno nè per arrivarvi, nè per intenderla, nè lume interiore, nè attrazione di grazia; limitarsi a lasciar fare a Dio senza parlare giammai del puro amore, se non quando Dio per mezzo dell'unzione interiore comincia ad aprire il cuore a questa parola: come se la parola del Vangelo non*  
do-

dovesse preparare la via all' unzione medesima. Questo è quello che si dice nel Libro: vi si dice nell' Avvertimento, che bisogna non parlare delle vie interne ( che si riducono al puro amore ) *per non eccitare la curiosità del pubblico*, e che non se ne parli se non perchè *questa curiosità è divenuta universale da qualche tempo*: come se la purità di questo amore fosse una curiosità, che si dovesse reprimere, piuttosto ch'è una verità, che si deve predicare sui tetti, come le altre parti del Vangelo. Se bisogna tacere il disinteresse dell' amore, bisogna tacere la Carità di cui esso forma l'essenza; bisogna abolire tutti gli Scolastici, i quali ne parlano a piena bocca: ciò basta per far vedere, che l' Autore elude la difficoltà, facendo le viste di spiegarla, e non vi risponde per nulla.

LXVII. *Fonte di questo errore.*

Tal è dunque la contraddizione, in cui si cade per aver voluto alzarsi al di sopra di tutti i veri Spirituali. Se voi con essi mettete l' Orazione passiva e di quiete nella sospensione delle potenze, e nelle impotenze di discorrere, o di fare in certi tempi alcuni altri atti, che non sono necessarj ad ogni momento, voi potrete escludere con essi dallo stato comune della vocazione cristiana un' Orazione senza la quale un Cristiano può essere perfetto: ma quando voi disprezzerete il loro consenso unanime, e con de' raziocinj, che prima di voi non sono mai stati fatti, comincerete a mettere l' Orazione passiva

siva nel puro amore, in cui consiste la perfezione proposta nel Vangelo ad ogni Cristiano: sarete obbligato a dire che nè tutti i Cristiani, nè i Santi medesimi vi sono chiamati: locchè è un errore formale, che deroga alla perfezione del Cristianesimo.

LXVIII. *I Quietisti risparmiati con una affettazione troppo visibile.*

Dopo aver vedute nelle Massime de' Santi, e nell' Istruzione Pastorale tante proposizioni de' Quietisti, non occorre maravigliarsi, che l' Autore li abbia risparmiati con un' affettazione sorprendente. Quando si è veduta per due volte nelle Massime de' Santi la enumerazione de' falsi Spirituali cominciare dall' origine del Cristianesimo, si è creduto dovervi trovare quelli de' nostri giorni, cioè un Molinos, ed i Quietisti. L' Autore ha dichiarato nella sua Lettera al Papa, ch' egli non ha fatto il suo Libro che per reprimerli. E' un delitto il tacere quando bisogna parlare: ma quando bisogna egli parlare contro gli Autori d' una Setta, se non allorchè s' im- prende di combatterla, e farne la enumerazione de' settatori? Molinos ed i Quietisti facevano troppo strepito nella Chiesa tutta, e in particolare nel Regno di Francia per essere trasandati. Un Vesco- vo non ignora che vi sono delle occasioni, in cui non gli è permesso di starsene silenzioso, e che un silenzio troppo affettato non parla che troppo. Si avrebbe l' ardire forse di chiedergli, donde nasca ch' egli non parla nella sua Lettera al Papa che del-

*Avert. p. 2.  
p. 11.  
Mass. pag.  
240.*

*Addit. a  
l' Instr. Pa-  
st. p. 51.*

le LXVIII. proposizioni di Molinos? Perchè tacere la *Guida spirituale* di quest' Autore, ed il *Mezzo breve* d' un altro? Perchè insinuare nella sua Lettera al Papa, che non si ripresero in questi Libretti se non *alcuni passi*, mentre tutto il corpo n' è guasto; ed i principj medesimi vi sono pieni d' errori? donde procedono questi riguardi? conviene egli lasciarsi costringere a spiegarsi contro Autori perniziosi? Donde nasce che si è rifiutata l' Approvazione al Libro dell' *Istruzione sopra gli Stati d' Orazione*, senza renderne altra ragione che quella di non voler condannare il Libro del *Mezzo breve*, e gli altri di tal fatta?

*N. l. Ad-  
dis. p. 51.*

Perchè del pari ora non si trova cosa veruna contro questi sì pericolosi Libri in un' Istruzione Pastorale così estesa e così studiata? Quante volte non si è promesso di abbandonarli, senza che le promesse abbiano avuto effetto? Basta forse aver messo i titoli d' alcuni nel margine d' una Lettera al Papa, ove non si condannavano che con restrizione, e troppo debolmente trattandosi di Libri tanto condannabili? Non era forse necessario edificare la Chiesa con qualche cosa di più d' una semplice nota al margine, e non si aveva ragione d' attendere una condanna più dichiarata, e più solenne? La verità, e la carità m' ispirano queste domande; e se l' Arcivescovo di Cambrai avesse creduto a' suoi veri amici, egli le avrebbe prevenute.

## SEZIONE VI.

Seconda parte, sugli errori particolari  
dell' Istruzione Pastorale.

LXIX. *La novità del sistema.*

Entro in una seconda questione; e supposto che il Libro sia giudicato cattivo, e che la spiegazione dell' Istruzione Pastorale non vi convenga, io domando cosa si debba credere della spiegazione, e se si possa almeno sperare di trovarne la dottrina sana: ma sul principio la novità è un ostacolo. Un linguaggio tutto nuovo è preparato ad un nuovo dogma: amore interessato vuol dire amor naturale: amore disinteressato vuol dire amore soprannaturale. Non s'è mai parlato in tal modo: la perfezione della Carità consiste non nello sbandire il timore, come diceva s. Giovanni, ma nello sbandire l'amore naturale e deliberato di se medesimo. Se ogni amore interessato è naturale, e se tutta la Scuola chiama l'amore di Speranza un amore interessato; sarà vero che l'amore di Speranza non verrà dalla grazia, ma dalla natura: del pari si ammette una speranza naturale de' beni promessi ai Cristiani, una Carità che non è la terza virtù teologale, e che è soltanto un amor naturale dell'ordine. I motivi interessati, cioè naturali secondo il nuovo linguaggio, servono di motivo alle virtù soprannaturali; ciò ch'è imperfetto, e che bisogna escludere avanzando, non

proviene dalla grazia. La divozione sensibile, la quale bisogna lasciare a' principianti per sostegno, viene dal fondo della natura: la cupidigia, ch'è la radice di tutti i mali, non è cattiva. Ecco una parte degli errori che noi dobbiamo svelare: se ne sono già veduti i principj: ma cominciamo a provare la novità del sistema,

**LXX.** *Si dimostra coll' Autore medesimo, che la sua spiegazione dell' amor naturale e deliberato, non è convalidata da alcun passo.*

Io stabilisco per fondamento questo fatto costante: Fra più di cento passi che l' Autore produce dalla pagina 36. della sua Istruzione Pastorale sino alla fine, per istabilire il suo amor naturale, deliberato, e non vizioso, ma solamente imperfetto, non ve n'è un solo in cui esso sia nominato, e solo vi si induce da conseguenze somiglianti a queste: *Il Catechismo del Concilio di Trento si serve de' termini i più esclusivi ( della ricompensa ): ha egli voluto segregarne la Speranza, virtù teologale, come imperfetta? ha egli voluto levarne il motivo proprio, ch'è il nostro sovrano bene in quanto è nostro? Non piaccia a Dio che alcuno pensi mai una tale empietà: locchè egli avvalora quanto può con un lungo discorso, per conchiuderne alfine: che quello che resta segregato non può per conseguenza essere se non un desiderio naturale, umano e deliberato della beatitudine.*

Questo raziocinio è cominciato cinquanta volte

con

*Instr. Past.*  
p. 170.

*Ibid.* p. 18.

con de' rigiri, che tutti vanno a finire, non già a trovare questo amore naturale in un passo solo; quest' è quello che l'Autore non tenta neppure: ma a dedurlo con questa conseguenza; poichè altrimenti i passi citati proverebbero troppo. Ma cosa non si intraprenderà mai con questo metodo? non si dovrà immaginare con questo fondamento, che il senso il quale si dà a' passi sia celato dappertutto ed oscuro? Ma per venire ad un raziocinio più preciso, non è possibile, che quello che forma l'intreccio di tutta la Teologia de' Padri, e de' Dottori in questa materia, non si trovi almeno espresso in qualche parte in termini formali. Ora è costante, che questo amor naturale dato per stabilire la distinzione de' perfetti dagl' imperfetti, e spiegare riguardo agli ultimi la ricerca della ricompensa, non si trova espresso in alcun passo: esso non è dunque l'intreccio de' Padri, e de' Dottori. Qui non bisogna se non provare questa proposizione che è la minore: Che questo amore naturale non si trova in alcun passo: ma la dimostrazione n' è evidente. Se vi fosse qualche passo verrebbe prodotto; non si ridurrebbe a non provare, che per mezzo di conseguenze, anzi di conseguenze così remote come quelle che abbiamo vedute, per non dire ancora, che sieno cattive; si troverebbe in qualche luogo il principio stabilito; si troverebbe in qualche luogo la conseguenza dedotta: qualche Autore avrebbe definito quest' amor naturale ed innocente per farne la distinzione di perfetti ed imperfetti nella ricerca della ricompensa: nessuno l'ha fatto, nessuno vi ha

pensato: dunque essa è un'illusione; dunque essa è una dottrina, che l'Autore ha creata da se stesso, colla sua propria sottigliezza, e la quale non può mai passare, che come un portento in Teologia.

LXXI. *I passi di s. Tommaso, e d'Estio, posti per fondamento dall'Autore non provano punto.*

*Instr. Past.*  
p. 10. 16.

2. 2. q. 19.  
art. 6. c.

*Est. in 3.*  
*dist. 14. §.*  
3.

Egli è ben vero, che l'Autore prende per appoggi s. Tommaso, ed Estio; il primo de' quali per giustificare il timore della pena, riconosce, che essa è fondata sopra un amore di noi medesimi distinto dalla Carità; ma non già ad essa contrario, nè collocante il suo fine in questo proprio bene, che ricerca: *Ita ut in hoc proprio bono non constituat finem*; e l'altro, colla medesima intenzione, accorda pure, che il timore è senza peccato, purchè d'altro canto non sia viziato da alcuna cattiva circostanza, attesochè esso procede dall'amore per cui si vuole a se stesso naturalmente del bene, e si desidera in generale la propria felicità. Ma questi due passi, che sono tutto il fondamento dell'Autore, non concludono punto per due ragioni: la prima perchè questi due Autori non si servono punto di questo amor naturale per istabilire la distinzione di perfetti ed imperfetti nella ricerca della ricompensa, locchè precisamente è la nostra questione; la seconda, che questo medesimo amore non è quello di cui l'Autore ha tanto parlato: la prova n'è evidente, poichè nè s. Tommaso, nè Estio non parlano d'un amore deliberato, ch'è quello dell'Autore, ma so-

lo dell' inclinazione invincibile ed indeliberata alla beatitudine.

Per Estio la cosa è chiara; poich' egli parla in termini formali dell' amore con cui si vuole *a se del bene*, e si desidera in generale la propria beatitudine. Ora noi abbiamo veduto che l' Autore non parla già d' un tale amore, poichè non si è mai presa deliberazione della propria felicità in generale, e qui noi disputiamo d' un amore deliberato.

Rapporto poi a s. Tommaso: chi proibisce che si dica egualmente, che l' amore di se stesso del quale egli parla, sia del pari quello della beatitudine con cui si cerca *il proprio bene senza per altro annettervi il proprio fine*, poichè bisogna riferirlo finalmente a Dio? Checchè ne sia, non basta mostrare in due Autori *l' amore naturale di se stesso*, del quale nessuno ha mai dubitato, se non si mostra ancora, ch' essi l' hanno fatto servire all' intreccio di cui si tratta. Ora egli è vero ch' essi non vi pensano per nulla, e che guidano i loro raziocinj ad altro scopo: per conseguenza con ciò non si prova niente, e l' unico fondamento dell' Istruzione Pastorale se ne va in fumo.

Domando attenzione a questo passo, in cui si tratta di prevenire l' illusione, che si vuol fare a tutta la Chiesa. Vi si vuol fare adottare un amor Max. p. 14. 15. 201. puro, che turba, che scandalizza i Santi: lungi dall' esservi essi chiamati non hanno per la maggior parte, nè lumi, nè grazia per arrivarvi; bisogna farne un mistero alla maggior parte dell' anime sante, e non parlarne, se Dio non si dichiara, e non ve le

determina. Ecco ciò che al giorno d'oggi si vuole far adottare, e con ciò ogni specie d'illusioni, le quali chiaramente vi si veggono annesse: ora si tratta di trovare uno scioglimento a questo prodigio. Si vuole fondare questo scioglimento in qualche cosa di nuovo, di cui non si trova sillaba ne' Libri; s' intraprende tutto per involuppare questo mistero, ed introdurlo fra i Fedeli, come la più sublime spiritualità a cui possa ascendere lo spirito umano: si giudichi del pericolo della Chiesa, e della necessità in cui si è di pesarne rigorosamente tutte le prove, senza lasciar correre moneta che non sia di buona lega.

LXXII. *Passo di Dionisio il Certosino.*

Instr. Past.  
par. sans  
chiffre de-  
vant os.

Oltre s. Tommaso, ed Estio, trovo nell' Istruzione Pastorale un altro Autore che ha parlato dell' amore naturale di noi stessi; e questi è Dionisio Certosino, del quale ci si riferiscono queste parole: *L' amore gratuito* (esso è secondo lo stile d' allora, quello che viene dalla grazia) *è il solo meritorio: l' amor naturale non merita niente da Dio; esso è naturale; esso proviene dall' inclinazione naturale che si ha ad essere felici, e da una fede informe: amiamoci dunque, ed amiamo la nostra salute in Dio, per rapporto a Dio, e per Iddio.* Accordo di buona voglia questa conseguenza, e tutto ciò che inferisce da essa questo santo Religioso in favor d' un amore che deve sublimarsi al di sopra delle pene, e delle ricompense: queste sono verità così costanti, che si perde il tempo a provarle, poich' esse non indica-

no altro se non il rapporto che si deve fare di tutte le ricompense *alla gloria di Dio, e della sua grazia*, come altrove l'abbiamo dimostrato con s. Paolo. Ephes. I. c. 11870. sopra gli Sc. Ec. lib. 3. n. 8. Ma non posso accordare, ed annuire a questa osservazione dell'Autore: *Voi vedete che secondo Dionisio Certosino, la proprietà, o interesse proprio, di cui l'anima si spoglia, è un amore della beatitudine, e che per essere deiforme, bisogna amare Iddio con un amore soprannaturale, il quale non sia più congiunto nell'anima coll'amore naturale di se medesimo.* Egli mescola insieme vero e falso: è vero che per essere deificato, bisogna amare Iddio con un amore diverso dall'amore naturale, poichè la Carità, e l'amore soprannaturale sono quelli che ci deificano: ma non è vero perciò, che convenga spogliarsi dell'amor naturale della beatitudine: poichè l'Autore medesimo ci ha confessato con s. Agostino, Instr. Past. pag. sans chef devant 65. che questo spogliamento è impossibile, e che in nessuno stato non si può non volere essere felici. E' ben altra cosa sublimarsi al di sopra di questo amor naturale, ed altra cosa spogliarsene.

Esso proviene, dice il santo Certosino, non solo *dalla natura*, ma anche da *una fede informe*: ora non si si spoglia nè della natura, nè della fede informe: non se ne toglie che *l'informità*, cioè la propria separazione dal santo amore: ma il fondo non si toglie mai. Quindi in ogni guisa l'Autore conchiude male.

LXXIII. *Conclusioni delle osservazioni precedenti,*

Noi abbiamo dunque guadagnate due cose: l'una, che i Dottori citati dall'Autore per il suo amor naturale, cioè s. Tommaso, Estio, e Dionisio Certosino, sono lontanissimi dalle di lui idee: l'altra, che il principio dell'intreccio nell'Istruzione Pastorale non è sostenuto da alcun passo, ma solo da conseguenze troppo stiracchiate per meritar fede.

LXXIV. *Errore nel togliere alla grazia tutto ciò ch'è imperfetto.*

Aggiungo che queste conseguenze sono false ed erronee: eccole: *Il perfetto non vuole d'ordinario le ricompense che per un amore soprannaturale di se medesimo, il quale derivando dalla grazia non ha punto d'imperfetto. L'attacco, che si esclude come un'imperfezione, non può venire dalla grazia e dallo Spirito Santo; dunque è naturale. La grazia non ci rende mercenarij: lo Spirito Santo non è l'autore del proprio interesse: l'amore di se medesimo dunque non può essere che un amor naturale di noi medesimi. Ecco una catena d'errori. Se quello, che procede dalla grazia non ha punto d'imperfetto; dunque il timore della pena non è imperfetto, o la grazia non la produce. Se l'attacco che si esclude a titolo d'imperfezione non è dello Spirito Santo: questo timore adunque che si sbandisce quand'è perfetto, non deriva dalla impulsione di lui, contro*

La definizione espressa del Concilio di Trento: dunque <sup>Sess. XIV.</sup> la grazia non ha parte ne' principj, perchè sono imperfetti; e non è più di Fede ch' essa operi tutto fino il primo *pensiero*, fino il primo sentimento, che ci <sup>II. Cor. III.</sup> fa chiamare *Gesù Signore*; dunque tutto ciò che si <sup>I. Cor. XII.</sup> dissipa come imperfetto nella perfezione della vita <sup>I. Cor. XIII</sup> futura, *evacuabitur quod ex parte est*, non viene da Dio: non la Fede, non del pari la Speranza. Ecco <sup>10.</sup> ove si s'immerge quando si vuole a qualsiasi prezzo trovare ciò che non esiste, e quando si perdono di vista fino i primi principj della Teologia.

Lo stesso io dico quando si asserisce, che *la grazia non ci rende mercenarij*: mercenarij, materiali e carnali rapporto alle ricompense temporali; lo accordo: mercenarij secondo le idee di tanti Teologi, e di s. Bonaventura, rapporto alla ricompensa eterna ed increata; non può essere che Dio ci faccia mercenarij ed interessati in questo senso, poichè egli c'ispira la Speranza. *Lo Spirito Santo non è l'autore del proprio interesse*: e che? *di quel proprio interesse, Commodum proprium, utilitas propria*, in cui s. Anselmo, s. Bernardo, Scoto, e tutta la Scuola ripongono l'essenza della Speranza cristiana; in una parola *dell'interesse proprio*, ch'è eterno, come l'Autore stesso lo denomina? questa è ignoranza de' principj della Scuola, ed una eresia formale.

## SEZIONE VII.

Esame d'alcuni passi, di cui l'Autore compone la sua Tradizione: ed in primo luogo di quelli del Catechismo del Concilio di Trento.

LXXV. *Primo passo di questo Catechismo.*

**P**er dimostrare l'inutilità e la falsità delle conseguenze, che si deducono da tanti passi, prendo il primo che si presenta: *Apriamo, dic'egli, subito il Catechismo del Concilio di Trento: apriamolo, sì, e vediamo se sotto il nome d'interesse vi possiamo trovare l'amore naturale e deliberato di noi medesimi.*

*Instr. Past.*  
p. 16.

Ecco da dove si comincia: *Dio per sua clemenza dà il regno dei Cieli alle sue creature, benchè potesse esigere ch'esse lo servissero senza ricompensa.* Questo Catechismo non parla precisamente in questo modo: esso non parla tanto del dono, quanto della promessa. Ma lasciamo passare: ciò che v'è di più rimarcabile si è, che l'Autore mutila il passo in luoghi essenziali; e bisogna esporlo quale sta in tutto il suo progresso, in principio della spiegazione del Decalogo, e avanti il primo Comandamento: *Dobbiamo osservare la sua Legge non tanto per nostro interesse, quanto per amor suo: Nec tam utilitatis nostrae gratia, quam Dei causa.* Ecco sul principio il nostro interesse mutilato, perchè se ne fa il solo, oppure il principale motivo: dirassi for-

*De Deca-*  
*log. praec.*  
*ed. Rom.*  
1616. p. 121.

forse, che il nostro interesse è qui il motivo naturale della ricompensa, o l'amore che Dio ne ispira? l'ultimo senza dubbio; ma proseguiamo: *Non bisogna passar sotto silenzio, che Dio ci mostra particolarmente la sua clemenza, e le dovizie della sua suprema bontà in questo, che potendo esigere da noi che servissimo alla di lui gloria senza proporci alcuna ricompensa, ha tuttavia voluto unire la sua gloria al nostro interesse: Voluit tamen suam gloriam cum nostra utilitate conjungere; dimodochè, continua egli, ciò che è profittevole all'uomo, sia nel tempo stesso glorioso a Dio: Ut quod homini utile, idem esset Deo gloriosum.* Ecco dunque i motivi uniti insieme, e il nostro interesse inseparabile dalla gloria di Dio: ma l'interesse nostro in quel passo, è egli un'affezione naturale? Chi oserà dirlo, poichè per la connessione esso non è se non *le ricompense* che ci sono promesse, e come parla Davidde, la grande retribuzione che viene in conseguenza dell'osservanza dei comandamenti: *In custodiendis illis retributio multa?* Questo è dunque ciò ch'egli chiama *nostra utilità, nostro interesse.* Ma per dimostrare ch'egli non lo fa consistere in un desiderio naturale della ricompensa, egli finisce spiegando chiaramente, che la ricompensa promessa è *quella che già noi meritiamo per le nostre buone opere, ma anche per mezzo degli ajuti della divina misericordia: Divine misericordiae adjumento.* Dunque non è un'affezione naturale: il nostro interesse ci viene proposto come un bene divino: come un dono di Dio. Il Catechismo non ha om-  
mes-

nessa cos' alcuna per istabilire questa verità: locchè distrugge dai fondamenti tutto il sistema, e locchè parimenti l'Autore non ci aveva riferito.

**LXXVI.** *Altri due passi del Catechismo, in cui viene proposto il regno de' Cieli come il fine comune di tutti i Fedeli:*

Aggiungiamo a questo passo sul Decalogo questi due altri, che non bisognava dimenticare nell' Orazione Dominicale su quelle parole: *Qui es in caelis*: Queste parole determinano quello che tutti sono obbligati a domandare, poichè ogni nostra domanda, che riguarda i bisogni, e gli usi di questa vita, è inutile, e indegna d' un Cristiano, se non sia congiunta a' beni celesti, e non sia indirizzata a questo fine: *Omnis postulatio nisi cum caelestibus sit conjuncta bonis, & ad illum finem dirigatur, inanis est & indigna Christiano.* L' altro passo è su queste parole: *Adveniat regnum tuum*; sul quale il Catechismo insegna, che il regno celeste, che si domanda in questo luogo, è il fine a cui si riferisce, e si termina tutta la predicazione del Vangelo: *Regnum caeleste ejusmodi esse, ut eo referatur ac terminetur omnis Evangelii praedicatione*: non v' è dunque cosa maggiore da desiderarsi; e quello è il termine comune di tutti i Fedeli, cioè tanto de' perfetti, che degli imperfetti.

Catech. p.  
111.

Pag. 116.

LXXVII. *Parole del Catechismo, e spiegazione dell' Autore manifestamente erronea.*

Dati questi fondamenti, veniamo al secondo passo, che ci viene opposto: esso è sull' Orazione Pag. 127. Dominicale, e sulla domanda: *Fiat voluntas tua: Noi domandiamo la forma e la determinazione dell' obbedienza, che dobbiamo a Dio: Formam ac prescriptionem: Cioè, che essa sia modificata giusta la regola, che gli Angeli, e tutti i Beati osservano in Cielo; cioè, che siccome essi obbediscono a Dio volontariamente, e con un' estrema gioja, così noi pure abbiamo ad ubbidire con tutta l' effusione, e con tutta la volontà: Libentissime: alla volontà divina, nel modo ch' egli vuole: nel che, continua il Catechismo, Dio esige da noi un amore sovrano, ed una carità eccellente nell' opera e negli affetti, co' quali lo serviamo: In opera ac studio quod Deo navamus; summum a nobis amorem Deus & eximiam caritatem Requirit: e questo amore, ch' egli esige consiste in questo, che quantunque noi ci consecrasimo tutti a Dio per la speranza delle celesti ricompense, tuttavia noi le speriamo, perchè piace a Dio che entriamo in questa speranza: Quod ut in eam spem ingrederemur, divinè placuit Majestati: Dimodochè la nostra speranza sia tutta appoggiata a questo amore di Dio, il quale ha proposta all' amor nostro l' eterna beatitudine. Tota nitatur illo in Deum amore nostra spes.*

Bisogna qui sospendere la nostra lettura per considerare

Instr. Past.  
p. 17.

siderar questa riflessione dell'Autore; Il Catechismo non pretende già, che la speranza di tutti i Cristiani debba essere parimenti tutta appoggiata a quell'amore, ch'egli chiama *eximiam caritatem*, e in conformità del beneplacito di Dio, il quale vuole, che noi speriamo. Questa perfezione della speranza non riguarda, secondo il Catechismo, se non le anime perfette. Tali sono le parole dell'Autore, alle quali sono costretto a fermarmi, poichè questa spiegazione è manifestamente erronea per queste ragioni.

LXXVIII. Otto dimostrazioni, colle quali si convince d'errore la riflessione dell'Autore sul Catechismo.

La prima che ne verrebbe, che questa dimanda: *Sia fatta la volontà vostra così nella terra come in Cielo*, non riguarderebbe tutti i Fedeli: locchè sarebbe un errore contro la Fede.

La seconda, che è parimenti un errore eguale il dire, che con questa parola, *eximiam caritatem*, convenga intendere un amore al quale non sieno obbligati tutti i Cristiani: locchè non si può soffrire, poichè si congiunge insieme nel Catechismo, *come cosa che Dio esige da noi quella carità eccellente col sommo amore: Summum a nobis amorem, atque eximiam caritatem requirit*. Bisognerebbe dunque dire del pari, che non tutti i Cristiani sono obbligati ad un sovrano amore verso Dio; locchè sovverte e rovescia il precetto della Carità.

Il mio terzo argomento consiste nel pesare tutte queste parole: *Summum a nobis amorem Deus, & eximiam caritatem requirit: Dio esige da noi un sommo amore, ed una eccellente carità. Dio esige da noi, o se si vuole, Dio ricerca da noi. Noi, non vuol dire i perfetti solamente, fra i quali non si mette: Noi, in tutto il Catechismo, e in particolare dal principio di questo passo, vuol dire tutti i Fedeli, e spiega l'obbligo comune: tanto più che si tratta d'una domanda dell'Orazione Dominicale, alla quale tutti sono obbligati egualmente: e se queste parole non riguardano tutti, in questa domanda non vi sarebbe niente, che per i perfetti, poichè non vi si dice altro. Dunque si parla di tutti i Fedeli: ad essi si dà la forma e la determinazione dell'obbedienza, che dobbiamo a Dio: Formam & præscriptionem: noi gliela dobbiamo: debemus: noi gliela domandiamo: petimus: e Dio dal canto suo la domanda a noi: a nobis requirit. La materia stessa ci determina a questo senso, poichè si tratta del sommo amore, e questo è manifestamente quello che tutti i Cristiani debbono a Dio. Non bisogna eccettuar niente sulla eccellente carità, eximiam charitatem. L'Autore ha voluto tradurla colla parola di singolare, per dimostrare che questa Carità non dev'essere comune a tutti i Fedeli. Ma la parola eximia si estende di più, e designa una carità eccellente: locchè unito col termine di sommo amore, fa intendere a' Cristiani, che l'amore, il quale essi debbono a Dio, non è un amor volgare, ma un amore eccellente, con cui si ama.*

con tutto il proprio cuore, con tutte le proprie forze, con tutta la propria mente. Quindi questa eccellente carità non ha in vista un consiglio per i perfetti, ma un obbligo comune di tutti i Fedeli; il quale pure per questa ragione il Catechismo propone a tutti senza distinzione.

In quarto luogo, ciò si conferma colle eccellenze che ha s. Paolo attribuite alla Carità in se stessa, e non già soltanto ne' perfetti: locchè pure gli fa dire quando intraprende a parlarne: Ho intenzione di mostrarvi, *vobis*, parlando a tutti i Fedeli, una via più eccellente, *excellentiorem viam*.

I. Cor. XII.  
11.

In quinto luogo, se per i perfetti, ai quali si pretende restringere l'obbligo di amar Dio con questa eminente Carità, s'intenda soltanto quelli che sono nel preteso amor puro, ne seguirà che non solo il comune dei Cristiani giustificati, ma ancora quei Santi medesimi, cui la Chiesa onora, e quelli che sono sublimati ad un eminente grado di santità, non saranno perciò chiamati ad un amore eccellente, e che si potrà essere un gran Santo senza questa eccellenza: locchè porta con se cotanta assurdità, che non si può figurarsi che l'Autore voglia cadervi essendone anticipatamente avvertito.

In sesto luogo, il fine che si propone in questo luogo a questo amore eccellente fa vedere ch'esso è comune a tutti i fedeli: il che si dimostra in questo modo. Coloro, di cui si parla, sono quelli, che già intieramente dedicati a Dio per la speranza delle ricompense le sperano perchè Dio ha voluto ch'essi entrassero in questa speranza. Ora egli è di fatto  
che

che tutti i Fedeli sono obbligati ad entrarvi a motivo che Dio lo vuole. Nessun Cristiano giustifica- to si dedica totalmente a Dio per il solo motivo della speranza ad esclusione del motivo della volon- tà di Dio egualmente proposto a tutti: dunque co- loro di cui si tratta, sono tutti i Fedeli, e non i soli perfetti.

In settimo luogo, il progresso della materia de- termina pure a questa interpretazione; poichè dopo le parole che si sono intese, il Catechismo conchiu- de, che *la nostra speranza dev' essere intieramente appoggiata a questo amore di Dio, il quale ha pro- posta all' amor nostro per ricompensa l' eterna beati- tudine: Quare tota nitatur illo in Deum amore nostra spes, qui mercedem amoris nostro proposuit eternam beatitudinem.* Ora è fuor di dubbio, che Dio ha proposta questa ricompensa all' amore di tutti i Fedeli, e non già a quello dei soli perfetti: non è proposta la ricompensa, se non a quelli che amano, e la speranza di quelli che non amano è una spe- ranza morta e mercenaria: dunque la speranza di tutti i Fedeli è quella, che dev' essere appoggiata a questo amore.

In ottavo luogo, quando l' Autore asserisce esser *Instr. Pass.* quella *la speranza perfetta, quale la rappresenta* <sup>P. 17.</sup> *s. Tommaso dietro le traccie di s. Ambrogio: Spes* <sub>2. 2. q. 17.</sub> *ex caritate: La speranza nasce dall' amore:* egli ha <sup>art. 8.</sup> ragione, ma doveva aggiungere che questa speranza, la quale è fondata sulla carità, e ne trae la sua ori- gine, non è la speranza dei perfetti soltanto, ma quella di tutti i giusti. La speranza non è mai ben

fondata se non sull'amore: nessuno può sperare cos' alcuna da Dio se non lo ama, e conviene ripeterlo ancora, che la speranza senz'amore non ha niente a pretendere: quindi per confessione dell'Autore, il Catechismo del Concilio parla della speranza e dell'amore non solo dei perfetti, ma ancora di tutti i giusti.

LXXIX. *Continuazione del passo  
del Catechismo,*

Eccò otto dimostrazioni, le quali senza esagerare conchiudono, che la spiegazione dell'Autore sul passo del Catechismo non può essere men ch' erronea. Proseguiamo nella nostra lettura, ripigliandola dal passo, ove l'avevamo finita: *Imperocchè ve n'ha che servono ad alcuno con amore: amanter: ma tuttavia per la ricompensa alla quale riferiscono il loro amore: pretii caussa quo amorem referunt. E ve n'ha oltre a ciò di quelli che servendo a Dio mossi solo dalla carità e dalla pietà: tantummodo caritate & pietate commoti: non risguardano in quello a cui si danno, se non la di lui bontà, e la di lui virtù: in eo cui dant nihil spectant nisi illius bonitatem atque virtutem: la visione e la contemplazione del quale fanno ch'eglino si reputino felici nel poterlo servire: se beatos arbitrantur, quod ei suum officium præstare possint.*

Qui il Catechismo distingue due sorta d'amore in generale: l'uno di quelli che amano sì, ma che riferiscono il loro amore alla ricompensa; e l'altro di quelli che non sono mossi se non dalla bontà, e dal

Vedasi  
l'Avver-  
sim. su' di-  
vers: Scrit-  
si n. XVIII.  
dove l' Au-  
toro me-  
simo si spiri-  
ta meglio  
su questo  
passo.

*merito dell' oggetto amato, stimandosi felici servendolo con questo pensiero.*

LXXX. *Cosa significbi nel Catechismo: amanter serviunt: errore dell' Autore.*

Vuole anche qui il nostro Autore, che il Catechismo distingua gl' imperfetti, ed i perfetti: ma egli s' inganna a partito: imperocchè *quelli che riferiscono il loro amore alla ricompensa*, non sono imperfetti, ma viziosi: e se il Catechismo dice, ch'essi servono con amore, *amanter serviunt*: ciò non s' intende; se non d'un amore, il quale si limita alla ricompensa, e vi si riferisce come al fine: essi amano alla loro foggia, poichè egli è un amare in qualche modò il servire alcuno per la ricompensa: ma questo non è l' amore di amicizia, esso è l' amore di concupiscenza, il quale per se non pone un uomo nel numero de' veri amici: ciò che lo pone in questo numero è quell' amore con cui non si è mosso, che dal merito e dalla bontà di quello che si ama come dal proprio oggetto specifico e principale.

Ecco i due caratteri d' amanti: essi amano tuti due, lo accordo, ma in un modo ben diverso: l' uno ama per la ricompensa, e vi riferisce il proprio amore; l' altro ama, e nell' amare è felice, ma ripone la sua felicità nel servire a colui, la di cui bontà, ed il cui merito occupano intieramente la sua ammirazione, ed i suoi pensieri: di questi due differenti amori, l' uno ci rende amici, e l' altro no: e applicando il paragone a Dio, l' uno è giustificante, l' altro non può esserlo.

LXXXI. *Il linguaggio del Catechismo è giustificato dallo stile corrente in quei tempi.*

*Instr. Past.*  
P. 17.

Senz' alcun frutto l' Autore ci obietta, che la Chiesa non si serve mai di queste parole *amanter serviunt*, *Essi amano con amore*, per esprimere *gli uomini attualmente peccatori, e nemici di Dio*. Egli non bada che questo è lo stile di quel tempo, il chiamar cioè amore quello che aveva la ricompensa per suo ultimo fine: *pretii causa quo amorem referunt*. Ne sia testimonio Silvestro de Priere, il grande antagonista di Lutero, quando dice, *Ch' è un peccato mortale l' amar Dio principalmente, e finalmente per qualche bene temporale, o anche per la vita eterna*. Ne sieno testimonj Toletto e Silvio, che parlano della stessa guisa, e dei quali si produrranno fra poco i passi. Dunque allora si chiamava amore di Dio quello che *finalmente, e principalmente* si riferiva alla ricompensa, ancorchè fosse cattivo: e non occorre maravigliarsi se il Catechismo del Concilio ha detto di questi amanti sregolati, *amanter serviunt*.

*Summa:*  
*4. verb. Ca-*  
*ritas, q. 7.*

LXXXII. *Spiegazione dei termini esclusivi del Catechismo coi principj comuni della Scuola.*

L' Autore vuol trar vantaggio da ciò, che per esprimere un vero amore, il Catechismo adopera i termini più esclusivi: *Tantummodo, nihil spectant, nisi &c.* E sembra ch' egli voglia inferire da ciò, che

che non si tratti della comune carità giustificante, ma della carità perfetta. Egli non avrebbe fatta questa obbiezione, se avesse pensato che gli Autori di questo Catechismo erano eccellenti Scolastici, i quali non ammettevano, secondo lo stile della Scuola, queste esclusioni nella Carità, se non a proporzione del suo oggetto specifico, e principale, in cui la ricompensa non entra formalmente: del resto essi avevano spiegato altrove, come, e per qual via vi entri la ricompensa, allorchè avevano detto; che bisognava indirizzare tutte le preghiere alla felicità eterna; che il Regno dei Cieli, del quale si domandava la venuta, era il termine ed il fine di tutta la predicazione evangelica; e che infine Dio aveva voluto, che il nostro interesse fosse eternamente congiunto colla sua gloria.

*Qui sopra  
al n. 74. •  
n. 75.*

LXXXIII. *Il Catechismo non ha mai pensato all'amor naturale, deliberato, ed innocente.*

Quindi l'Autore si tormenta senza frutto, per far entrare a forza nel Catechismo del Concilio il suo amor naturale, deliberato, ed innocente: a primo tratto egli è certissimo, che non vi è neppure di ciò un minimo cenno, una minima traccia in tutti i passi ch'egli cita: e s'egli ricorse alle conseguenze, noi le abbiamo spiegate senza che questo amore vi comparisca. Egli ci domanda: *Il Catechismo ha egli voluto levare via la Speranza teologica come imperfetta?* Instr. Pass. p. 17. Rispondiamo: Egli ha riconosciuto, locchè è certissimo, che la speranza teologica, non meno che la fede,

erano imperfette, e che traevano la loro vita, e la loro perfezione dalla Carità: ma con tutto ciò egli non ha voluto levarla. Cosa dunque ha voluto levarla? E' facile intenderlo, ed egli spiega in termini formali, che quest'è un amore, il quale si riferisce alla ricompensa: amore per conseguenza non solo imperfetto, ma ancora disordinato, ed irregolare, come ne conviene tutta la Scuola, non meno che lo stesso Autore, dietro la scorta di s. Francesco di Sales.

Max. pag.  
27.

LXXXIV. *Nuova illusione dell' Autore sulla frequenza degli atti di Speranza, e che tutti i di lui ragionamenti vanno a finire in due errori.*

Instr. Past.  
P. 12.

Quando l' Autore aggiunge, che il Catechismo non ha potuto levar via la frequenza degli atti di speranza, perchè il frequente esercizio d' una virtù teologale non può mai essere un' imperfezione: senz' approvare il togliersi di questa frequenza, dico che l' Autore l' ha male confutata, posciachè è certo che il frequente esercizio d' una virtù teologale, la quale di sua natura è imperfetta, può ben essere un' imperfezione, in questo cioè, ch' essa occupa il posto della più perfetta virtù, ch' è la Carità: e perciò, se importasse alla questione, noi potremmo dire senza esitanza, ch' è una perfezione l' esercitare piuttosto, e con maggior frequenza la Carità, che la Speranza, e ch' è un' imperfezione l' esercitaré piuttosto e con maggior frequenza la Speranza sola, che la Carità. Ma checchè ne sia, l' amore naturale ed in-

nocen-

nocente di se medesimo non apparisce nè ne' passi prodotti dall' Autore , nè nelle loro conseguenze legittime; e cercandolo egli ove non esisteva , non ha pure trovato, se non due errori nella Fede, l'uno dei quali è che lo Spirito Santo non operi le virtù imperfette, locchè è erroneo, poich' egli le opera tutte, ed anche le loro menome disposizioni; ed il secondo, che non sia obbligo comune di tutti i giusti l'amare Dio con un amore sommo, o il fondare sopra la Carità gli effetti della loro Speranza: locchè nasce da una sì prodigiosa licenza, che non vi si può cadere che per una dimenticanza di se stesso nell'ostinata affettazione di cercare ciò che non esiste.

LXXXV. *Dottrina del Concilio di Trento, e decisione di questa disputa coll' autorità del medesimo.*

Se avessi potuto interrompere ciò che doveva esporre sul Gatechismo del Concilio di Trento, avrei riportata la dottrina del Concilio stesso in una decisione, che ricade spesso su questa materia, poichè vi tiene luogo di fondamento. È un errore, dice Sess. VI. c. questo santo Concilio, il dire che i giusti peccano <sup>11.</sup> in tutte le loro opere: *In omnibus operibus justos peccare: Se oltre il desiderio principale che Dio sia glorificato: quum hoc, ut in primis glorificetur Deus: essi mirano ancora alla ricompensa eterna, per eccitare la loro pigrizia, e per animarsi a correre nella carriera intrapresa.* Questa decisione del Concilio

Max. p. 19.  
 &c.

Ibid.

lio è spesso citata dal nostro Autore ; mai per altro vi s' interna abbastanza ; nè mai vi riferisce quei passi coi quali il Concilio convalida il suo decreto : *Poichè sta scritto : Ho rivolto il mio cuore all' osservanza dei vostri comandamenti , a motivo della ricompensa , e poichè l' Apostolo ha detto di Mosè : Egli aveva in vista la ricompensa .*

Cinque riflessioni non meno importanti che brevi ci faranno ritrarre tutto il frutto da questa decisione . La prima , che il fine ultimo e *principale* è la gloria di Dio , e che questo è ciò che principalmente bisogna avere in vista ; *quum hoc , ut in primis glorificetur Deus .*

La seconda , ch' è una conseguenza della prima , che la Speranza richiede per sua natura d' essere riferita a questo fine , poichè senza d' esso ella è morta ed infruttuosa .

La terza , che la Speranza è utilissima per altro , e che il bene che ne deriva ai Fedeli , è d' *eccitare la loro pigrizia , ed incoraggiarli nel loro corso* : locchè suppone alcuni che corrano per un altro fine principale , e i quali tuttavia abbiano bisogno di questo pungolo .

La quarta , che Davidde e Mosè , cioè i più perfetti , sono compresi nel numero di quelli , che sormontano in questo modo quel principio inseparabile di scoraggiamento , e di languore , col quale bisogna sempre combattere , finchè si è su questa terra ; e che quindi hanno bisogno di questo motivo , del quale però non si servirebbono se loro fosse inutile .

La quinta , che senza parlare d' amor naturale ,  
 e dell'

e dell'esclusione che bisogna dargli, si spiega la perfezione del Cristianesimo ne' più gran Santi, insegnando loro soltanto a riferire la Speranza della ricompensa al primo, e principale desiderio di glorificare Iddio, ch'è il fine della vita cristiana.

Queste cinque riflessioni faranno meglio intendere il Catechismo del Concilio, in cui si vede da chi lo esamina accuratamente un perpetuo e costante riguardo a questa decisione, e confonderanno sempre le vane immaginazioni del nuovo sistema.

### SEZIONE VIII.

Spiegazione di alcuni altri passi, di cui  
l'Autore abusa.

LXXXVI. *Passi di Silvestro, e di Silvio.*

Dopo l'importante esame del Concilio, e del Catechismo, sarebbe fatica immensa, e fuori di proposito l'esaminare passo per passo gli altri Autori citati male a proposito egualmente nell'Istruzione Pastorale; ma per mostrarne l'inutilità, voglio spiegarne quattro o cinque, la soluzione de' quali dipende dal medesimo principio.

Leggete *Silvestro*, dice il nostro Autore, egli vi Instr. Past. p. 85. dirà ch'è peccato mortale l'amare Dio per qualche bene temporale, o anche per la vita eterna, finalmente, e principalmente considerata... è tuttavia permesso d'amare Iddio per queste cose: *Licitum est: per un secondo motivo: secundario; poichè Dio pro-*

- Pag. 85. propone queste cose a coloro che lo amano. Nella pagina seguente: Leggete Toletto: ove egli trova il medesimo discorso; al che aggiunge: *Bellarmino, e molti altri hanno parlato nello stesso modo: dalchè egli deduce questa conseguenza: Toletto non dice che si debba, ma solamente che si possa fare questa mescolanza di motivi. Silvestro non dice che questa mescolanza sia comandata, ma solo ch'è permessa. Questo motivo della Speranza, che non è permesso, non è quello ch'è essenziale alla Speranza, poichè quello della Speranza è assolutamente comandato. Questo motivo solamente permesso è dunque qualche cosa di naturale, e di men perfetto, di ciò ch'entra per il principio della grazia negli atti delle virtù soprannaturali.*

Id. Non gli basta l'appoggio di questo argomento, mentre aggiunge: *Questo motivo solamente permesso non è dunque preso dal canto dell'oggetto della Speranza, poichè l'oggetto ch'è la beatitudine obbiettiva, e patimenti la formale, deve muovere le anime le più disinteressate: questo motivo presso i citati Teologi significa lo stesso di quello che significa nel mio Libro; il principio dell'amor naturale di se stesso, è quello che rende l'uomo mercenario, o interessato. Ecco ciò che non è comandato, ma solo permesso alle anime deboli; e quello che può esser lasciato, o sacrificato dalle più forti.*

- Id. p. 87. Egli incalza quest'argomento coll' autorità di Silvio: *Questo celebre Teologo de' nostri Paesi Bassi, il quale nello spiegare il venerabile Beda su' tre ordini di servi, di mercenarij, e di figli, domanda*  
sul.

sulle prime, se sia permesso amare Iddio per il motivo della ricompensa, e risponde di sì; purchè si sia talmente disposto, che si amarebbe Dio egualmente, quand' anche non vi fosse beatitudine da aspettare. Poscia dice, che il figlio può essere chiamato mercenario a motivo del desiderio della ricompensa ch'è soltanto permesso. Qui ricade il solito argomento: Non ci stanchiamo, miei cari fratelli, di rimarcare, che questo motivo della ricompensa, il quale è solamente permesso, non può essere quello della Speranza cristiana; egli è dunque un motivo mercenario; e ciò che qui viene espresso col termine di motivo, significa un amore naturale di se stesso, il quale attacca l'anima al proprio contentamento della ricompensa. Ecco quello ch'è solamente permesso secondo Silvio, ma che non è comandato: ecco l'interesse proprio che non si ha obbligo di levar via, perchè non si ha obbligo di essere della classe de' figli nella maniera la più sublime.

LXXXVII. Per qual ragione in que' tempi si si contentava di dire, che la mira alla ricompensa fosse permessa: Prova col Concilio di Trento.

Quest' argomento così incalzato, e sul quale si fonda con tanta forza, nasce per altro (bisogna dirlo) da una manifesta ignoranza dello stato della questione: e conviene prima di tutto osservare, che gli Autori dell' Arcivescovo di Cambrai non dicono pure una volta sola quello che questo Prelato ripete continuamente, che il motivo della ricompensa non è  
coman-

*comandato, ma soltanto permesso*: questa è una conseguenza dell' Arcivescovo, che cade da se medesima.

Convieni dunque sapere che in que' tempi eravi il costume di proporre la questione in questi termini:

*Silv. 2. 2. 27. 413. 1.* *Se sia permesso amare Iddio, e servirlo per la ricompensa*: e ciò a cagione di Lutero che lo negava, e che pretendeva essere disonesto ed illecito questo amore e questo servizio: ecco il motivo per cui si occupavano i Teologi d'allora nel provare a questo eresiarca, che anzi questo amore era onesto e permesso.

*Sess. VI. c. 11.*

Anche il Concilio di Trento ha preso questo sentimento nel decreto che si è veduto, quando si è contentato di pronunciarvi contro Lutero, ch'è cosa contraria alla dottrina ortodossa *l' insegnare che sia peccato l' eccitare se stesso colla mira della ricompensa*: locchè si uniforma al Canone XXXI. concepito in questi termini: *Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu eterne mercedis bene operatur, anathema sit. Se v' è alcuno, che dica, che l' uomo giustificato peccchi quand' opera del bene in vista della ricompensa eterna, sia questi scomunicato.*

Apparisce dunque che in que' tempi la mente della Chiesa fosse di stabilire la mira della ricompensa come permessa ed onesta: si toglievano con ciò tutti gli ostacoli, che i Luterani frapponevano a questa virtù: essa la rimetteva pienamente in onore, e il volere da ciò conchiudere ch' ella fosse soltanto permessa, e non comandata, è un attaccarla direttamente contro il Concilio di Trento.

LXXXVIII. *Seconda ragione di proporre la questione co' termini: Se sia permesso.*

Ecco dunque una delle ragioni per cui Silvestro si contenta dire, *ch' è un peccato mortale l' amare Iddio per qualche bene temporale, od anche per la vita eterna considerata finalmente, e principalmente; e che nel tempo medesimo è permesso amarlo per queste cose come un secondo motivo:*

Si vede nelle parole stesse una seconda ragione di esprimersi col termine di *permesso*: cioè che la questione aveva in mira due cose, le quali si potevano proporsi amando Iddio, o *qualche bene temporale*, o *la vita eterna*; e tutto quello che si poteva rispondere era: *ch' egli fosse permesso: Licitum: di amare per queste cose: Propter ista: poichè Iddio nella Scrittura le promette a coloro che lo amano: Quia ista amantibus promittuntur*: nel che si vede manifestamente, che le ricompense spirituali venendo comprese nella medesima questione, siccome il comando non poteva cadere sulle prime, per risponder giusto, bisognava parlare solamente di *permissione*.

LXXXIX. *Silvio parla nello stesso modo.*

Silvio ha avute le medesime ragioni di domandare soltanto: *Se sia permesso amare Iddio, e servirlo per la ricompensa: Utrum liceat Deum diligere, & ei servire propter mercedem*: e di rispondere con

S il-

Silvestro, o piuttosto col Concilio, *ch' egli è permesso, e che questa verità è di Fede: Responsio; ad fidem pertinens est, licere*: imperciocchè egli aveva a combattere Lutero, il quale credeva la Speranza illecita, ed a sostenere contro di lui, ch'era lecito, cioè conforme alla Legge, l'aver in mira non solo la ricompensa eterna, ma anche ad esempio di Abramo, e degli altri Santi, *i beni temporali*, la ricerca dei quali non si poteva dire, che fosse comandata, cosicchè la risposta alla questione doveva essere, che fosse permessa.

*XG. Lutero non pensò mai a condannare un atto naturale permesso, nè i Cattolici pensarono mai a sostenerlo contro di lui.*

E' pure una illusione, che non si può comprendere il *volere*, col pretesto che Silvio risponda alla questione della Speranza con queste parole: *è permesso: Licitum est*, dare ad intendere, ch'egli abbia pensato all'amor naturale permesso, di cui non vi è neppure un cenno nel lungo Trattato, nel quale egli spiega così distintamente tutto quello, che vuol dire. Non fu mai l'errore di Lutero il trattare d'illecito un atto naturale, e permesso, di cui nè egli, nè i suoi settatori, nè i suoi avversarj hanno mai parlato; ma per una bizzarria, e se mi si permette questa parola, per un traviamiento degno di lui; egli ardiva trattare d'illecito, e di basso anche l'atto soprannaturale della speranza cristiana, e la mira all'eterna ricompensa ispirata da Dio; dunque  
di

di questa, e non di un atto naturale il Concilio ha pronunciato, che non era peccato, cioè ch'era permessa: questa è la dottrina di questo Concilio, la quale Toletto, Silvio, e Bellarmino hanno intrapreso a difendere: Silvestro li aveva prevenuti, affinchè fosse costantemente vero, ed in questa occasione, e nell'altre, che prima del Concilio, nel Concilio, e dopo il Concilio, la Chiesa parlò sempre il medesimo linguaggio.

XCI. *Che Silvio stabilisce le obbligazioni d'agire in vista della ricompensa.*

Ma, direte voi, bisognava insinuare almeno che quest'atto non solo era permesso, ma anche d'obbligo: prendetevela col Concilio, se ha guidata in questo modo la sua conclusione: ma finalmente è verò, che Silvio riferisce le parole espresse della Scrittura, le quali rendono obbligatorio l'atto della Speranza: e conseguentemente ha egli detto, *ch'era* ibid. *proprio della natura dell'amicizia, Amicorum est, di godere gli uni degli altri; che la nostra ricompensa era di godere di Dio; che noi dovevamo per conseguenza cercare di goderne: Debemus quærere ipso frui; Che il contrario era contro l'ordine, Inordinatum; e che bisognava ordinare le proprie buone opere alla beatitudine eterna, come a suo proprio e legittimo fine, Tamquam in proprium & legitimum finem; locchè era un operare in vista dell'eterna ricompensa; Ergo oportet in illam beatitudinem æternam sicut in proprium finem ordinare (opera):*

Boss. Cont. Quiet. ec. T. II.

H quod

*quod est operari intuitu mercedis:* dove si veggono i proprii termini del Concilio, e l'intenzione di difenderlo. In questa guisa parla Silvio, quel celebre Dottore de' Paesi-Bassi: egli dunque non fa menzione del preteso amor naturale, che si possa, e si debba levar via, ma dell'atto della Speranza cristiana, che bisogna conservare, e mettere in pratica.

XGII. *Ciò che Silvio, e gli Scolastici vogliono impedire nell'amore delle ricompense eterne.*

Ma, dite voi, egli vuole levar via qualche cosa, e questa qualche cosa ch'egli vuole levar via, non può essere, che un amor naturale permesso. Voi errate manifestamente: quello che questo Dottore, e tutti gli altri vogliono proibire, non è una speranza naturale, di cui non si trova alcun vestigiò ne' loro Scritti; ma è di riporre il proprio ultimo fine nella Speranza soprannaturale, e nella mira ai beni eterni, mentre in vece bisogna riporla nel glorificare Iddio, come Silvio lo ripete cinquecento volte: ed in ciò egli non fa, che seguire la decisione riferita del Concilio di Trento. Per contentar il Leggitore, voglio trascrivere qui alla distesa questo passo di Silvio. *Ita ergo diligendus est Deus propter mercedem aeternam, ut tam dilectionem quam alia bona opera exerceamus, propter beatitudinem tamquam finem istorum operum: sed illam nostram beatitudinem ulterius ordinemus in Deum, sicut in finem simpliciter ultimum, &c.* Ecco dunque l'ordine, ch'

*ibid.*

ch'egli stabilisce, come necessario alla pietà; e quest'è, dic'egli, d'esercitar l'amore, e di praticare le buone opere, per la vita eterna; come per loro fine: ma andando innanzi, di ricercar questo fine, e d'amar la beatitudine per la gloria di Dio, ch'è assolutamente il nostro ultimo fine. Ecco i sensi di Silvio, nei quali si vede, che ciò ch'egli volea levar via, non era un affetto naturale, e permesso, ma la libertà di fermarsi alla ricompensa eterna, la quale è un motivo soprannaturale, secondario per altro, per il quale noi dobbiamo essere eccitati a riferir tutto alla gloria di Dio.

XCIII. *La vera idea della perfezione secondo la dottrina precedente.*

Possiamo dunque ora rivolgere il discorso a quelli che pretendono di trovare dappertutto questo amore naturale permesso, al quale nessuno mai pensava, e di stabilire la perfezione nel toglierlo affatto. Voi avete una debole idea della perfezione: non si tratta di levarci un amor naturale, per se permesso, e indifferente: quello che bisogna imparar a levare, si è di riportar il proprio ultimo fine nella mira dell'eterna ricompensa; e l'opera di perfezione consiste nel tenersi sempre in movimento per riferire continuamente la nostra beatitudine alla gloria di Dio. Questo è pure quello, che noi abbiamo sempre insegnato, sopra tutto nell'*Istruzione sopra gli Stati d'Orazione*: guidati dalle parole di s. Paolo, le quali ci fanno riferire la nostra salute alla gloria di Dio, ed alla lode della sua grazia.

XCIV. *Soluzione co' principj dell'Autore d' un passo di Silvio, ove egli dice che i veri figli di Dio non hanno punto in vista la ricompensa.*

Non resta più a risolvere se non un passo di Silvio, col quale spiegando nel venerabile Beda i tre gradi di schiavo, di mercenario, e di figlio, dice che nell' ultimo *si è unicamente figlio, non avendo alcuna mira alla ricompensa: Tantum est filius, nullum omnino respectum habens ad mercedem.*

Instr. Past.  
p. 28.  
Silv. ibid.

Ma primieramente l'Autore risponderà per noi, dicendo che *nessuno fra i Santi ha preseso di escludere dallo stato il più perfetto il desiderio della beatitudine, poichè essa è un bene promesso, e inseparabile dall' amore di Dio beatificante.* In secondo luogo ne segue da ciò, che quegli il quale ci viene rappresentato solamente come figlio, scevro della mira alla ricompensa, non è tale che per astrazione, senza poterlo essere per esclusione, come ne conviene l'Autore. In terzo luogo, che quest'astrazione non può essere perpetua, e che bisogna considerare la tendenza alla ricompensa eterna, come una cosa d'ordine e d'obbligo per tutti i Fedeli, come Silvio lo ha dimostrato, riconoscendo per disordinato qualunque altro sentimento.

Instr. Past.  
p. 29.

Qui sopra  
p. XC.

XCV. *Passo decisivo di Silvio ommesso dall' Autore, e che prova contro di lui.*

Si ritorna in ultimo luogo ad obbiettare, che Silvio in vece di dire, che non bisogna essere della *Instr. Past. p. 88.*  
*classe dei figli in questo modo*, e che conviene aver la mira alla ricompensa, si contenti di dire soltanto, che non v'è obbligo di essere figlio in questo modo; poichè, dic' egli, noi abbiamo già fatto vedere, ch'è permesso di amar Dio per il motivo della ricompensa. Ma dopo la nostra risposta a questa obbiezione, nessuno ardirà più dire, che Silvio abbia potuto contemplare la mira della ricompensa, come cosa unicamente permessa, e non comandata, poichè noi stessi abbiamo veduto, ch'egli ne ha fissato anzi il comando. Non bisogna dimenticare ciò, ch'egli aggiunge, per conclusione di tutto il Trattato, al passo che abbiamo inteso, ben lungi, dice egli, che si deroghi alla perfezione dell'amore di Dio coll'amore della ricompensa eterna, o anche temporale, la quale si chiedesse per amore di lui; i più gran Santi all'opposto, un Abramo, un Mosè, un Davide, un s. Pietro, un s. Paolo, e gli altri Apostoli servono a Dio per la ricompensa, ed Abramo stesso anzi per la temporale: locchè dimostra, che l'intenzione di questo celebre Dottore non è di escludere dal numero dei figli perfetti quelli, che cercano delle ricompense anche temporali.

Dal che progredendo, egli conchiude parimenti, che s'è vero che il motivo della gloria di Dio, il

*quale è il principale, sia pure il più perfetto, non ne segue perciò, che sia cosa migliore l'agire per questo motivo principale, di quello che congiungervi il secondario, e men principale: Et si alicujus virtutis actus principalis sit dignior quam secundarius, non oportet tamen quod principalis solus sit dignior, quam principalis & secundarius simul.*

L'autore che si dà tanto pensiero di citar Silvio, non ha citato questo passo, perchè vi apparisce manifestamente, non solo che i figli i più perfetti, i quali amano la ricompensa, impongano la stessa legge agli altri; ma parimenti, locchè è il più essenziale, che l'amore di Dio in se stesso non è già di maggior perfezione di quello, che sia lo stesso amore congiunto colla mira alla ricompensa; locchè già risultava dagli esempj, ch'è Silvio aveva recati, ed i quali pure ha voluto anche esprimere in termini formali.

*XCVI. Riflessione sui passi precedenti: fatica inutile dell'Autore in riferirli.*

Egli è ormai tempo, che si domandi all'Autore: per qual ragione si è egli data cotanta pena nel raccogliere questi passi, e cosa ha voluto provare con essi? forse che vi è un preteso amor puro, al disopra della Carità comune a tutti i giusti, e più disinteressato? questo doveva essere lo scopo suo; ma egli vede bene, che tutti i suoi Autori attribuiscono questo disinteresse ad ogni atto di Carità senza distinzione.

Ma

Ma bisogna ben riconoscere un amor particolare nei perfetti. Ciò sia pure, mostratecelo: Sarà forse più perfetto il loro disinteresse, allorchè occupati unicamente dell' eccellenza di Dio, formeranno almeno un' astrazione del desiderio di possederlo, e non vi penseranno a certi momenti? Silvio ch'egli ha contemplato come il più favorevole alle sue pretese, gli ha deciso il contrario. Forse dunque essi avranno escluso un affetto naturale. Ma Silvio, il quale come si è veduto, ha raggirata la questione da tutti i lati con un' analisi così esatta, non ne dice pure una parola. L' Arcivescovo di Cambrai vuol egli alienare i Paesi-Bassi dai suoi Dottori, e si crede forse inviato a scoprirvi una nuova luce? non vede egli che è inutile il cercare qui altre sottigliezze per definire la perfezione, fuorchè il metterla in un esercizio della Carità comune a tutti, più continuo, più abituale, e più dominante? questo non sarà a dir vero quell' amor puro, che turba e scandalezza i Santi; poichè esso medesimo è scandaloso: sarà ancor meno quell' amore, di cui bisogna far loro un mistero; poichè questo sarebbe il vero mistero d' iniquità. Lasciamo dunque tutti questi vani discorsi, e concludiamo, che dopo tutte queste sottigliezze ed acutezze della Scuola, in pratica, e in tutti gli stati il meglio di tutto è congiungere insieme tutti i motivi; poichè Dio non ha già voluto, che fossero separati, e come dice Silvio, che se si trova scritto, che *Dio fa tutto per se stesso, come per suo ultimo fine: Omnia propter* Silv. 2. 2. 9. 21. art. 1. ad 1.

*semetipsum*: si trova scritto pure, che quello che egli fa per la sua gloria, *egli lo fa per il nostro interesse, e non per il suo; come è riferito al Salmo XV. Voi siete il mio Dio, e non avete bisogno dei miei beni.* Questo è l'ultimo passo, che voglio citare di Silvio; dopo di che altro non rimane, che di scongiurare i Teologi dei Passi-Bassi, di restare attaccati alla dottrina dei loro Padri, la cui autorità è per noi santa e venerabile; e di non permettere, che alcuno si serva di essi per istabilire il disinteresse chimerico dei nostri giorni così contrario alle loro massime, o che esso venga autorizzato col loro nome, per far consistere la perfezione nell'esclusione di un amore naturale, cioè in una cosa, di cui nessuno ha mai fatto parola.

## S E Z I O N E   I X.

Quattro Autori più antichi, i di cui passi sono assoluti, e senza equivoco.

XCVII. *Passi di s. Agostino.*

Quantunque bastino i passi citati per far giudicare degli altri, e per dimostrare l'inutilità della Tradizione, che ci si vanta; pure a maggior lume, e senza per altro impegnarmi quanto ho fatto finora, voglio ancora esaminare quattro Autori: l'uno è s. Agostino, l'altro s. Anselmo, il terzo s. Bernardo, ed il quarto è Alberto Magno; perchè questi non solo sono i più importanti, ma perchè ancora l'esame di essi è il più breve.

Sen-

Senza dubbio è il più strano pensamento che potesse venire in capo ad uomo, quello di far credere; che s. Agostino abbia detto, poter mai alcuno spogliarsi dell'amor naturale, che si ha per se stesso nell'amare la propria beatitudine; mentre fra tutti i santi Dottori egli è il più fermo nel dir sempre, che i soli insensati possono mettere in dubbio se l'uomo ami se stesso. Non è meno strano il pensiero d'attribuire a questo Padre una Carità, che sia diversa dalla terza virtù teologale: una Carità naturale, che sia ogni amore dell'ordine, ed una cupidigia opposta alla Carità, che non sia punto viziosa. Noi entreremo subito in materia; e frattanto asseriamo, che di tutti i Padri, s. Agostino è il più alieno dall'idee del nuovo sistema. Ma ciò, che non si trova detto da lui in alcun luogo, si vuole farglielo dire a forza per mezzo di conseguenze.

Perciò ecco i principj che si stabiliscono, come proprj di questo Padre: *Amiamo Dio per lui: amiamoci in lui, e per lui*: E parimenti: *Io chiamo*, dice s. Agostino, *la Carità, il movimento dell'anima, che tende a godere di Dio per lui stesso, e del prossimo per Iddio: Motus animi ad fruendum Deo propter seipsum, & proximo propter Deum*. Convegno coll'Autore, che secondo s. Agostino, il godere non sia che amare con un amor puro, dal quale si vien tratto senza riserva alla cosa amata; purchè solo vi si aggiunga che il desiderio di possederla n'è inseparabile; ma ecco ove l'Autore comincia a traviare. *In altro luogo egli (s. Agostino) esclama:*

ma:

*Instr. Past.*  
P. 10.

*Instr. Past.*  
P. 48.  
*Lib. 1. de*  
*Diff. Chr.*  
c. 10.

*Instr. Past.*  
P. 48.

In Psalm. CXXXVII.  
August. de verb. Dom. serm. 14.  
ed. s. de Chev. val.  
Ibid. p. 49.  
August. de verb. &c.

*ma: Signere, non rimanga in me cosa veruna per me medesimo, o in cui io possa contemplare me stesso: e poscia; Bisogna amare Iddio per amore di lui medesimo, dimodochè noi ci dimentichiamo, s'è possibile, di noi stessi: e finalmente: Se la legge dell'amicizia v'invita ad amare l'uomo senza interesse; quanto non deve essere amato Iddio senza interesse, egli che vi comanda di amar l'uomo?*

Ibid. p. 49.

*Io approvo senza esitare queste parole: ma mi perdo, quando se ne deduce questa conseguenza; Vuol egli levar via la Speranza? Vuol egli che non si pensi mai a se, per timore di fare delle riflessioni interessate? Non gli si possono attribuire tali errori. Egli vuole pertanto un taglio reale di qualunque reazione sopra noi stessi: egli non vuole levare alcuna delle reazioni, che la grazia c'ispira negli atti soprannaturali: egli non leva dunque se non una reazione naturale, ed umana. Io non riconosco più qui s. Agostino; mentre egli ha detto troppo spesso, che il timore della pena viene da Dio, quantunque la perfetta Carità lo sbandisca. L'amore consumato abbandona certi sentimenti dell'amore principiante, ancorchè provengano da Dio. Non si vuole cosa alcuna in se stesso in relazione a se stesso, perchè si vuole tutto in se stesso in relazione a Dio: si vorrebbe poter obbliare se stesso, e si obblia se stesso a segno di non fermarsi. Il resto non è che un capriccio, in cui un genio così solido come s. Agostino non entra punto; egli sa bene di non poter mai dimenticare ch'egli è colui che vuole godere, e che a se stesso, e non*

ad

ad un altro egli desidera questo godimento, con quanta certezza vuole essere felice, e con quanta veracità ama Iddio. Una sillaba della Scuola, se si volesse farvi attenzione, *fnis qui*, *fnis cui*, farebbe intendere che il voler avere Iddio per se, *fnis cui*, non toglie ch'egli non sia l'ultimo fine che si desidera, *fnis qui*: ciò è chiaro, ciò è certo, ciò viene confessato da tutti; e la dottrina dell'Auzore non s'aggira che sopra degli equivoci.

XCVIII. *Passo di s. Anselmo presso Edmero.*

Si fa dire a s. Anselmo sulla asserzione di Edmero, ed io ci presto fede, quantunque si debba apprezzare molto più ciò, che questo Santo dice colla sua propria bocca; se gli fa dunque dire, che tre classi d'uomini sono salvi; *ma che Dio non dà alle due prime classi la misura piena*: parola per parola, *plenam retributionem*, la piena retribuzione; poichè egli dice loro; *Voi non mi avete amato puramente; voi eravate mercenarij*: parola per parola, *voi volevate guadagnar meco*; *Quia non pure me diligebatis, sed quoniam a me lucrari volebatis*. Guidate al loro fine queste parole: s. Paolo che voleva guadagnare Gesucristo, *Ut Christum lucrificiam*, non lo amava puramente. Prendiamo con maggior equità i sensi dei Santi; quando non si pensa, che a guadagnare Gesucristo, senza riferire questo guadagno alla di lui gloria, questo è per consenso unanime di tutti i Dottori, un sentimento imperfetto, o anche vizioso, il quale gl'imperfetti deb-

*Instr. Pass.*  
p. 56.  
*Similit. apud Edmer.*  
cap. 100.

debbono sormontare, o reprimere con più nobili pensieri: ma quando si ragiona in questo modo:

*Instr. Past. P. 50.* *Rimprovererà forse Dio ai giusti imperfetti la Speranza virtù teologale? Rimprovererà ad essi forse quello che è stato in essi infuso dallo Spirito Santo?* questo raziocinio è spinto troppo innanzi: Dio

*Sess. XIV. C. 4.* *è quegli che ispira il timore delle pene: con una impulsione dello Spirito Santo, il quale non abita peranche nei cuori, ma li muove, come parla il santo Concilio. Non ci è niente di vizioso: ma ella è una imperfezione, la quale Dio potrà rimproverare ai suoi Santi, se non eccitano la loro Carità a grado di sbandire questo timore. La Speranza non lascia di essere una virtù infusa nelle anime, che non si danno tutta la cura di riferirla alla Carità; locchè potrà essere una imperfezione, e forse un vizio: ma non ne verrà, che questa Speranza, la quale non si sarà avvalorata bastantemente, cessi di essere infusa, o, il che sarebbe un'eresia, debba essere un sentimento della natura. Ecco i frivoli raziocinj coi quali si vuole stabilire l'amor naturale, e la speranza naturale, nella esclusione della quale si fa consistere la perfezione cristiana; senza pensare, che è molto più riparla nello spingere più oltre ed al suo più alto grado un atto soprannaturale, di quello che riparla nell'escludere un affetto naturale.*

**XCIX.** *Omissioni in questo passo d' Edmero, le quali dimostrano che il detto passo è poco a proposito per dare dell' idee giuste.*

Questo è quello che si può rispondere ai discorsi che Edmero attribuisce a s. Anselmo, considerando unicamente le parole, che ne riferisce il nostro Autore. Ma ecco ciò ch' egli ommette: *Si serve a Dio o per timore, o per interesse, o per amore: ve ne ha alcuni, i quali non si lascierebbero indurre ad abbandonare i loro piaceri da veruna promessa di beni eterni, se sapessero che non vi sono pene d' inferno: Essi eviterebbero le pene di quelli, che non temono Iddio; ma non avrebbero la piena retribuzione. Gli altri servono a Dio per trarne un grande utile, o in questa vita (solamente), o in questa vita e nell' altra: Dio potrà dire a questi, se vuole, con qualche ragione: Voi avete osservati i miei comandamenti per vostro interesse, e non perchè mi amaste puramente, ma perchè volevate guadagnar meco: come fra quelli, che servono al loro Re, molti non amano già il Re stesso, ma i di lui doni e regali, Donaria: tutti questi per altro sono salvi: ma non vi sono se non quelli che serviranno a Dio per amore, ai quali egli debba dare se stesso per ricompensa.* Si vede di qual correttivo avrebbe bisogno questo discorso, mentre prendendolo come si presenta, si avrebbe la salute eterna per mezzo del solo timore; quantunque senza la mira ai supplizj eterni, non si potesse tuttavia risolversi a ri-

nunziare ai piaceri dei sensi, o per il solo interesse, amando non già il Re, ma i suoi doni: conseguentemente senz'amore di Dio. Dunque si avrebbe la salute in questi due stati; il che è già un errore: ma è parimenti un altro errore l'aggiungere che si avrebbe la salute, in modo per altro che il possesso di Dio fosse riservato a coloro, che avessero amato: come se fra i salvati vi fosse qualche duno, a cui Iddio non si desse per ricompensa.

E si vede quante cose importanti l'Autore ha lasciate fuori in questi passi: s'egli le avesse riferite, si scorgerebbe a prima vista, che non si può conchiuder punto da un passo così imbrogliato, e poco esatto: e quando avremo a spiegare i sentimenti di s. Anselmo medesimo, procureremo di rimarcarvi qualche cosa di più solido.

### C. Dottrina di s. Bernardo: quattro principj.

Di tutti i suoi Autori, quegli sul quale l'Arcivescovo di Cambrai s'appoggia maggiormente, e quegli cui interpreta meno è s. Bernardo: la fonte dell'error suo è ordinariamente di trarre al suo puro amore ciò, che questo Padre stabilisce di ogni amore di Carità per mezzo di quattro principj.

Il primo è che l'amore di Dio non può esistere senza il desiderio di possederlo: *Il vero amore, De dilect. Dei cap. 7. dic' egli, contento di se stesso, ha una ricompensa; ma questa ricompensa è colui che viene amato. Præmium id quod amatur.* Questo è il principio di s. Agostino, che s. Bernardo ripete continuamente.

Il secondo è: il desiderio di possedere Iddio in se stesso come suo bene, non deroga alla perfezione dell'amore. Questo principio è parimenti di s. Agostino, come l'abbiamo dimostrato nelle nostre *Aggiunte agli Stati d'Orazione* (\*): e non vi è cosa, che s. Bernardo abbia inculcata più di questa.

In un Sermone *de diversis*, dopo aver parlato dell'amore della loro eredità, da cui son presi i veti figli, *Io ne conosco*, dic' egli, *uno più sublime; Io conosco un affetto più degno di Dio; e questo è quando il cuore è intieramente purificato: Quum penitus castificato corde; L' Anima non cerca più, non desidera più da Dio che Dio medesimo: Nihil aliud desiderat anima, nihil aliud querit a Deo quam ipsum Deum.* Questo è dunque senza difficoltà l'amore il più puro, poichè nasce nel cuore il più purificato: *penitus castificato corde.*

Il terzo principio di s. Bernardo, che è come la radice di due altri, è pure di s. Agostino in cento passi; ed è, che l'amore è una specie di possesso e di godimento: mentre non si gode di Dio che unendosi a lui, e l'amore è questa unione. Questo è quello che faceva dire a s. Bernardo spiegando queste pasole di s. Paolo: *La Carità non cerca quello che è suo: Essa non lo cerca perchè già lo possiede amando. Non querit que sua sunt, quia non desunt.* L'amarlo è un possederlo; e per questo lo stesso Santo aggiunge: *Si cerca forse quello che già si possiede? Quisnam querat quod habet? La Carità*  
ba

(\*) T. XXVIII. p. 209.

*ha continuamente il bene che vuole; Caritas que sua sunt numquam non habet.* Non bisogna qui cercare braccia nè mani: nell'amore è tutto, quando si ha il modo di ritenere Dio, di possederlo: perciò non vi sono abbracciamenti più puri, nè godimento più casto di quello di Dio. Se ne gode come si gode della luce aprendo gli occhi, e più immaterialmente di quello che si goda della luce; poichè senza muovere una pupilla materiale, basta rivolgere verso di lui la sola volontà; locchè s. Bernardo

*In Carit. 83. n. 1.* esprime dicendo: *Una tale conformità della nostra volontà a quella di Dio marita l'anima: Talis conformitas maritat animam; Se ella ama perfettamente, ella è maritata: Si perfecte diligit, nupsit; o se volete: Sic amare nupsisse est: Amare in tal modo è un maritarsi: del che egli rende questa ragione: Che se ella ama, n'è riamata; e che una tale vicendevolezza forma tutto il commercio di questo celeste maritaggio.*

*Ibid.*

*Ibid. n. 3.*

Questo bel principio ne produce un quarto, ed è che il nostro amore non può limitarsi al nostro proprio bene come a suo ultimo fine: perchè è l'amore di una natura superiore e più eccellente, come lo chiama s. Agostino, al quale come si deve tutto se stesso, del pari conviene riferire a lui e tutto se stesso, ed il proprio godimento. Perciò s. Bernardo diceva, o faceva dire al perfetto amante; *Io non cerco la salute per evitare le pene, nè per regnare ne' Cieli, ma per lodarvi eternamente.* Il fine ultimo, che mi propongo è di glorificare Iddio, disposizione di tutti i Santi, essenziale alla Carità, e

*De div. serm. 1. de Cant. Ezech. n. 9.*

tante volte rimarcata nel Concilio di Trento: quindi il non cercare di evitare le pene, o di possedere il Regno, non è una espressione esclusiva, ma relativa; e per servirmi di questa parola, subordinativa ad un fine più perfetto. Perciò s. Bernardo aggiunge: che *colui il quale desidera di vedere Iddio, per il proprio riposo (solamente, e come per ultimo fine dei proprj desideri) cerca il suo proprio interesse; ma quegli che è occupato delle lodi di Dio, è quegli che ama.*

Non occorre qui citare un affetto naturale per noi stessi; è una debolezza il non aver che questo da sacrificare; noi dobbiamo sacrificare qualche cosa di meglio, che è lo stesso amore della ricompensa, il quale viene ispirato ai figli di Dio dalla Speranza cristiana; non già spogliandocene, ma portandolo al più alto grado, e riferendolo alla Carità.

Si vede da questi bei principj, che s. Bernardo vuole stabilire, non già il preteso amor puro d'uno stato particolare, a cui tutti non sono chiamati, e il quale scandalizza anche i Santi, ma il vero ed inseparabile carattere dell'amore; che si chiama Carità, che è comune a tutti i giusti. Per questa ragione, parlando di quelli, che esso chiama figli, e che cercano nella loro eredità qualche *altra cosa* fuorchè Dio stesso, *aliud quid*, egli non dice che il loro amore sia imperfetto, ma dice, che gli è sospetto: *Suspectus est mihi amor*; e che il vero amore degno di questo nome, e del nome di Carità, ha sempre per ricompensa principale Iddio nella sua essenza, veduto, amato, e posseduto.

Del resto, tutti sanno, che la sola Speranza non giustifica, altrimenti la Carità sarebbe inutile; perciò è una ignoranza il maravigliarsi di questo detto: *Non si ama senza ricompensa; ma si ama senza mirare alla ricompensa*: cioè, la ricompensa non è la mira principale: locchè pure è del carattere comune della Carità. S. Bernardo non ha voluto dire, che la Carità non aveva questa mira, egli che tante volte ha detto, che la Carità cercava di possedere Iddio a titolo di ricompensa: molto meno pensava egli ad una mira naturale della ricompensa: perch' egli ci voleva sublimare non già al di sopra di questa mira naturale, ma generalmente al di sopra d'ogni mira di ricompensa; e per farlo egli non aveva bisogno, che di una mira superiore, che fosse la gloria di Dio, alla quale si riferisce ogni cosa. Quando si trova una dottrina così chiara, e che si vuole farsi un mistero di pratiche lambiccate, non si deve temere di meritare di essere lasciato in preda ai proprj capriccj?

CI. *Che amare Iddio come ricompensa è un amarlo per amore di lui stesso.*

Il bel corollario, ed il risultato di questi principj di S. Bernardo, è, che il desiderio di possedere Iddio a titolo di ricompensa, non impedisce di amarlo per amore di lui stesso.

S. Bernardo stabilisce questo fondamento del suo Trattato dell' Amore di Dio: *Che la ragione di amare Iddio, è Dio medesimo: Causa diligendi Deum,*

*Deum, Deus est: pertanto egli rende due ragioni, le quali obbligano ad amarlo per amore di lui: Ob duplicem causam, propter seipsum diligendus est: Perché non vi è cosa, la quale si possa amare con maggior giustizia, nè parimenti cosa, che si possa amare con maggior profitto: nihil justius, nihil fructuosius: quindi il profitto, e l'utilità, o l'interesse appartiene alla ragione di amarlo per amore di lui. Perciò onde illustrare queste due ragioni di amare Iddio per lui stesso, intraprende di spiegare, che vi ci porta il merito dal canto di Dio, e l'interesse dal canto nostro: Quo merito suo, quo nostro commodo.*

Qui non c'è contraddizione, poichè l'interesse ch'egli ci propone, *quo commodo nostro, è di avere* Ibid. c. 7. *quello che si ama: Premium, is qui diligitur; e* 17. *un poco dopo: L'anima che lo ama non cerca altra ricompensa del suo amore che Dio medesimo: donde ne segue, che amandolo in questo modo, si ama per amore di lui.*

Egli ha ragione di dire secondo questi principj: *L'amore basta a se stesso: il suo uso è il frutto, ch'esso cerca: usus ejus, fructus ejus: esso è il suo merito, e la sua ricompensa: Ipse meritum, ipse premium:* e il resto ch'è ammirabile. Imperocchè se, come è provato col terzo principio, l'amore per una forza congiuntiva è già un principio di godimento, non resta a desiderare, che di crescere, poichè crescendo, e consumandosi, si compenserà dell'aver cominciato.

Egli ha dunque parimenti ragione di dire: *Io*

*amo, perchè amo; io amo per amare: amo, quia amo, amo ut amem. Imperciocchè qual motivo più bello si può avere amando, di quello d'amare sempre più? e cosa di più congiuntivo che lo stesso proprio amore? Altro non occorre, che mettervi la condizione, ch'esso ritorni sempre alla sua sorgente per attingervi sempre nuove forze; per iscorrere sempre: Refusus fonti suo, semper ex eo sumat, unde jugiter fluat.*

GII. *Sopra questo detto di s. Bernardo: L'amore non trae le sue forze dalla Speranza.*

Quando dopo ciò ci oppongono queste parole di s. Bernardo: *Il puro amore non è mercenario: Purus amor mercenarius non est: Il puro amore non trae le sue forze dalla Speranza: Purus amor de Spe vires non sumit*; si vorrebbe insinuare l'inutilità della Speranza cristiana, per aumentare e sostenere la Carità dei perfetti; o, perchè non si ardisce più di atraccare così apertamente la Speranza, si fa venire come per macchina, un certo amore di se stesso naturale, e deliberato che nessuno conosce. Ma s. Bernardo non ha bisogno di queste invenzioni: l'amore non ha bisogno di prendere le sue forze da una Speranza, che sia fuori di lui, nella quale si desidera da Dio un'altra cosa, fuorchè lui stesso, *aliud quid*; ma esso prede continuamente delle nuove forze dalla Speranza, ch'esso medesimo forma nel proprio seno, ed è quella di crescer sempre, finchè giunga alla perfezione della Carità, la quale gli è promessa nell'altra vita,

L'amo-

L'amore dei giusti della classe comune ha più bisogno d'ajutarsi con tutto, cioè coi beni che sono fuori di Dio medesimo: ma l'amore perfetto e puro, senza obbliare i vantaggi accidentali del corpo e dell'anima, i quali non sono Dio, si porta a concentrarli, e consolidarli col bene ch'è Dio medesimo: perciò s. Bernardo non vuole, che sia mercenario, perchè non ha usato di chiamare in tal forma l'amore, il quale si applica ad unir tutto nella ricompensa increata, come abbiamo veduto, che l'ha spiegato s. Bonaventura.

Al num.  
XXXVI.

Ma come abbiamo osservato, che ogni amore di Carità partecipa di questo carattere; s. Bernardo, il quale ci dice in questo luogo, che *il puro amore non è mercenario o interessato*, dice altrove generalmente, che *la Carità non lo è, e non cerca il suo interesse: Caritas non est mercenaria, non amat que sua sunt*; affinchè intendiamo, che fra l'amore, ed il puro amore, non si tratta che di grado, mentre ogni amore di Carità è disinteressato, e non ve ne può essere alcuno, che non lo sia.

De dilect.  
Deo cap. 7.  
n. 17.

Del resto io sono costretto a dire, che non trovo in s. Bernardo questo motivo di amar Dio per la di lui perfezione, come distinto da ogni relazione con noi: mentre al passo, in cui abbiamo vedute le due ragioni per le quali bisogna amar Dio, a *cagione di lui*; s. Bernardo vi ha congiunta la *nostra utilità col di lui merito*: e spiegando il merito, egli dice, che *il principale si è, l'averci Dio amati il primo: Illud præcipuum, quia prior ipse dilexit nos*; locchè fa che si risguardi in relazione a noi:

De dilect.  
Deo cap. 2.  
d. 1.

lib. 1.

non già che s. Bernardo abbia dimenticata l'eccellenza della natura divina in se stessa, della quale questo sublime Contemplativo era così pieno; ma perchè egli la confonde naturalmente colla bontà comunicativa, mentre non vi è cosa in cui conosciamo meglio quanto Dio sia eccellente al di sopra di noi, di quello che il farcelo risguardare come la fonte perenne, e noi, come quelli che ne abbiamo sete: lui come il principio del nostro amore, e noi come quelli che vi ritorniamo per mezzo d'un continuo riflusso: di modo che l'amare Dio come buono per noi, secondo i principj di s. Bernardo, i quali abbiamo veduti, è pure un amarlo come buono in se; e l'uno di questi sentimenti forma parte dell'altro.

In Cant.  
25. n. 5. o

### CIII. Passo d' Alberto Magno.

Il quarto passo, che ho promesso di spiegare, è quello d' Alberto Magno, il quale ci viene riferito in questi termini: *Egli dice, che il perfetto amore ci unisce a Dio, senza cercare alcun interesse nè passeggero, nè eterno; ma per sua sola bontà: poichè l'anima delicata, dic' egli, ha come in abominio l'amarlo per interesse, o ricompensa.* Indi si deduce il raziocinio, e la riflessione solita: *Egli intende per ricompensa, la ricompensa contemplata come interesse, e con un attacco naturale, e mercenario; tocchè egli crede di provare dicendo: A Dio non piaccia che si dica mai, che i perfetti abbiano in abominio la Speranza cristiana; come se si potesse avere in abominio un affetto naturale, delibera-*

Tratt. Pass  
7. o.  
Albert Mag.  
2.º parol.  
anima, lib.  
o. a. c. &c.

berato, e permesso, il quale non è poi sempre una imperfezione nell'anime perfette. Ma perchè tormentarsi tanto per intendere una cosa tanto chiara? Il perfetto amore è *quello della Carità*, opposto all'amore imperfetto della Speranza: quest'amore non cerca alcun interesse nè passeggero, nè eterno, ma la sola bontà, e perfezione di Dio, per riporvi il suo ultimo fine, come l'hanno spiegato tutti i Dottori.

In questo senso, essi hanno in abominio l'amare Dio finalmente, per interesse, e per ricompensa: non è la Speranza cristiana quella, che abbiano in orrore; ed hanno ragione di dire in questo luogo: *A Dio non piaccia*: ma è la Speranza, in quanto vi si riponesse il proprio ultimo fine, e si riposasse in essa piucchè non conviene senza riferirla alla gloria di Dio: *ut in primis glorificetur Deus*, giusta la decisione del Concilio di Trento. Non è questa una interpretazione chiara? e perchè tormentarsi tanto per intendervi come a forza l'affetto naturale, di cui nè questo Dottore, nè altri hanno mai fatto parola?

## SEZIONE X.

In cui l'amor naturale e deliberato è considerato  
nella sua essenza.

CIV. *Nuovo genere di Carità introdotto:  
dall'Autore.*

*Max. p. 7.*

*Instr. Past.  
F. 10. n. 9.*

Considereremo questo affetto naturale, non più nei passi, ove con una grande ed inutile fatica si è in vano cercato, ma in se stesso. Ci eravamo querelati dell'Autore, il quale nelle Massime dei Santi aveva commessi due errori: l'uno di far dire a s. Agostino in generale senza spiegazione, che tutto quello che non proviene dalla Carità proviene dalla cupidigia; e l'altro d'aver applicato questo principio alla Speranza cristiana, il che la metterebbe nel numero dei vizj. L'Autore non ha detto niente sopra quest'ultimo capo d'accusa: e per il primo, ecco la sua risposta: *Io ho detto, colla*

*scorta di s. Agostino, che tutto quello che non proviene dal principio della Carità, proviene dalla cupidigia: ma in questo passo del mio Libro ho inteso col termine di Carità, ogni amore dell'ordine considerato in se stesso; e per quello di cupidigia, ogni amore particolare di noi medesimi. Quindi, come è stato già osservato, ogni amore dell'ordine o naturale, o soprannaturale è Carità: si parla in questo modo rapporto alle parole di s. Agostino. A lui dunque si attribuisce questo prodigioso*

lin.

linguaggio, senza averne potuto riferire la più piccola parola; e si vorrebbe confermare colla di lui autorità, che col nome di Carità s'intende un amore diverso da quello che lo Spirito Santo infonde nei cuori, oppure i moti della grazia che vi conducono.

Con questa mira l'Autore aveva dette queste parole: *La Carità presa per la terza virtù teologale*: come se la Teologia avesse in alcun tempo ammessa un'altra Carità, fuorchè quella ch'è un dono di Dio, e la più perfetta delle virtù teologali. Si può qui forse non istupire d'un'arditezza che si erige al di sopra di tutto il linguaggio, e di tutto il dogma teologico, a grado di riconoscere una Carità che non è la virtù teologale, conosciuta anche dai fanciulli nel Catechismo?

CV. *Somigliante errore sulla cupidigia viziosa.*

E' una conseguenza dell'esposto errore il parlare così della cupidigia, radice di tutti i vizj: è fuori di dubbio che l'amore di noi stessi, il quale è buono quando è regolato, divenga l'unica radice di tutti i vizj, quando non ha più regola. Ecco in qual modo l'Autore spiega s. Agostino. La cupidigia ch'è la sorgente di tutti i vizj non è più, secondo questo s. Padre, la concupiscenza, la quale ad ogni pagina egli chiama viziosa: ma un amor naturale, onesto, per sé, del quale egli non ha mai parlato. L'Autore fa dei Padri, della Teologia, delle sue parole, e di quelle dei Santi tutto quello che vuole,

Max. p. 8.  
Instr. Past.  
p. 16. n. 9.

le, e le novità le più inaudite non gli costano niente..

**CVI. Proprietà dell' amor naturale. Nessuna di queste appoggiata alla Scrittura.**

Per intendere adesso il suo amore naturale e deliberato, la di cui natura è molto bizzarra, ed il quale non è ben cognito che all' Autore, bisogna raccoglierne le proprietà nelle diverse espressioni dell' Istruzione Pastorale. Diciamo dunque prima di tutto.

*Instr. Past.*  
*f. 6.*

1. Che l' amore soprannaturale della Speranza è differente non solo dall' amore sregolato di concupiscenza, ma anche da ogni amore regolato, il quale non sia se non naturale.

*Pag. 9.*

2. Che questo è un attaccamento naturale e mercenario, il quale d' ordinario non si trova più nell' anime perfette, il quale non esisteva nella beata Vergine: esso è cattivo, quando non è regolato dalla retta ragione, e conforme all' ordine: è per altro un' imperfezione nei Cristiani quantunque sia regolato dall' ordine; o per meglio dire, è una leggiera imperfezione, perchè resta nell' ordine naturale, ed inferiore al soprannaturale.

*Pag. 11.*

3. Questo amore naturale e deliberato diminuisce la perfezione della volontà in questo, che la volontà vuole il bene più puramente, e con maggiore energia, quando l' anima non ama se stessa, che con amore di Carità, di quello che quando essa ama se medesima, e con amore di Carità e con amore naturale.

4. Quest'

4. Quest' è un amor naturale e deliberato di noi PAG. 16. n. stessi, il quale è imperfetto, ma non è peccato.

5. Esso è una consolazione affatto naturale: è un PAG. 19. appoggio sensibile, con cui l'amore naturale e mercenario vorrebbe sostenersi; quando la grazia non ha niente di sensibile e consolante.

6. L'anima perfetta non desidera ordinariamente PAG. 20. tutti questi beni (quelli che la Chiesa domanda) se non con un amore di Carità, mentre all'opposto l'anima imperfetta a se li desidera pure ordinariamente con un amore naturale, che la rende mercenaria o interessata.

7. Fuori di questo i perfetti, e gl'imperfetti vogliono le medesime cose, i medesimi oggetti. Tutta PAG. 20. n. la differenza fra essi non esiste per parte dell'oggetto, ma per parte dell'affetto con cui la volontà lo desidera.

8. I perfetti per divenire perfetti, si sono spogliati d'un affezione imperfetta per la ricompensa, la quale esistè ancora negli imperfetti: si tratta delle ricompense eterne, e della felicità che Dio ha promessa, per la quale si ha un attaccamento, un' affezione naturale, vera e soltanto imperfetta.

9. Quindi v' ha una speranza naturale, che PAG. 46. 20. riguarda i beni eterni: si hanno per essi de' desiderj umani, e un' affezione naturale per la beatitudine PAG. 71. formale.

10. Questo attaccamento non proviene dalla grazia, ibid. e non può provenire da essa; poichè è imperfetto, e vi si rinunzia: dunque è naturale.

11. Questa proprietà non è se non un amore natu- PAG. 65.  
rale

*rale di noi stessi, il quale ci attacca all'ornamento, od alla consolazione che dà la perfezione delle virtù, e al piacere di possedere la ricompensa.*

PAG. 55.

12. *È un amor naturale quello che ci appropria il dono, che ci attacca a' doni spirituali: quegli che non ha più questo interesse non teme nè la morte, nè il giudizio, nè l'inferno, con quel timore che viene dalla natura.*

PAG. 71.

13. *Si deve lasciare all'anima la consolazione d'un affetto naturale, quando è troppo debole, per sopportare la privazione di questa dolcezza sensibile.*

PAG. 71.

14. *I perfetti non desiderano più i beni, neppure i più desiderabili per mezzo di questo principio naturale ed imperfetto. Con ciò non si escludono che i perfetti; e si lascia che i giusti dello stato comune desiderino, per mezzo di un principio naturale, i beni più desiderabili.*

PAG. 90.

15. *La differenza fra questo amor naturale, e la cupidigia viziosa è primieramente, ch'esso non si ferma in se stesso quando si trova ne' giusti. Esso si ferma dunque in Dio, ed ecco un amor naturale che ci distacca da noi stessi, e ci unisce a Dio.*

11id. & P.  
91.

16. *Ne' giusti esso è regolato dalla ragione, la quale, secondo S. Tommaso è la regola delle virtù naturali, e di più anzi esso si trova in questi sottomesso alla Carità.*

PAG. 91.

17. *Non si potrebbe distruggere questa distinzione, senza togliere qualunque mezzo fra il principio della grazia, e quello della cupidigia viziosa, e senza risguardare come peccato il timore naturale de' peccatori.*

18. Nel

18. *Nel terzo de' cinque amori, l' amor naturale Pag. 100. di se stesso è tuttavia dominante nell' anima, benchè l'atto di Speranza sia soprannaturale, tenda a Dio come al bene supremo, e non preferisca noi stessi a lui..*

19. *Nel quarto stato, l' amore naturale si trova Pag. 101. spesso, non negli atti soprannaturali; ma nell' anima che fa gli atti medesimi.*

20. *Nel quinto stato, l' amore naturale e delibe- lib. rato che produce l' interesse proprio, non ha quasi più verun' azione.*

Con tante strane e bizzarre proprietà, se questo amore naturale fosse una qualche cosa, colla quale si separassero i perfetti dagl' imperfetti, tutti i Libri ne sarebbero pieni. Ma abbiamo già rimarcato su ciò un silenzio universale in tutti gli Autori: e ci piace qui d'osservar soltanto, che l' Arcivescovo di Cambrai non tenta neppure di fondare qualche cosa sulla Scrittura; quantunque non si possa dire che non vi sieno trattati colla massima diffusione i principj della perfezione cristiana. Recava meraviglia il vedere le Massime de' Santi così destituite di testimonianze della parola di Dio: essa comparisce ancor meno nell' Istruzione Pastorale, benchè molto più lunga. E che dunque? si vuol forse avvezzare i Cristiani a cercare una perfezione, cui la Scrittura non conosce punto?

#### CVII. *Strane proposizioni.*

Ma senza parlar più di passi, posciachè dobbiamo qui esaminare la cosa in se stessa: per le pro-  
posi-

posizioni 6. 8. 9. 10. 14. bisogna supporre nella maggior parte delle anime sante un affetto naturale, una speranza de' beni promessi da Dio, poichè sono quelli che la Chiesa domanda: per conseguenza de' beni soprannaturali, i quali non sono conosciuti che dalla Fede: a riserva de' perfetti sublimati a questo preteso amor puro, vi sono in tutti i giusti due Speranze, l'una naturale, e senza principio di grazia; l'altra soprannaturale, di questi beni, de' beni i più desiderabili, i quali senza dubbio sono i beni eterni, e non possono essere altro che Dio stesso. Per la settima proposizione i perfetti, e gl' imperfetti vogliono le medesime cose, i medesimi oggetti: la differenza fra loro non esiste per parte dell' oggetto, ma per parte dell' affetto; poichè mentre l'anima perfetta ordinariamente non le desidera che colla Carità, l'anima imperfetta le desidera ancora con un amor naturale: di modo che l'affetto, e la Speranza naturale e soprannaturale hanno in fatto i medesimi oggetti. Ecco quello che ci bisogna credere secondo la nuova Teologia.

#### CVIII. *Consequenza ancora più stravagante.*

Bisognerà andar anche più avanti: e poichè per la quinta proposizione, *la differenza fra l'amore naturale, e la cupidigia viziosa* consiste in questo, che l'amore naturale non si ferma in se stesso ne giusti, come fa per sua propria natura la cupidigia viziosa, e per conseguenza si ferma in Dio; converrà credere, che un amore naturale ci debba staccare

da noi stessi, ed unirci a Dio, come fu conchiuso nel medesimo passo.

Questa è dunque quella Carità naturale, quella Carità, che non è virtù teologale, la quale si è già mostrata nel nostro Autore: ma siccome per i principj stabiliti bisogna ammettere una Speranza naturale, ed una Carità naturale; bisognerà del pari ammettere una Fede naturale sulla quale sia fondato tutto: ed ecco tanto in natura, quanto nella grazia, una Fede, una Speranza, una Carità, la qual è la dottrina d'un Teologo noto, ma in ciò abbandonato da' suoi, e giustamente condannato.

CIX. *Si prova con queste proprietà che questo amore naturale è ben diverso da quello di s. Tommaso.*

Questa dottrina è fondata sopra un principio erroneo, ed il quale noi abbiamo già confutato, che Qui sopra al n. 72. (per la proposizione 10.) un affetto non proviene dalla grazia, e non può provenire, quand' è imperfetto, come se i principj tuttora imperfetti della Fede nascente, in quelli che s. Paolo chiama bambini in Gesucristo, non provenissero da essa come il resto, e come se non fosse scritto, che *colui il quale ha cominciato in noi le buone opere, è quegli stesso che le perfeziona.* Philip. I. 6.

Lungi da noi queste novità profane, le quali non si trovano in alcun luogo. Guardiamoci bene dal pensare col nostro Autore, che quello sia l' amore naturale insegnato da s. Tommaso, e dagli altri Dottori Qui sopra al n. 71, 72.

tori

tori cattolici; poichè quello è deliberato, perfetto alla sua foggia, benchè meno perfetto, attaccato ed affezionato naturalmente a' beni soprannaturali i più desiderabili, a Dio stesso, ed alle promesse del Vangelo: al che nè s. Tommaso, nè gli altri hanno mai dato pensiero.

*CX. Errore nel far servire l'amore naturale di principio, e di motivo agli atti soprannaturali.*

Ma non ci deve sfuggire un' ultima proprietà di questo amore naturale, poichè essa è la più importante: qui non si tratta più d' aver solamente stabilito contro tutta la Teologia una Carità naturale per i beni eterni; si fa ch' essa serva di motivo, benchè sia naturale, agli atti soprannaturali: errore così manifesto, che sembra che sulle prime l' Autore vi si opponga; ed è vero ch' egli insegna che il suo amore naturale, *lungi dall' entrare, od influire positivamente sugli atti soprannaturali, diminuisce la perfezione della volontà ec.* ma noi siamo troppo avvezzi a sentire delle contraddizioni, per lasciarvi sorprendere; la conseguenza de' principj lo strascina più lungi che non vorrebbe: mentre pure cosa importerebbe alle anime giuste questo principio d' amore naturale, se questo non le spingesse alla virtù cristiana, come un motivo per seguirla? Cos' è un motivo, secondo l' Arcivescovo di Cambrai: egli prende (dic' egli stesso) il termine di motivo, *non per l'oggetto esterno che trae la volontà, ma per il principio interno che la determina:* Se dunque l' amo-

*Instr. Past.*  
*P. 11. 18.*

*Instr. Past.*  
*P. 21.*

re naturale è il principio che determina la volontà a rivolgersi all' eterne ricompense, esso dunque sarà un motivo per cercarle. Ma non si può dubitare del sentimento dell' Autore dopo quello ch' egli aggiunge, che gl' imperfetti *uniscono al motivo della ricompensa il principio dell' amore naturale*; il quale spesso fa desiderare imperfettamente l' oggetto della Speranza cristiana. Ecco dunque in questo stato due motivi, e due principj di agire; l' uno naturale, e l' altro soprannaturale; ambedue entrano nella determinazione della volontà, e l' opera di Dio si divide fra la grazia e la natura.

**CXI.** *Altri passi, in cui viene insegnato lo stesso errore rapporto alla Speranza cristiana prima della giustificazione.*

In un altro luogo l' Autore ci avverte, *che se noi prendiamo il testo del Libro nel senso da lui spiegato*, cioè se prendiamo il proprio interesse per quest' amor naturale e deliberato, *ne troveremo tutta la connessione semplice e naturale*: prendiamo dunque il senso che a lui piace. Il primo passo in cui trovo il termine d' interesse proprio è questo: dove parlando dell' amore di Speranza, il quale senza dubbio per sua natura è divino e soprannaturale, mentre è l' esercizio proprio d' una virtù teologale, si dice: *che il motivo del nostro proprio interesse è il suo motivo principale e dominante*; locchè si ripete due volte. Io seguo la legge che mi s' impone, e prendo l' interesse proprio per un amore naturale e

*Instr. Past. p. 16.*  
*Max. p. 4.*  
*Ibid. p. 5.*

Boss. Cont. Quiet. ec. T. II.                      K                      de-

deliberato: prendo pure la parola *motivo*, non per l'oggetto della Speranza cristiana, ma per il *principio interno*, che vi ci determina; e conchiudo, che l'amore della Speranza cristiana ha per *principio interno* un amor naturale dominante: locchè è una manifesta eresia.

*Bid. p. 8.* L'Autore cade nello stesso errore, allorchè parlando dello stato de' giustificati, dice che *l'amore della Carità allora* (e non più presto) *prevale sul motivo interessato della Speranza*, cioè sul principio interno dell'amore naturale; donde ne segue, che per lo innanzi quello che prevaleva nella Speranza era un moto della natura.

#### CXII. *Lo stesso motivo naturale ne' giustificati.*

*Pag. 14. 15.* Tal è la parte che s'è voluta dare alla natura nella Speranza cristiana prima della giustificazione: in appresso, quando si definisce l'amore giustificante, ma tuttora imperfetto, si vuole ch'esso sia misto con un motivo d'interesse proprio: e per questa ragione si dichiara di volerlo chiamare col nome d'*interessato* in tutto il Libro. Se dunque questo *motivo d'interesse proprio*, è un principio interno d'amor naturale; sarà vero, che non solo questo *principio* naturale servirà di motivo nella Speranza soprannaturale prima della giustificazione, ma parimenti che nello stato medesimo della giustificazione questo principio sussiste maisempre come motivo.

CXIII. *Vana scusa dell' Autore.*

Io so che l'Autore sulle prime avvertisce, che i suoi cinque amori sono cinque stati: ma quando da ciò inferisce; ch'egli non parla che degli abiti, e non degli atti, egli si dimentica; ch'è cosa ordinaria e naturale il definire gli abiti in relazione de' loro atti proprij, e che questo è quello; ch'egli ha fatto dappertutto: di modo che non si può negare, che egli non abbia fatto questo *interessè proprio*, e questo amore naturale, *il motivo*, ed il principio interno degli atti soprannaturali, i quali egli ha definiti; tanto più che questo motivo naturale, o come egli lo chiama altrove, *questa consolazione d'un affetto naturale*, dev'esser lasciata all'anima per sostenerla; *quando essa è troppo debole per poterne sopportare la privazione*: donde ne segue, ch'essa è non solo un motivo; ma anche un sostegno necessario. Di più egli è evidente, che se l'Autore non avesse voluto parlare che degli stati, non si sarebbe contentato di dire, che il motivo del proprio interesse; cioè dell'amore naturale; è il motivo dominante negli stati; che precedono la giustificazione; mentre non l'amore naturale, ma l'amore vizioso è quello che vi domina: la concupiscenza sregolata; ed il peccato sono quelli che vi regnano; ed il preteso amore naturale è il male minore.

Ma checchè ne sia, e in qualunque modo si prenda, sarà sempre egualmente vero, che i peccatori per isperare, ed i giusti imperfetti per amare

soprannaturalmente, hanno bisogno d'un motivo d'amore naturale, che formando il sostegno della loro Carità, non può non entrarvi, e non avervi influenza.

*CXIV. Dimostrazione dell' errore, in cui si spiega come l' amore della beatitudine agisca sulle opere della grazia.*

Per ben comprendere questo errore, bisogna osservare, che a dir vero si fa tutto per essere felici, e che questo è, per così dire, l'essenza della natura, che la grazia suppone sempre; quindi non si fa difficoltà a riconoscere, che tutti gli atti soprannaturali sono fondati necessariamente sul desiderio naturale della beatitudine, perchè questa inclinazione naturale si confonde colla grazia, che ne stabilisce i moti generali; di modo che la natura determinata al bene in generale, si trova inclinata per mezzo della grazia alla scelta del vero bene: fin qui tutto sta in regola: ma la cosa non è così di quelli, che pongono per principio interno necessario a' giusti imperfetti, un amore naturale bensì, ma nello stesso tempo deliberato, e di scelta; ed i quali formando di questo amore il motivo de' Santi, insegnano loro a mettere parte della loro fiducia nella scelta naturale del loro libero arbitrio, ed a glorificare se stessi.

CXV. *L'efficacia dell'amore naturale e libero  
fr a qual grado sia spinta dall'Autore.*

Ma il passo del Libro delle Massime in cui l'abuso dell' *interesse proprio*, preso per un amore naturale di noi stessi, comparisce più che altrove, è questo: *Bisogna lasciare le anime nell' esercizio dell' amore, il quale è misto col motivo del loro interesse proprio, finchè l' incentivo della grazia ve le lascia; bisogna parimenti rispettare questi motivi:* Max. pag. 11. questo dunque è dire, che bisogna *rispettare* i motivi d'un amore naturale: ed in qual modo anche bisogna rispettarli? perchè *sono sparsi in tutti i libri della Scrittura santa, ne' monumenti i più preziosi della Tradizione, e in tutte le preci della Chiesa.* Quindi, non contento di rispettare ciò, ch'è frutto del solo libero arbitrio, egli fa credere, che tutta la Scrittura ci occupi di un tale motivo, che tutti i Santi ce lo raccomandino, e che la Chiesa incessantemente lo domandi. Ma ove lo domanda essa? non lo fa certamente se non quando con tutti i suoi voti essa domanda l'effetto delle promesse, ed il regno eterno: imperciocchè essa non conosce altri desiderj per cui la natura umana sia contenta: e così, facendo l'analisi delle proposizioni dell'Autore, si troverà alla fine, che la Chiesa vuole essere beata, e desiderare il compimento della Spesanza beata cogli atti deliberati e naturali del suo libero arbitrio.

**GXVI. Continuazione di questo eccesso.**

Max. pag. 33.
 Dal progresso apparisce pure, che questo amore naturale e deliberato è il motivo, di cui converrebbe servirsi per reprimere le passioni, per convalidare tutte le virtù, e per distaccare le anime da tutto quello che è legato alla vita presente. Ma se si ha bisogno di questo motivo d'una scelta naturale del libero arbitrio per tutti questi effetti, chi dubita che non se ne abbia bisogno per la Carità, la quale sola può produrli? Si può amare la virtù senza di essa, o reprimere utilmente le passioni senza il di lei soccorso? Si può distaccar se medesimo dalla vita presente, e da tutto quello che sta congiunto ad essa, se non si è unicamente attaccato a Dio? Quindi l'amore naturale e deliberato entrerà in tutte queste cose, e vi entrerà talmente che ne sarà il motivo, cioè il principio interno. Un tale motivo sarà così necessario alla maggior parte delle anime pie, e a quelli che si chiamano Santi, che tolto via questo s'immergerebbero

Ibid. p. 34. 35.
*nel turbamento, nella tentazione, e nello scandalo.* Non è questo forse un puro Pelagianismo, poichè è un far dipendere, nella maggior parte de' Cristiani, l'effetto della grazia da un atto deliberato, e naturale del libero arbitrio? Più ancora: i perfetti medesimi vi si trovano soggetti: poichè se si dice ch'essi agiscono senza servirsi di questo motivo, si restringe la proposizione, la quale ad ogni pagina dell'Istruzione Pastorale dice, che ciò avviene ordina-

*dina-*

Ins. r. Past. p. 26. &c.

*dinariamente*: ed è stabilito per massima, che vi sono ne' più perfetti *degli atti*, i quali hanno per motivo un amore naturale di noi stessi, prodotto senza la grazia, e dalla sola scelta del libero arbitrio.

CXVII. *Confutazione di vane scuse.*

Non ci ha così insegnato s. Paolo: non lo ha così interpretato s. Agostino: la Chiesa non ci permette di dividere il nostro cuore fra la grazia e la scelta naturale del libero arbitrio: di dividere la nostra fiducia, e di porre il nostro fondamento in parte sopra noi stessi: A nulla serve il dire, che questo desiderio naturale, umano, e deliberato della beatitudine, lungi dall'entrare nell'atto della *Spe-* Instr. Past. P. 18.  
*ranza soprannaturale, ed essere essenziale ad essa,* Qui sopra n. CVI.  
*non fa all'opposto, che diminuirne la perfezione in un' anima; mentre è una parte dell'errore, che quello che diminuisce la perfezione d'un atto, serve ad esso di motivo così necessario; come abbiamo ora veduto: la pietà, la sana dottrina, la Teologia non si salvano con delle illusioni. Serve ancor meno il rispondere che questi motivi d'interesse proprio, d'a-* ibid. p. 18.  
*more naturale deliberato di se stesso, sono subordinati all'amore divino: poichè coloro, che hanno detto, che nell'opera della nostra salvezza, noi non eravamo atti ad intraprendere cosa alcuna, a sperare, ed a pensare cosa alcuna da noi stessi, come* II. Cor. III.  
*da per noi stessi, ma che la nostra forza, la nostra capacità, il nostro potere veniva da Dio; non hanno preteso che vi fosse una porzione del nostro po-*

tere, la quale venga da noi stessi, e dalla propria scelta naturale del nostro libero arbitrio; nè che noi facessimo da noi stessi quello di cui fossimo capaci naturalmente, e senza la grazia, per poi subordinarlo all' amore divino.

#### CXVIII. *Due scogli inevitabili.*

Quindi, da qualunque lato l'Autore si rivolga, l'errore è inevitabile: se l'*interesse proprio* è preso, come si prende naturalmente per il vantaggio soprannaturale, che ci ridonda dalla Speranza, togliendo l'*interesse proprio*, l'Autore avrà tolto all'anime perfette una virtù teologale; locchè è eretico: e se, giusta la nuova interpretazione dell' Istruzione Pastorale, l'*interesse proprio* vuol dire un amore naturale, e deliberato; sarà vero che un motivo naturale e deliberato è motivo e principio degli atti soprannaturali; un vero motivo delle virtù; un vero mezzo per distaccarsi dalla creatura ed unirsi a Dio: locchè è un'altra eresia, ed un vero Pelagianismo. Così il frutto di questo scioglimento dell'Autore è di far regoare in tutto il Libro delle *Massime dei Santi* un doppio senso, un equivoco perpetuo, che faccia ondeggiare lo spirito fra due scogli, e fra due eresie egualmente pericolose.

#### CXIX. *Questioni inutili: errore sopra Gesucristo.*

Affinchè non si scorgano questi nuovi imbarazzi della sua Istruzione Pastorale, l'Autore ha preso il par-

partito d'imbrogliar tutto con questioni inutili per questa materia: cioè se vi sia un mezzo, e quale sia fra il principio della grazia, e la cupidigia viziosa, fra la virtù cristiana, ed il vizio; se vi sieno delle azioni indifferenti; *se il timore naturale dei peccatori sia un peccato*: si vorrebbe sempre, per incidenza, veder forse quello che noi diremo sulla virtù morale e naturale dei Pagani, o se stabiliremo la condanna d'un Autore a delle opinioni della Scuola. A che servono tali questioni? Quand'anche vi fossero delle azioni indifferenti, o delle virtù naturali, i giusti anche imperfetti non ne hanno bisogno per sostenersi nella pietà: la perfezione non consiste nel fare, o non fare tali atti: il riferire a Dio tutto quello che si fa, è l'effetto d'una virtù molto comune, a cui il Cristiano può giugnere senza le sottili precisioni del preteso amor puro: quand'anche vi fossero fra il principio della grazia, e la cupidigia viziosa dei sentimenti imperfetti, benchè innocenti, d'amore naturale di se stesso; non ne segue perciò che questo amore ne sia un motivo, cioè secondo il nuovo dizionario dell'Istruzione Pastorale, un principio interno, per cui la volontà sia determinata al bene eterno, o ajutata nell'esercizio delle virtù cristiane. Senz'aver bisogno d'esaminare, se, ed in qual caso il timore naturale della pena possa essere peccato, io scopro l'errore di questo passo: *Colui il quale non ha più questo interesse, o amore naturale e deliberato di se medesimo, non teme nè la morte, nè il supplizio, nè l'inferno con quel timore che viene dalla natura*:

Instr. Past.  
P. 91.

Instr. Past.  
P. 60.

poi-

poichè quest'è un attaccarre direttamente Gesucristo, il quale senza dubbio non deve avere questo amore deliberato e naturale di se stesso, mentre non esiste che negl'imperfetti, e la santa Vergine pure ne dev'essere esente: e tuttavia Gesucristo ha avuto certissimamente il timore della morte, e del supplizio, il quale viene dalla natura: egli ha pure voluto averlo, e la ragione lo ha comandato; e per non essere involontario, non lascia d'essere naturale: siccome il movimento d'un braccio è naturale, quantunque volontario, e comandato dalla ragione. Questo timor naturale della morte e del supplizio ha fatto dire a Gesucristo: *Padre mio, distornate dalla bocca mia questo calice: e parimenti: Non si faccia la volontà mia, ma la vostra.* Questa volontà di Gesucristo, la quale egli non vuole che si compia, è senza dubbio la volontà naturale, che gl'ispirava l'orrore della morte; essa fu, ed ha dovuto essere in Gesucristo così naturale e così vera come la natura umana, come la fame, la sete, la quale doveva necessariamente soffrire l'Uomo-Dio, come la carne ch'egli ha portata, ed il sangue di cui doveva essere partecipe per avere la vita.

*Matth.*  
XXVI. 19.

*Ibid.*

Lasciate dunque Gesucristo essere perfetto coll'amore naturale di se stesso, il che senza errore non si può negare; e se voi dite per rimanerne nei vostri principj; che almeno il suo amore non era deliberato, quest'è un'altra specie d'errore, posciachè non vi fu mai uomo alcuno, in cui sia stato più deliberato, e più comandato dalla ragione, di quello che

che in Gesucristo. Egli è vero che in Gesucristo la ragione che dirigeva i sentimenti naturali, era sempre essa medesima immediatamente, e divinamente diretta dal Verbo; ma era poi Gesucristo, ed egli non poteva mostrarci in altro modo, che la perfezione non consisteva nel soffocare la natura, ma nel sottometterla alle leggi eterne, ed alla volontà di Dio.

CXX. *S' impugna la dottrina dell' affetto naturale, deliberato, ed innocente.*

E ad onore del vero, egli non pare che si parli seriamente; ma s'è permesso dirlo, che si badi unicamente ad illudere il Leggitore, allorchè dopo aver tanto sublimato questo gran segreto del puro amore, dopo averlo considerato come una cosa sì ignota, e sì inaccessibile alla maggior parte delle anime sante, che se ne fa loro un mistero, e che parlandone loro si cagionerebbe ad esse un gran turbamento, ed un grande scandalo; si trovi poi che questo gran mistero finisce nello spogliarsi d' un amore naturale, deliberato, ed innocente di se stesso. Chi mai fu maravigliato, turbato, scandalizzato per esserne privato, o per intendere che non potrà più d' ora innanzi amare se stesso con questa specie d' amore? Per verità si potrebbe essere turbato, se ci venisse detto che non si avrà più questo desiderio d' essere felici, il quale Dio ha messo nell' anima nostra insieme colla ragione, poichè questo sarebbe un sentimento barbaro, snaturato, contrario

Max. p. 14.  
15. 161.

al buon senso, ed alla costituzione essenziale d'ogni creatura intelligente: ma quanto a questo amore deliberato, non si si accorge d'averne bisogno, nè che la privazione ne sia penosa. S. Agostino ha ben messo la perfezione di questa vita nel far *iscemare la cupidigia, e crescere la Carità: Deficiente cupiditate, crescente Caritate*; e la perfezione dell'altra vita nell'essere *la cupidigia estinta, e la Carità consumata: Cupiditate extincta, Caritate completa*: ma la cupidigia, di cui egli parla, non è la cupidigia naturale, innocente, e deliberata; è la cupidigia viziosa, ch'è un frutto infelice del peccato originale; quella che ci tiranneggia per tutto il corso della vita, che esige sino alla fine gli ultimi sforzi ond'essere repressa, e che si sente mai sempre inerente alle proprie viscere; cosicchè non si può mai strapparne tutte le fibre, per quanta violenza si faccia a se stesso. Ma nè gl'imperfetti, nè i perfetti sentono alcun bisogno di badare al loro affetto naturale per se stesso, come all'estremo ostacolo della loro perfezione: non si sa neppure quale sia la di lui natura; e l'Autore non ci dice neppure, se convenga combatterla o no. Se conviene combatterla; se essa appetisce contro lo spirito, e lo spirito contro essa; in che cosa è differente dalla concupiscenza viziosa? se non conviene combatterla, dove consiste la gran pena che si prova nello spogliarsene? era essa in Adamo, o no? S'essa vi era, dunque è una porzione od un rimasuglio della vita innocente: s'essa non v'era, è dunque un frutto del peccato, una malattia della natura decaduta; ed

in

in una parola una viziosa e cattiva concupiscenza, secondo i principj del gran Dottore della Grazia. S. Paolo c' insegna a trovare due uomini nell' uomo Rom. VI. rinnovato dalla grazia: l' antico, ed il nuovo: l' uno 14. 15. corrotto, l' altro santo: l' uno ch' è Adamo, l' altro ch' è Gesucristo, i quali cercano di distruggersi l' un l' altro; ma ora converrà aggiungervi un terzo uomo, cioè l' uomo naturale, il quale non sarà nè buono, nè cattivo. Tutta la Scuola accorda a Scoto, che l' amore della beatitudine, il quale è necessario in quanto alla sua essenza, è libero in quanto all' esercizio: è forse questo ciò che l' Autore vuole chiamare affetto naturale e deliberato di se stesso? è forse questo ciò ch' egli vuole lasciare agl' imperfetti? i perfetti non pensano mai per mezzo d' una riflessione deliberata, che Dio li ha fatti per essere felici? non consentono essi mai per mezzo d' una volontà deliberata e ragionevole a questa bella costituzione della natura intelligente? dove sta il male? dove il pericolo, dove l' inconveniente d' un tale atto, quando vi si aggiunge, che si vuole riporre la propria felicità nell' amare Iddio? Che se quest' atto è messo in opera per fare che si ami di riposare in se stesso, senza riferire se stesso intieramente a Dio, esso è un atto corrotto dalla concupiscenza, cioè dall' amor proprio inerente in noi, dice s. Agostino, il quale *fa che noi portiamo l' amore di noi stessi fino al disprezzo di Dio, siccome la Carità ci fa portare l' amore di Dio fino al disprezzo di noi medesimi: Amor sui usque ad contemptum Dei: amor Dei usque ad contemptum sui.* Si vede

dun-

dunque ciò che bisogna combattere per essere perfetto: ma i desiderj della beatitudine astrattamente ed in generale; deliberati od indeliberati; non fanno da per loro alcun ostacolo alla perfezione, e non pajono opposti più della fame e della sete, o vi si acconsenta, o no: essi sono atti così generali ed astratti, che a dir vero non possono essere nè buoni nè cattivi; se non quanto vengono purificati rapporto a Dio; nel qual caso appartengono alla grazia egualmente negl' imperfetti che ne' perfetti; oppure quando l' uomo si ferma volontariamente in essi come nel suo ultimo fine; per formarne un sostegno ed un pascolo dell' amor proprio vizioso.

Ma perchè non si ha avuto coraggio di dire, che questo amore naturale; deliberato; ed innocente, la cui esclusione forma il colmo della perfezione, possa essere intieramente estirpato, e che tutto quello che si dà a' perfetti è di non agire ordinariamente con questo motivo? vi sono forse de' casi in cui essi ne abbiano bisogno? avviene forse di questo amore innocente; come de' peccati veniali; senza i quali non si vive? La Chiesa la quale ha deciso, che non si vive senza peccato veniale, perchè non ha pure deciso che non si vive senza questo affetto innocente? o se uno è compreso nell' altro, perchè si separa dal peccato veniale ciò che ne ha gli attributi e la qualità? vi è forse riservato quest' affetto per farne tutto quello che si vuole, non per regola, ma per capriccio; o all' occorrenza?

Io non veggio adunque perchè si osservi con tanta cura, che questo amore naturale non ha mai existi-

to nella santa Vergine, e non può esistere ne' perfetti. Non hanno essi con riflessione questo amore naturale per se stessi egualmente, che pegli altri; per il loro prossimo, per i loro amici, il quale s'è voluto copiare da s. Tommaso? convien egli soffocarlo, o soltanto sottometterlo? convien egli fare materia del proprio esame; se quello che si risente sia naturale o soprannaturale; se provenga dalla natura, o dalla Carità, e dalla grazia? Ma come si discerneranno queste due specie d'atti, ed il movimento della natura da quello che viene da Dio? tutti due hanno il medesimo oggetto, ch'è il compimento delle promesse: tutti due per conseguenza suppongono la Fede, e derivano da questo principio. Qui senza dubbio v'è dell'illusione; e sotto pretesto di sbandire l'amore naturale deliberato di se stesso, col quale si vuole godere di Dio, vi si prende la libertà di sbandire ogni desiderio di godimento.

*CXXI. Riflessione importante: Che l'alienazione dell'affetto naturale alla ricompensa è un pretesto per isbandire l'affetto soprannaturale.*

Il Leggitore attento badi a questa importante riflessione, in cui fo principalmente consistere il pericolo, e l'illusione del nuovo sistema: io non comprendo perchè l'Autore si dia tanto pensiero di stabilire, e combattere ne' perfetti questo amore deliberato e naturale di se stesso, della ricompensa, della beatitudine eterna, del contento ch'essa in-

fon-

fonde, se non perchè con questo linguaggio si dà campo a' falsi Direttori di soffocare l'amore naturale per i medesimi oggetti, e ristabilire il primo sistema che pareva volessero raddolcire, ma che in fatti è quello che loro sta veramente a cuore.

Quest'è appunto ciò, a ch'essi preparano lo spirito altrui con questa massima: *I perfetti amici di Dio non hanno bisogno per amarlo d' esservi invitati dalla ricompensa, ch'è la beatitudine formale, e l'attuale godimento del bene infinito.* Con questo principio si condurranno facilmente a priarsi di una cosa, di cui non hanno bisogno per amare Iddio: e se d'altronde si fa loro vedere, che questo amore del godimento in un senso è un ostacolo alla perfezione, e che esso può provenire da due principj, l'uno de' quali sarà la natura, e l'altro la grazia, non potendosi avere alcuna regola per discernere l'uno dall'altro; un Direttore nel quale si suppone questo discernimento, non potendone egli rendere altra ragione che la propria esperienza, si conserverà il dritto di sbandire intieramente l'amore della beatitudine formale, ch'egli avrà stabilito come inutile, e che con un altro principio avrà dimostrato come sospetto ai perfetti.

Eccoci dunque ricaduti con questo nuovo aggiramento nell'estinzione del motivo della ricompensa: perciò non v'è cosa più erronea di questa massima, la quale rende inutile all'amore divino il desiderio della ricompensa, che è Dio stesso eternamente posseduto, cioè quello che si chiama beatitudine formale: il Leggitore, il quale non intende

se non confusamente ciò, che viene chiamato con questo nome, lascia correre, senza badarvi, l'inutilità della beatitudine formale, ch' egli non comprende bene; ma quando egli l'avrà lasciata correre, gli si farà rimarcare, che quello, che vien chiamato beatitudine formale, è il godimento di Dio stesso; è anzi Dio stesso come posseduto da noi, e possessore di noi; è, se si vuole, la gioja d'essere uniti a lui: si si troverà insensibilmente disgustati del godimento: si avrà rinunciato, senza pensarvi, al contento di possedere Iddio per sempre; a questo precetto: *Godi nel Signore: Delectare in Domino*; o come lo espone s. Paolo: *Rallegratevi nel nostro Signore; ve lo ripeto; rallegratevi in lui*: a questo dolce invito: *Gustate e vedete quanto è dolce il Signore*: a quella eterna ebbrezza nell'abbondanza della casa di Dio, ed al torrente di voluttà con cui egli ci inebbria. S'impara, dissi, risguardando beni sì grandi come inutili, a disgustarsene, a disprezzarli: si crederà di amare Iddio tanto non pensando, quanto pensando, e che il comunicarci se stesso eternamente, quantunque con questo solo mezzo noi possiamo essere veracemente e perfettamente *partecipi della natura divina*, come insegna s. Pietro, non serva per nulla a farlo amare.

Psalm.  
XXXVI. 4.  
Philip. IV.

Psalm.  
XXXIII. 9.  
Psalm.  
XXXV. 9.

II. Petr. I.

Quando con questa prevenzione si sentirà dire, che esiste un amore di questo beato godimento il quale è naturale, e con ciò il solo ostacolo alla perfezione del puro amore; tutto quello che porterà il carattere di godimento farà paura all'anima pretesa perfetta. S'ella fosse persuasa, che ordina-

riamente, e per sua natura venisse da Dio, ella paventerebbe di resistere all'attrazione, che vi ci conduce: ma dacchè vede in una Istruzione Pastorale, e coll' autorità d' un Arcivescovo, ch' essa può essere naturale, e che bisogna sbandirla in questo senso come l' estremo ostacolo alla perfezione, che tutta la Tradizione, tutti i Padri, tutti gli Spirituali sono d' unanime consenso, non potendo mai farle discernere il vero bene dal bene imperfetto; essa formerà l' intenzione di distruggere in se stessa ogni amore della ricompensa: ed ecco di nuovo il primo sistema, dal quale pareva che l' Autore volesse distaccarsi, intieramente ristabilito.

*CXXII. Dimostrazione per mezzo delle prove, che questo affetto preteso innocente è vizioso.*

Guardiamoci dunque da questa interpretazione della speranza naturale, e dell' affetto naturale alla ricompensa, poichè essa non fa che ristabilire sotto un altro nome il primo disgusto per il motivo della ricompensa, che sulle prime ci aveva ispirato: questo affetto naturale, di cui non si parlava allora, e che adesso si vuole trovare dappertutto, non può essere, che il pretesto d' un altro disegno. Lo tolga Iddio; domandiamo di nuovo, come abbiamo già fatto, ma più a fondo, quantunque con meno parole, se quello che si deve combattere nelle prove sia solamente l' affetto naturale per la ricompensa; e diciamo qui soltanto ch' esso è ( questo affetto naturale ) troppo attaccato, e troppo attaccante; trop-

po opposto al puro amore di Dio, per conseguenza troppo appartenente alla concupiscenza viziosa, se ci abbisognino tante prove crudeli, tante terribili avidità, secondo l'Autore, tante disperazioni invincibili, ed una specie d'inferno per liberarcene.

CXXIII. *Delle dolcezze sensibili della divozione:*

*E che l'Autore le attribuisce troppo al suo affetto naturale: dottrina importante.*

Il solo appoggio, che gli resta, è, che l'Autore confonde l'affetto naturale colla *dolcezza sensibile*; della quale gli Spirituali accordano, che la pietà principiante e debole abbia ancora bisogno; e la quale non si trova più nei perfetti: ma egli erra manifestamente, ed è certo che la dolcezza, di cui si tratta, non è naturale.

Per intenderlo basta solo ricordarsi di quel bel principio di s. Agostino; che l'essenza della grazia di Gesucristo è un casto e celeste diletto; il quale è sempre nei giusti, e per mezzo del quale, dice questo santo Padre, Dio fa in essi che ciò, che li porta alla giustizia li diletti più; piaccia loro più; di quello che ciò che loro la impedisce. *Facit plus delectare quod præcepit, quam delectat quod impedit.* Secondo questo principio, che io suppongo come approvato da tutti; e bastantemente confermato dalle prove di s. Agostino; ogni dolcezza la quale ci guadagna a Dio, anche la sensibile, è un'attrazione della grazia.

È vero che quest'attrazione si diversifica secon-

*De spir. & lit. cap. 10. & 28.*

do i nostri bisogni. La pietà ancor debole ha bisogno d'una dolcezza più sensibile. Sembra, che Dio vi voglia sulle prime guadagnare il senso, e come l'esterno dell'anima per insinuarsi nell'interno: questo è quello, che si chiama i gusti, le soavità, le dolcezze, le consolazioni: ivi si spargono le lagrime pie, più dolci di tutte le gioje, perchè in fatti esse sono il frutto di una santa dilatazione del cuore, che si apre davanti al Signore con un piacere quanto puro altrettanto inesplicabile. Non conviene immaginarsi, che questa casta dolcezza, la quale è il sostegno della pietà nascente sia tutto altro, che un dono di Dio: è vero che la natura può contraffarla; ma allora non è dessa quella dolcezza sensibile che è il sostegno della pietà principiante: è piuttosto un incentivo dell'amor proprio, del quale ora non importa spiegare nè la natura, nè gli effetti: ci basta avere stabilito, che queste prime dolcezze, le quali si chiamano sensibili nei principj della pietà, sono effetti della grazia.

Non so se l'Autore abbia compresa questa verità: pieno del suo principio erroneo, che tutto quello, ch'è imperfetto, e tutto quello, che bisogna distruggere nel progresso della pietà non provenga dalla grazia, egli attribuisce troppo queste dolcezze sensibili al suo affetto naturale: ma per la regola della verità, che ci fa vedere, che quello che si deve distruggere come imperfetto viene pure da Dio, ch'è l'autore dei principj del pari che della perfezione; questo falso principio non può sussistere, e noi l'abbiamo bastantemente confutato.

*Qui sopra  
al n. IV.*

Dia-

Diamo dunque per stabilito questo primo stato della grazia, in cui essa prende e guadagna l'esterno per insinuarsi nell'interno: ma bisogna pensare, che Dio cangia di condotta nel progresso della devozione: l'anima divenendo più forte, e la sua pietà più soda, Dio ritira quando gli piace queste attrazioni sensibili, che sono pure provenienti da lui; poichè vuole dar luogo a qualche cosa di più interno. Non già che il casto diletto sia estinto: esso si concentra sempre più; locchè si rimarca principalmente nelle prove, in cui Dio ci immerge come per gradi. Nelle ultime, è vero che l'uomo si trova come senza Dio sulla terra per conto del sentimento esterno; ma bisogna ben guardarsi dal credere, che cessi questa gioja dello Spirito Santo, o che il precetto dell'Apostolo: *Rallegratevi, sì ve lo ri: Philip. IV. peto, rallegratevi: sempre: Semper*, ed in ogni stato, sia intieramente sbandita da ogni stato cristiano: essa all'opposto si purifica, si fortifica, diviene più profonda e più dominante.

Indi avviene in seguito, ch'essa riempie talmente l'interno, che regurgita sul senso: rinascono i gusti, ritornano le lagrime, sovrabbondano le consolazioni, ma in un modo più intimo e più sublime; questo è quello, che forma lo stato dei perfetti, ma ordinariamente con delle continue alternative; perchè il progresso dell'anima, in cui il casto diletto della grazia si manifesta, si nasconde, si concentra per manifestarsi di nuovo con maggiore efficacia, è infinito: questa divina attrazione è una fiamma celata, che ha i suoi slancj, le sue cessa-

zioni, come se fosse estinta, le sue riprese più forti ancora sino alla morte, alla quale si giugne alfine nell'incendio totale e continuo.

Se avessi qualche cosa da domandare agli Spirituali, sarebbe di poter bene distinguere queste tre specie di diletto: perchè si potrebbe maravigliarsi, o anche turbarsi vedendoli qualche volta rigettare troppo generalmente forse le attrazioni sensibili: poscia lodare forse troppo le aridità, e le sterilità, e non ispiegare abbastanza ciò, che per altro riconoscono, voglio dire quella reazione di sentimenti vivaci, e quella specie di traboccamento negli stati più perfetti. Dio ispirerà forse a qualche Santo i principj per isvelare un sì gran mistero, il quale finora per mia ignoranza, o per mia debolezza, non trovo disvelato abbastanza nei Libri spirituali; e mi contento d'assicurare, che il casto diletto, talvolta cominciato, o sensibilmente manifestato, talvolta più oscuro, e in certo modo ritirato, talvolta rimesso in tutti i suoi diritti, è l'essenza della grazia, perchè essa formerà la perfezione, o la consumazione della gloria, della quale ci si presenta un saggio; prima di darcene piena la tazza.

## SEZIONE XI.

Sopra l'autorità de' Santi canonizzati, e sopra  
s. Francesco di Sales.

## CXXIV. Regola proposta dall' Autore.

Non è permesso tacere più a lungo quello, che si è voluto ignorar finora sopra l'autorità dei Santi canonizzati: quello che ne fu detto nelle *Massime de' Santi*, e nell' *Avvertimento*, ha fatto stupire tutti i Saggi; ma vi si ritorna troppo spesso, e in termini troppo eccessivi nell' *Istruzione Pastorale*: ed alla perfine noi rovescieremmo la Fede passando sempre sotto silenzio la nuova regola, che si vuole stabilire.

Vien essa proposta in questi termini nelle *Massime de' Santi*: *Quando io parlo de' santi Autori, Avvert. p. io mi limito a quelli che sono canonizzati, o la di cui memoria è in buon odore in tutta la Chiesa, e i di cui scritti furono solennemente approvati dopo molte contraddizioni. Io non parlo che de' Santi che furono canonizzati, o ammirati per avere praticato, o fatto praticare al prossimo quel genere di spiritualità, che è sparso negli Scritti loro. Indubitatamente non è permesso rigettare tali Autori, o accusarli d' avere innovato contro la Tradizione. Ecco una via ben breve per ispiegare la Tra-*

razione, abbia insegnata una certa condotta, per formarne una regola invariabile di Fede, e ridurre la questione ad esaminare precisamente ciò ch'egli avrà detto, come se fosse un Autore ispirato da Dio.

Pag. 75. Si spinge la cosa più oltre ancora nell'Istruzione Pastorale: *Io non ho avuto timore di citar qui queste due gran Sante (Santa Catterina di Genova, e santa Teresa) fra tanti Dottori santi, perchè la Chiesa canonizzandole, dopo avere esaminati gli Scritti loro, non ha lasciato alcun dubbio sull'eccellenza delle loro massime per la vita interiore.*

Pag. 14. Io mi sono molto applicato a difendere s. Francesco di Sales, per essere in sicuro dal sospetto, che si potesse avere, che io voglia indebolire la di lui autorità; ma non posso dissimulare queste parole della Istruzione Pastorale: *Se ho citato qualche passo dei di lui scritti, il quale abbia sembrato un poco duro al pubblico, bisogna ricordarsi di due cose: la prima è, che i particolari non debbono mai prendersi la libertà di condannare nè i sentimenti, nè l'espressioni di un così gran Santo, del quale la Chiesa intiera dice ogni anno queste parole: Cogli scritti suoi pieni di una dottrina celeste, egli ha illuminata la Chiesa, e mostrata la via sicura alla perfezione Cristiana: Elogio che si pretende approvato da una Bolla d' Alessandro VII. Per rendere appunto la di lui autorità pienamente decisiva, si loda la di lui Teologia esatta e precisa, e la si mette in opera per asserire, che non si giungerà mai a discreditare indirettamente il genere di spiritualità*

Avert. p.  
17.  
Instr. Past.  
pag. sans  
chif. entre  
no. & 31.

con cui questo Santo ha santificate cotante anime. L'osservazione cade sopra queste parole, *discreditare indirettamente*: colla qual cosa l'Autore insinua, che renderebbe sospetta la libertà di non approvare qualcheduno de' di lui sentimenti, posciachè si pretenderebbe, che ciò fosse sempre un *discreditare indirettamente la dottrina, che gli si attribuisca*: dimodochè quando si fa dire a questo Santo, ch'egli ha escluso così *formalmente, e con tante ripetizioni ogni motivo interessato da tutte le virtù dell'anime perfette*; non resterà che ad esaminare, s'egli lo abbia detto così: e se lo avesse detto, il che non è in fatto, bisognerebbe dissimularne la condanna.

E quest'è in fatto di verità il procedere dell'Autore, il quale dopo aver messo in fronte del suo Libro il maestoso titolo di *Massime de' Santi*, non cita quasi altri che s. Francesco di Sales; e dimostra con ciò, ch'egli aveva bisogno di formarne una regola, come ne forma una in generale del sentimento de' Santi canonizzati.

CXXV. *Due regole della Chiesa opposte a quelle dell'Autore.*

Siamo costretti adunque ad esaminare fin dove si può spingere l'autorità di queste regole: tale questione è importante per la Fede, poichè si tratta di stabilire quale ne sia la regola; e debbo prima d'ogni cosa porre per principio incontrastabile, che qualunque onore renda la Chiesa a' Santi canonizzati,

ti, esso è sempre una regola falsa; perchè non si ardirebbe di condannare ciò che si trova negli Scritti loro. Noi opponiamo a questa regola due regole invariabili della Chiesa Cattolica, le quali Vincenzo Lirinese ha tolte da s. Agostino, ed amendue da s. Paolo; e sono di non risguardare come inviolabile nella Fede se non ciò che è stato creduto dappertutto, e sempre: *Quod ubique, quod semper.*

La seconda regola, la quale opponiamo alla proposita, si è, che un errore creduto o insegnato di buona fede senza spirito di scisma, non sia un ostacolo alla santità. L'esempio di s. Cipriano è così illustre nella Chiesa, che viene subito alla mente di tutti; egli ha sostenuto un errore colla forza, che si sa, non lasciando mai la menoma traccia di correzione: la di lui santità perciò è dessa meno risplendente nella Chiesa? il di lui martirio ha perciò edificato meno tutti i Fedeli? l'autorità degli esempj di lui, o della di lui dottrina negli altri punti, è forse perciò diminuita? S. Agostino c'insegna, che Dio ha permesso, che un uomo così grande, ed un Vescovo così illuminato e così santo ignorasse qualche verità, affinchè coll'esempio di lui noi apprendessimo una verità più eccellente, che questo santo Martire vede ora nella luce immutabile della verità, che si possono trovare degli errori negli Scritti benchè cristiani degli Oratori, e che non se ne trovano negli Scritti de' Peccatori. Dio può dunque permettere degli errori negli Scritti dei più gran Santi, affine di dar risalto all'autorità delle Scritture canoniche, e di far vedere parimenti come lo stes.

Fig. V. de  
Eap. contr.  
Don. cap. 17.  
p. 21.

stesso s. Agostino lo ripete sempre, che l'obbedienza copre tutto, e che l'orgoglio e lo spirito di scisma ci dannano piuttosto che l'errore.

*Ibid. lib. II, c. 5. & lib. IV. c. 10. &c.*

Non crediamo dunque derogare alla canonizzazione dei Santi, se qualche volta conviene riconoscere degli errori negli Scritti loro: la Chiesa canonizzandoli, non ha preteso adottare, nè guarentire tutti i loro sentimenti, ma solo dichiarare la loro santa intenzione. Egli è vero, che si loda la loro dottrina, da cui è illuminata la Chiesa; ma una macchia nel Sole non ne indebolisce lo splendore: egli è vero, che se ne fa qualche esame, ma l'essenziale dell'informazione riguarda la loro santa vita; e la Chiesa riserva sempre a se stessa la revisione dei punti di dottrina, che possono essere sfuggiti agli Autori, ed agli Esaminatori, soprattutto primachè sieno state discusse le materie.

Senza frutto adunque l'Autore pretende, che tutto quello che è stato detto dai Santi sia pienamente al coperto da ogni censura: *Noi non rendiamo quest'omaggio, dice s. Agostino, se non agli Autori delle Scritture canoniche, col credere di ferma fede, ch'essi non sieno mai caduti in alcun errore: e l'autorità degli altri Santi non è indubitabile, se non allora, dice lo stesso s. Padre, ch'è palese aver essi parlato come il rimanente degli ortodossi.*

*August. Ep. 87. ad Hier. olim 10. n.*

*Lib. I. contr. Jul. cap. 6. 7. &c.*

Con queste regole di s. Agostino, diamo ai Santi un'autorità conveniente: e benchè sempre prevenuti in favore de' loro sentimenti particolari, impariamo dalla Chiesa, e dal santo Concilio di Trento, a

*Sess. IV.*

non

non appoggiarsi con certezza, che al loro unanime consenso.

**CXXVI. Esempj d' alcuni Santi, ed in particolare di s. Francesco di Sales.**

Si è condannata in Molinos questa proposizione :

*Prop. 16. Che non conviene cercare delle Indulgenze, perchè è cosa migliore il soddisfare alla giustizia di Dio: quantunque si riscontri il medesimo sentimento in s.*

*Vita di S. Cast. di Genova c. 70. Instr. Pass. p. 75.*

Catterina di Genova, una delle Sante, di cui si pretende che la Chiesa abbia canonizzata la dottrina in un colla persona: la semplicità, e la buona fede della Santa ha fatto sorpassare ciò che convenne rimarcare in questo pernizioso Autore. Si sono condannate in Bajo delle propozioni espresse di s. Agostino, delle quali egli abusava, e le quali egli distaccava da tutto il corpo della dottrina di questo s. Padre. Si sanno le propozioni di s. Giovanni Grisostomo sopra la santa Vergine, le quali non possono accordarsi col Canone XXIII. della VI. Sessione del Concilio di Trento. In queste occasioni si si prende la rispettosa libertà di preferire a' Santi, non i propri sentimenti particolari, ma quelli d' altri Santi in cui la verità si sia più puramente conservata. S. Francesco di Sales è un gran Santo, ed io ho sempre sostenuto, che la dottrina di lui, la quale ci viene obbiettata, è tutta a favor nostro nelle materie di cui si tratta: ma non bisogna per questo renderlo infallibile; e non si può dimenticare che con maggior buona intenzione, di quello che scienza, dopo aver det-

detto: *Che il nostro cuore umano produce naturalmente certi principj d' amore verso Dio, senza per altro poter giungere al grado di amarlo sopra tutte le cose, il che è la vera maniera d' amarlo; egli imprende di provare che questo amore naturale non è inutile, perchè quantunque colla sola inclinazione naturale non potessimo giungere alla felicità d' amare Iddio come conviene amarlo: se noi lo impieghiamo fedelmente, la dolcezza della Pietà divina ci concederebbe qualche ajuto, col mezzo del quale potremmo andare più innanzi: tosicchè, continua egli, di bene in meglio esso ci condurrebbe al sommo amore. E' fuor di dubbio che canonizzando s. Francesco di Sales, non fu mai intenzione della Chiesa, non dirò già di consecrare queste parole, ma neppure di proibire a' Teologi di allontanarsi da questo sentimento, se sotto il nome d' un sì gran Santo si facesse rivivere questa massima: *Che Dio non ricusa la grazia a coloro che fanno quello che possono colle forze della natura.**

Amor di  
Dio, lib. 1.  
c. 17. 18.

La ragione che questo Santo adduce del suo sentimento, è, dic' egli, *che colui il qual è fedele in tutte le cose leggere, fa ciò ch' è in suo potere; la benignità divina non nega mai la sua assistenza per avanzare sempre maggiormente: il che ha ben luogo nel profitto de' beni che Dio concede per sua grazia, ma non già nel profitto de' doni naturali. Tuttavolta non si può dire che queste materie non riguardino la condotta, poichè riguardano la dottrina della grazia, che n' è uno de' fondamenti: ma non è per questo permesso il tenere per sospetta la direzione de'*

San-

Santi; perchè si sa che queste opinioni di speculazione si rettificano in pratica quando l'intenzione è retta.

Finalmente, si vede a sufficienza dal mio modo di toccare di passaggio questo soggetto, ch'io non me la prendo qui con alcuno, nè voglio impedire che s'interpreti benignamente questo passo, e gli altri di questa natura; al che piuttosto io darei mano; ma oserò dire colla libertà d'un Teologo, che se a passo a passo si vuol seguire questo Santo in quello che insegna in diversi luoghi, non si troverà sempre la sua dottrina così legata, nè così esatta come si potrebbe desiderare; e non ci vorrà molto per riconoscere, che secondo lo spirito del suo tempo egli avea forse letto meno i Santi Padri, che gli Scolastici moderni.

CXXVII. *Altro esempio tratto dal medesimo Santo.*

Vorrei pur domandare a coloro che danno la di lui Teologia come una specie di regola, s'essi siano contenti di questo discorso, in cui supponendo l'uomo *lib. 6. c. 16. nella giustizia originale*; la qual è, dic' egli, *una qualità soprannaturale*, dopo aver detto che l'aiuto il quale egli riceverebbe; allora sarebbe *naturale*, e *soprannaturale* insieme; egli conchiude, che *in quanto all'amore sopra tutte queste cose, il quale venisse usato in conseguenza di questo aiuto, sarebbe chiamato naturale*: tantò più, dic' egli, *che mirerebbe solamente a Dio; in quanto è riconosciuto Autore, Signore, e Sovrano d'ogni creatura, col solo lume naturale, e per conseguenza amabile per propensione*

*natu-*

*naturale*. Cos' avrebbe fatto questo umile servo di Dio, se gli fosse stato vedere, che nello stato della giustizia originale si avrebbe amato Dio rapporto alla visione beatifica, la qual è, per così esprimermi, tanto soprannaturale, che da essa i più gran Teologi deducono la soprannaturalità delle azioni? Non avrebb' egli confessato, che in questo stato non si può a meno di non considerare Iddio come Autore della Grazia; e perciò che è un obbliare il più essenziale di questo Stato, col farvi soltanto conoscere quest' Ente supremo come Autore della Natura, e col solo lume naturale? Io non pretendo derogare con ciò alle direzioni interne di questo eccellente Direttore, col pretesto che in questi passi; ed in alcuni altri la di lui Teologia poteva essere più corretta, e i di lui principj più sicuri. Molto meno voglio scemargli il titolo che gli viene dato; di Teologo *in grado eminente*, limitato per altro, come lo è ciascun uomo: e quand' anche non se gli accordassero certe cose di pratica, le quali non voglio qui riferire, non si degraderebbe contuttociò, nè si farebbe discendere dal posto eminente, che tiene nella direzione dell' anime: mentre ivi egli è veramente sublime; e per me, io non conosco fra i moderni, una mano più dolce, più robusta, e più abile della sua per elevare le anime alla perfezione, e distaccarle da se stesse. Ma non eccediamo in niente; ed in materia di Libri non si ergano nella Chiesa delle autorità particolari, a cui assoggettarsi, fuorchè quelle degli Scrittori ispirati da Dio.

CXXVIII. *Passi di s. Francesco di Sales nuovamente citati nell' Istruzione Pastorale: primo passo.*

Poichè siamo venuti a proposito di questo Santo, egli è tempo di riferire i nuovi passi, che compariscono nell' Istruzione Pastorale, e di esaminare, se come lo pretende l' Autore, vi si trovi l' intreccio dell' affetto naturale, il quale forma l' interesse proprio.

*Instr. Past.*  
p. 15.

*Instr. Past.*

f. 75.  
*Enér. XII.*  
*de la simp-*  
*licité, p. 850.*

Ecco dunque il primo passo: *La semplicità non è se non un atto di Carità puro e semplice, il quale non ha che un solo fine, cioè di acquistare l' amore di Dio.* Chi ne dubita? questo è l' ultimo fine, e non ve ne può esser altro. A che dunque serve questo passo, del pari che quello che viene subito dopo? *La nostra anima è semplice, quando noi non abbiamo altra pretesa in tutto quello che facciamo.* Intendete bene, *pretesa finale*, e tutto è buono; ma ecco il forte: *La semplicità è inseparabile dalla Carità, tanto più ch' essa mira direttamente a Dio, senza poter tollerare mai alcuna mescolanza di proprio interesse.* L' Autore rimarca questo *mai*, questo *alcuna*: nel che, dic' egli, l' esclusiva è così forte: ma chi non vede, che si potrebbe intendere, che bisogni escludere l' *interesse proprio* come ultimo fine, come appunto l' hanno inteso tutti i Teologi della Scuola, de' quali questo Santo ha seguito costantemente i principj, ed i sentimenti, come fu dimostrato? Quando dunque l' Autore vuole conchiudere

dere, che il Santo non potendo voler escludere nè *Instr. Past.*  
*la beatitudine obbiettiva*, nè *la beatitudine forma-* <sup>P. 70.</sup>  
*le*, posciachè non è mai permesso di lasciare di de-  
 siderarla, e di sperarla; questo *proprio interesse* non  
 è quello, che proviene da un principio naturale: in  
 primo luogo egli interpreta a caso; non produce  
 neppure una testimonianza; lo deduce come conse-  
 guenza: e in secondo luogo, la conseguenza è cat-  
 tiva, poichè senza escludere *la beatitudine formale*  
 in se stessa, basta per giustificare quello che dice  
 il Santo, che essa si esclude come ultimo fine.

Ecco quello che si potrebbe dire con tutta la Teo-  
 logia: ma per questa volta il passo ha una soluzione  
 manifesta. *Il proprio interesse*, la cui semplicità non  
 meno che la Carità non soffre alcuna mescolanza,  
 è un amore vizioso, che il Santo chiama *la fodera*  
*delle creature*: ed è appunto questa cattiva fodera,  
 che la semplicità non soffre nè *alcuna considerazione*  
*di esse*, anzi Dio solo vi trova il suo posto: Dio  
 come opposto alle creature, la considerazione delle  
 creature come opposte all'amore di Dio: ecco quel-  
 lo che bisogna escludere; e il Santo non pensa ne-  
 pure all'affetto naturale, che non si cessa di voler  
 trovare dove non esiste.

#### CXXIX. Continuazione dello stesso passo.

Il progresso lo dimostra ancora: *Per esempio se* <sup>ibid. p. 157.</sup>  
*si va ad una Funzione*, e si domandi: *Dove anda-*  
*te? Io vado alla Funzione. Ma perchè vi andate?*  
*Io ci vado per lodare Iddio. Ma perchè piuttosto a*  
*Boss. Cont. Quiet. ec. T. II. M. quest'*

*quest' ora che ad un' altra? Perchè essendo suonata la campana, se non ci vado, caderò in osservazione. Ecco dunque ciò che il Santo chiamava la cattiva fodera della vista umana, che si propone nell' andare alla Funzione; perciò il medesimo Santo aggiunge: Il fine d' andare alla Funzione per onorare Id- dio è buonissimo; ma questo motivo non è semplice: ( per timore d' essere osservato ) ancorchè appa- risca buono nel far evitare lo scandalo, il Santo tuttavia decide, che non è semplice; mentre, dic' egli, la semplicità esige che vi si vada tratto dal desi- derio di piacere a Dio, senz' alcun' altra vista, e così d' ogni altra cosa. Si vede dunque più chiaro della luce del Sole, che quello che toglie la semplicità, e moltiplica l' intenzione, è questa mira sregolata verso la creatura, e verso qualunque altra cosa, fuor- chè Dio, al quale si deve voler piacere: quindi evi- dentemente non si tratta di togliere un affetto na- turale, ma un affetto sregolato: e questo è appunto ciò sopra di che il santo Vescovo fa cadere la mol- tiplicità da lui rigettata.*

**CXXX.** *In qual senso il puro amore escluda ogni  
altra cosa fuorchè se stesso.*

Ma egli dice, che non si può tollerare altra mira per quanto possa essere perfetta, fuorchè il puro amo- re di Dio, ch' è la sua sola pretesa: la sua sola pre- tesa finale; io l' accordo: la sua sola pretesa assolu- tamente; questa sarebbe una falsità, la quale il San- to non può avere in vista. Mentre, alla fine, cosa po- teva

teva egli voler esprimere con questa mira perfetta, che l'anima non può tollerare? Essa non è l'affetto naturale, il quale non è una mira così perfetta per essere chiamata assolutamente con questo nome: molto meno è il possesso eterno di Dio, poichè l'Autore non vuole più comprenderlo sotto il nome d'interesse proprio: essa è dunque, col nome di desiderio di piacere a Dio, tutti i beni che hanno relazione a questo fine; e si vede ch'essi s'accordano tutti col puro amore.

In fatti chi vuole piacere a Dio, vuole esserne amato; chi vuole esserne amato, vuole i di lui benefizj; chi vuole i di lui benefizj, vuole il maggiore ch'è quello d'aver lui stesso; e se si volessero disinteressare le anime alla foggia dei nuovi Mistici, il desiderio di piacere a Dio sarebbe quello, con cui bisognerebbe cominciare la rinunzia; questa è pure la prima cosa a cui mirava il nostro Autore, quando fa volere ai suoi perfetti, *s'egli fosse possibile* <sup>Max. pag. 11.</sup> *che Dio non sapesse neppure di essere amato.*

Posciachè s. Francesco di Sales rigetta questa intenzione col desiderio di piacere a Dio, la semplicità ch'egli stabilisce comprende tutti i buoni desiderj che ci uniscono a questo primo Ente, e l'amor puro non ne esclude alcuno.

Quindi l'esclusioni che l'Autore vuol trovare dappertutto nelle opere del Santo, non hanno che fare <sup>Instr. Pass. pag. 77. 78. 79.</sup> colla questione: e senz'aver bisogno del suo affetto naturale, noi vi troviamo un senso perfettamente teologico, e degno del santo Vescovo.

CXXXI. *Secondo passo sul merito, tratto dai falsi Colloquj del santo Vescovo.*

*Instr. Pass. P. 80.* Il secondo passo che produce l'Autore è questo, sul merito: *Non bisogna riguardare il merito; io non ho piacere che si voglia sempre riguardare il merito: mentre le Religiose di santa Maria non debbono riguardare a questa cosa; ma fare le loro azioni per la maggior gloria di Dio. Se noi potessimo servire a Dio senza meritare, locchè non si può, dovremmo desiderare di farlo.*

Si citano al margine i Colloquj dell' Edizione di Lione del 1618. io non li accetto; non ne conosco altri fuorchè quelli che le Religiose di s. Maria d' Annessi hanno uditi, raccolti, e pubblicati. Questi sono pure quelli ch' esse hanno chiamati *i veri Colloquj*, ad esclusione di tutti gli altri che sono pieni di cose sospette, indegne del Santo, e che non sono riconosciute da alcun Autore: quindi non conviene lambiccarsi per iscusare queste strane esclusioni di meriti, le quali sembra che li oppongano alla gloria di Dio, come se si avesse dimenticato che i nostri meriti sono i doni suoi. Il desiderio di servire a Dio senza meritare, locchè non si può, dimostra quelle velleità che abbiamo spiegate; e se fosse una vera volontà, sarebbe contrario alla volontà di Dio l' amare più quello che noi vogliamo, che quello che egli vuole. Lasciamo dunque questi Colloquj per quello che sono, e cerchiamo i veri sensi del Santo in sorgenti più pure.

CXXXII. Terzo passo non meno inutile,  
che i precedenti.

Il terzo passo è tratto dai veri Colloquj, e vi leggiamo queste parole: *L'intenzione è pura quando noi riceviamo i Sacramenti, o facciamo qualche altra cosa, qualunque siasi, per unirci a Dio; e per essere a lui più grati, senz'alcuna mescolanza d'interesse proprio: ma cosa è unirsi a Dio, se non possederlo? e non è questo un grand'interesse? quindi l'interesse proprio, che si esclude è quello dell'amor proprio inquieto e sregolato. Se voi assentite all'inquietudine per esservi stata negata la comunione, o per non aver avuta della consolazione; chi non vede che la vostra intenzione era impura; e che voi non cercavate di unirvi a Dio, ma solo alle consolazioni? locchè è un manifesto sregolamento. Il progresso lo dimostra più evidentemente. Se voi desiderate la perfezione con un desiderio pieno d'inquietudine, chi non vede che questo è l'amor proprio, il quale non vorrebbe che si scorgesse in voi dell'imperfezione? Non è questo un segreto orgoglio, ed uno sregolamento manifesto? Dunque ciò, ch'egli escludeva col nome d'interesse proprio, è questo; e perciò il Santo aggiunge: *Se fosse possibile che potessimo essere grati a Dio, essendo imperfetti del pari ch'essendo perfetti; dovremmo desiderare d'essere senza perfezione, affine di nodrire in noi con questo mezzo la santa umiltà.**

Entret.  
XVIII. des  
Sacramens.

libid.  
Instr. Part.  
pag. sans  
chif. après  
so.

Entret. libid.  
Instr. Part.  
p. 20. n. 2.

CXXXIII. *Che l'Autore doveva evitare di produrre questi passi, che non hanno alcun effetto in pratica.*

117. sopra  
gli Scasi  
d' Orazione  
lib. VIII. n.  
2.  
Entres. 1.  
2.

Perchè affettare di ripetere questi passi, e far dire a' libertini, che il sant' uomo s' è lasciato portare a delle inutilità, le quali storcono troppo il buon senso per esser rette? Le parole che abbiamo intese sulla perfezione, sono della medesima forza, che quelle le quali abbiamo altrove spiegate; *Le anime pure amerebbero egualmente la bruttezza, che la bellezza, se quella piacesse egualmente all' amante loro.* A che servono queste violenti supposizioni, se non a far' vedere all' Autore, che queste sono espressioni, e non pratiche? Mai un Direttore si penserà di far dire al suo penitente: *Sì, mio Dio, se voi amaste la bruttezza piucchè la bellezza, o l'imperfezione piucchè la perfezione, io preferirei la bruttezza e l'imperfezione, alla perfezione ed alla bellezza;* mentre cosa significherebbe un tale atto? E questo parimenti non è più solido dell' altro: *Se voi mi mandaste all' inferno col vostro amore, io l'amerei più che il Paradiso senza questo amore.* Queste sono tutte finzioni d'immaginazione, delle quali se si facessero delle pratiche regolari, si caderebbe assai spesso nel vuoto: esse sono dunque meramente espressioni; sono, se si vuole, de' trasporti, da cui se si traggono delle conseguenze, e se ne formino degli stati, si mette la pietà in pericolo.

CXXXIV.

**CXXXIV.** *Quarto passo tratto dagli Opuscoli: Giudizio, che hanno fatto di quest' Opera coloro che l' hanno pubblicata.*

Il quarto passo rimarcabile che si cita di nuovo è questo: *Oh quanto beati sono coloro, i quali si spogliano anche del desiderio delle virtù, e del pensiero di acquistarle, non ne volendo se non quanto l' eterna Sapienza le comunicherà loro, e li impiegherà nell' acquistarle!* In verità io non so perchè si citino tali passi: gli Opuscoli del sant' uomo sono per due volte accusati nella Prefazione, come privi della tempera e solidità dell' altre Opere, e come produzioni d' una età ancor tenera e debole. Io accordo che tutto quello ch'è viene da' Santi meriti rispetto; non bisogna per altro credere, che quello che si dà con tanta cautela in una Prefazione, sia di un' autorità eguale al rimanente. Si sa infine che quest' espressioni, le quali sembra che ci spoglino anche del desiderio delle virtù, e del pensiero di acquistarle, sono insostenibili letteralmente, e che bisogna ridurle ad un senso diverso da quello che si presenta a prima vista. Lo stesso io dico dell' espressione colla quale s' insinua, che non si vogliono avere le virtù, se non quanto l' eterna Sapienza ce le comunicherà; come se fosse indegno di noi l' affaticarsi per acquistarle: perchè dunque dare al Leggitore un vano tormento, e non andare al vero senso che segue?

Instr. Past.  
P. 2.  
Opuscul. de  
S. François  
de Sales:  
Traité 2. n.  
4.

CXXXV. *Bel principio del Santo sulla  
ricerca delle virtù.*

Il principio del santo Vescovo si trova benissimo  
Enserc. XII.  
P. 850. confermato nel Colloquio della Semplicità: *L' anima,*  
*dic' egli, che ha perfetta semplicità, non ha che un*  
*amore, il quale è per Iddio, e in questo amore essa*  
*non ha che una pretesa sola, ed è di riposarsi nel*  
*seno del Padre celeste, lasciando intieramente tutta*  
*la cura di se stessa al suo buon padre; senza met-*  
*tersi mai più in pensiero di cosa veruna; non la in-*  
*quietano punto neppure i desiderj, e le grazie che le*  
*parevano necessarie. Egli adunque contempra l' in-*  
*quietudine, ed eccone il fondamento: L' anima,*  
*prosegue egli, non trascura alcuna cosa di ciò che ri-*  
*scontra nel suo sentiero; ma del pari non si dà alcun*  
*pensiero di cercare altri mezzi di perfezionarsi che*  
*quelli i quali le vengono prescritti: e conchiude in*  
*tal modo: Ma a che servono pure i desiderj così pres-*  
*santi, ed inquietanti delle virtù, la cui pratica non*  
*ci è necessaria! La dolcezza, l' amore della nostra*  
*abbiezione, l' umiltà, la carità dolce e cordiale verso*  
*il prossimo, e l' obbedienza sono virtù, la cui prati-*  
*ca ci dev' essere comune: poichè l' occasione di esse*  
*è frequente: ma in quanto alla costanza, alla ma-*  
*gnanimità, e a tali altre virtù, le quali forse non*  
*avremo mai occasione di praticare, non ce ne diamo*  
*alcuna pena; non ne saremo perciò meno generosi e*  
*magnanimi.*

In primo luogo adunque l' inquietudine è quella  
 ch' ei

ch'ei vuole sbandire; e in secondo luogo, il desiderio d' una certa pompa, la quale ci rende più vani di quello che solidamente virtuosi; locchè egli spiega ancor meglio in un altro passo.

Questo si trova nel Colloquio de' Sacramenti: *Le persone le più spirituali si riservano per ordinario la volontà d' avere delle virtù; e quando vanno a comunicarsi: o Signore, dicono, io m' abbandono intieramente nelle vostre mani; ma vi piaccia darmi la prudenza per vivere onorevolmente: semplicità poi non ne domandano.* Egli parla nello stesso modo di quelli che domandano un gran coraggio per fare delle opere eccellenti: ma per la dolcezza onde vivere in pace col prossimo non se ne parla, non meno che della virtù che fa amare la propria abbiezione; sembra loro di non averne bisogno: si cerca in queste virtù la pompa, l' ostentazione; e non già la solidità, la verità, od il rimedio a' veri mali: perciò il Santo conchiude, che si cerchino ne' Sacramenti *le virtù proprie di essi, come è proprio della Confessione l'amore della nostra propria abbiezione, e l'umiltà.*

Entres.  
XVIII.

Ibid. pag.

301.

E' dunque facile intendere di quali virtù egli rigetti la curiosa ricerca; e se in vece di produrre un passo, in cui non si parla che confusamente, l'Autore si fosse dato pensiero di darne la spiegazione che s' è intesa, la difficoltà sarebbe tolta: si vedrebbe che conviene dedicarsi particolarmente non alle virtù, la cui occasione è rara; ma alle virtù di pratica; non a quelle che lusingano la nostra vanità, ma a quelle che regolano i nostri costumi, e che ci correggono.

CXXXVI. *Altro principio più generale del Santo:  
 Quinto ed ultimo passo di s. Francesco di Sales.*

V' è ancora un altro principio più generale, cui bisogna spiegare: *Noi non seguiamo*, dice il Santo, *questi motivi, come motivi semplicemente virtuosi, ma come motivi voluti, graditi, amati da Dio, ed a lui cari. Che vuoi inferire da ciò? che Dio è l'ultimo fine delle virtù: chi non lo sa? questa è la prima pratica, che s' impara nella vita cristiana; e non si aspetta uno stato passivo, uno stato di perfezione per entrarvi: Noi non diciamo, che andiamo a Lione, ma a Parigi; quando non andiamo a Lione, che per andare a Parigi. Cosa volete voi, che il Santo abbia voluto dire con queste parole? Cosa? che occupato del fine, spesso non si esprimono i mezzi, o si adoperano de' termini esclusivi, come per esempio questi: Signore, io non voglio le virtù, se non perchè voi le volete; per ispiegare, che non v' è altro ultimo fine: ciò è naturalissimo; ed io non credo, che si riservi un sentimento così comune a questo puro amore inaccessibile a tanti Santi, o che se ne conoscano alcuni, i quali non lo abbiano. Chi ruba per ubbriacarsi è più ubbriaco che ladro, secondo Aristotile; e chi esercita la magnanimità, l' obbedienza ec. per piacere a Dio, è più amante divino; che magnanimo ed obbediente: ciò è verissimo, e non s' ignora da alcuno: egli è un voler abbagliare il mondo il dare ad intendere, che si conoscono solo delle verità triviali, o il ri-*

por-

*Amor di  
 Dio lib. XI.  
 c. 14.*

*Instr. Pass.  
 p. 77.*

*Nid.*

porre la perfezione dello stato passivo in una pratica, ch'è di tutti gli stati. Ma s'è proprio degli stati comuni, nell'esercizio delle virtù, il non avere altro ultimo fine che Dio; è proprio altresì degli stati più perfetti il riguardare questo fine non esclusivamente; ma, come parla sempre il Santo, *principalmente*; ma *diffondendo questo fine sopra tutti gli altri motivi: inaffinandoli, stemperandoli, prefu-* <sup>Ibid. 147.</sup>  
*mandoli, affinché tutto il cuore umano aspiri all'onestà e felicità soprannaturale, la quale consiste nell'unione con Dio.* Ecco a qual punto bisogna essere disinteressato; ecco in qual modo bisogna praticare il puro amore, congiungendovi l'onestà al vantaggio ed alla felicità; e noi non conosciamo già altra via per giungere a questo fine. <sup>149.</sup>  
<sup>Ibid. e. VIII.</sup>  
<sup>P. 117.</sup>

CXXXVII. *Osservazione sul XIII. Articolo d'Issy, e sull'espressioni dell'Autore.*

L'Autore osserva benissimo; che quest'ultimo fine delle virtù fu spiegato negli Articoli d'Issy, quando si disse, *che nella vita, e nell'Orazione la più perfetta, tutti questi atti ( di Fede, di Speranza, ed altri di pietà ) sono uniti nella sola Carità, in quanto essa avvalorava tutte le virtù, ec.* Non fu nostra intenzione di riservare quest'unione delle virtù nella sola Carità agli stati passivi, de' quali non si comincia a parlare, che nell'Articolo XXI. nel quale si cerca non meno che nel XXXIII. d'inculcare l'obbligo degli atti distinti in questo stato egualmente, che negli altri. Se l'Autore fosse così attac-

cato a questi Articoli come lo attesta, perchè lascia egli nel suo Libro queste proposizioni odiose: *Che non si vuole alcuna virtù in quanto virtù; che i santi Mistici hanno escluso dallo stato di perfezione la pratica delle virtù*, e le altre pure, che altrove abbiamo rimarcate? Queste sono proposizioni veramente nemiche de' motivi particolari delle virtù; e l'Autore dovrebbe averle ritratte cento volte, dacchè fu avvertito dello scandalo, ch'esse cagionano.

E' cosa pericolosa, come lo ha osservato a meraviglia un grande Arcivescovo nella sua saggia Istruzione Pastorale, è cosa pericolosa l'appoggiar troppo sulle espressioni esclusive, e il dire troppo, che non si ama o la salute, o le virtù se non come volute da Dio; perchè ciò può indurre a dimenticare la uniformità naturale ed interna della virtù colle leggi, e colle ragioni eterne. S. Francesco di Sales, al quale l'Autore ci rimanda continuamente, ha rinchiuso tutto in queste poche parole: *Amiamo le virtù particolari principalmente perchè sono grate a Dio*: considerate sempre la parola *principalmente*: si amano in questo modo in tutti gli stati; *non se n'esclude la pratica* nello stato perfetto; e qualunque sforzo, che s'abbia fatto per autorizzarsi col santo Vescovo di Ginevra, non vi si trova niente, che somigli alle parole dell'Autore, le quali abbiamo riferite.

*Amor di  
Dio lib. II.  
ca. 14.*

## SEZIONE XII.

Sopra alcuni Spirituali che ci vengono obbiettati.

CXXXVIII. *Sentimento di Rodriguez.*

Ci viene obbiettato Rodriguez, perchè, secondo Instr. Past. p. 75. lui, il servó di Dio si spoglia d'ogni interesse; locchè, dicesi, non si può interpretare che dell'amore, ed affetto naturale di cui s'è parlato: ma è manifesto che Rodriguez non vi ha mai pensato: l'interesse che conviene rigettare è l'interesse come ultimo fine; l'interesse senza relazione a Dio; l'interesse pieno d'inquietudine, e destituito di fiducia: noi abbiamo veduti altrove i di lui sentimenti, e ne abbiamo prodotti dei passi decisivi, che non conveniva sopprimere.

*Qui sopra  
al n. XIII.  
dello Scritt.  
p. V.*

CXXXIX. *Passi dell' Autore del Catechismo spirituale.*

Non v'è neppure il P. Surin, del quale io ho approvato il Catechismo spirituale, che non si voglia usare contro di noi, ed in cui non si voglia trovare l'amore naturale, come quello in cui differiscono i perfetti dagl'imperfetti: ma che dice mai questo pio Autore? Ecco quello che se ne cita: *L'uomo dice naturalmente, io, io, a motivo della sua corruzione* (locchè egli chiama l'egoismo con un altro Spirituale) *quando il di lui interno è soprannatural-*

Instr. Past.  
p. 22.

*ral-*

*talmente emendato, egli dice nel suo centro, Dio, Dio. Cosa prova questo passo, se non che io ho approvata una locuzione barbara, ed una verità costante? L'anima si spoglia anche dei buoni desiderj: io non so dove sia questo passo, ma finalmente cosa conchiud' esso? s'intende forse col nome di buoni desiderj, la rinunzia di quell'amore naturale, che non è nè buono nè cattivo? o piuttosto vuole forse quest'Autore levar via il desiderio della salute, il quale l'Arcivescovo di Cambrai non vuol più levare? quali dunque sono quei buoni desiderj che si levano via, se non sono, come li chiama l'autore del Catechismo, certi buoni desiderj particolari, ed indifferenti alla salute, per ispogliarsi dei quali si possono avere delle buone ragioni, o per la loro inutilità in certi tempi, o per l'inquietudine, e la diversione che potrebbero cagionare a migliori pensieri? Il rimanente che si è tratto da questo Autore è spiegato nel quinto Scritto di questa Collezione; e si vedrà che tutto è evidente in questa risposta.*

N. XIV.

*CXL. Inutile vantaggio che si vuol trarre dall'approvazione che io ho data a questo Libro.*

Finalmente, perchè fare tanto schiamazzo d'uno Scritto, che io ho approvato saran trent'anni? quando anche in un tempo non sospetto, e prima che fossero discusse le materie, mi fossero sfuggite alcune false proposizioni in un Libro, che finalmente io non faceva, ma solamente leggeva, ne sarebbe per questo danneggiata la buona causa? cosa di-

verrebbe adunque il *securius loquebantur* di s. Agostino? non avrò dunque io più cuore di correggere i miei falli, di pentirmene, di confessarli? Chi sono io per meritare, che la mia Approvazione sia di qualche conto? Vorrei quasi poter dire in quest'occasione col Profeta Michea: *Piacesse a Dio che io fossi stato privo di mente, e che fossi caduto (innocentemente) nella menzogna*, per dare al Popolo di Dio la consolazione di vedere il mio fallo emendato dalla mia confessione? ma io non posso fare questo torto alla verità, nè ad un santo Religioso, l'opera del quale io ho approvata; anzi l'approvo nuovamente, e ne riferirò alcuni passi.

CXLI. *Opposizione di questo Catechismo alle nuove spiritualità.*

Lungi dal levare universalmente i desiderj; egli prescrive un gran desiderio di piacere a Dio, di giugnere alla perfezione, di possedere Iddio. Per raccomandare l'austerità, egli osserva, che tutti i Santi l'hanno praticata anche con eccesso: locchè egli propone continuamente come il sostegno necessario dell'Orazione soprannaturale, ben lontano dal prendere quell'asprezza, che ci si fa temer tanto nelle Massime de' Santi. Nel Catechismo spirituale, i santi perfetti camminano sempre nelle pratiche virtuose, le quali nelle Massime de' Santi si escludono a' santi Mistici. Nello stesso Catechismo, il contrappeso della Fede serve di contrappeso all'esperienza; seguendo la quale essa cagiona delle illusioni.

Mich. VI.

14

T. II. edit. de 1691. p. 2. 70. 27.

Pag. 10. ibid.

Pag. 81.

il Pag. 80.

sio

*sioni innumcrabili, delle quali la Fede è il correttivo colla dottrina dei Santi in conformità di quello che Dio ha dichiarato alla sua Chiesa. La perfezione delle prove è stabilita non per far perdere un certo amore naturale, il quale non è per se nè buono nè cattivo, ma a sradicare dal fondo l'amor proprio, e la ruggine dell'uomo vecchio, e le reliquie della macchia originale contratta dal suo nascimento.*

Pag. 107.

**CXLII.** *Altre belle istruzioni dello stesso Libro contro le vie raffinate, e metafisiche.*

Io ho rimarcato, soprattutto in questo Libro, il carattere delle false divozioni, colle quali i Direttori vogliono rendere ordinaria e comune la condotta rara e sublime: predicando continuamente, che si lasci fare a Dio; che si abbia una virtù senza virtù, un amore senza amore. Queste persone, prosegue egli, formano la loro tenerezza, e la loro divozione sopra tali oggetti sottili, il che è pericoloso; poichè d'ordinario lo spirito umano non agisce per la verità, che con dei sentimenti ingenui e semplici. Ed un poco dopo: Non vediamo alcuno fra i Santi che abbia fatte queste contemplazioni, e queste esclamazioni con modi metafisici, sottili, ed inconcepibili a primo tratto.

Pag. 411.

Pag. 407.

Ecco delle lezioni d'un uomo consumato nella Spiritualità: egli è incomparabile nelle prove; e noi osserveremo altrove quanto egli sia opposto a quelle che ci propongono i nuovi Mistici.

**CXLIII.**

CXLIII. *L'Autore mutila un passo importante:  
Dottrina ammirabile sull' abbandono.*

Si obietta un ultimo passo dell'Autore di cui parliamo, ed è quello in cui si dice, *che rinunciando a tutti gl'interessi si abbandona tutto a Dio, non solo per un tempo, ma anche per l'eternità; senza agir mai colla considerazione del proprio interesse, nè arrestarsi sopra altro motivo fuorchè su quello di piacere a Dio.* Ecco, dirassi, una cosa ben forte; e per compierla, quest'Autore aggiunge: *Non già che io biasimi il motivo della ricompensa, che può qualche volta servire e rendere profitto; ma il più lodevole, e il più desiderabile è quello della gloria, dell'amore, e del beneplacito del suo Dio.* L'Arcivescovo di Cambrai ha diligentemente copiato tutto questo lungo passo, e finalmente non ha dimenticato, se non queste ultime parole in cui consisteva tutto l'intreccio: *affinchè l'anima possa dire, ch'essa spera tutto da quello per il quale essa abbandona tutto.*

*Fondemens  
de la vie  
spirituelle,  
lib. 5. c. 3.  
p. 324.*

Perchè dimenticare parole così essenziali, se non perchè vi si scoprì subito l'atto di speranza in pieno vigore nel più perfetto abbandono? Ecco dunque il segreto dell'abbandono, che è parimenti quello del perfetto amore: sembra che l'anima perfetta vi perda di vista ogni interesse: ma ciò avviene affinchè ella possa dire; mentr'ella vuole poterselo dire, e non trova debolezza in questo sentimento, ch'ella spera tutto da quello per il quale essa ab-

*bandona tutto* : cosicchè lasciando tutto in un modo sensibile , sarebbe una nuova ragione di sperar tutto .

I. Pet. V. 7. Questo è quello che diceva s. Pietro : *Riponete in Dio tutte le vostre cure* : non ne abbiate alcuna che v' inquieti , ma comprendetene la ragione : *perchè Dio ha cura di voi* . Quindi il non avere in un certo modo più cura alcuna delle proprie cose , è in un altro modo averne la cura la più perfetta . Chi non sa che il *Fuggita* della Sposa non è se non un più segreto modo d' invito ? l' anima che vorrebbe celarlo ai sensi esterni , vuole nel tempo stesso sentirlo più intimamente ; e lo Sposo intende questo linguaggio .

CANT. VIII. 14.

CXLIV. *Alcune osservazioni sopra F. Lorenzo Carmelitano Scalzo .*

Sarà permesso fare un cenno di F. Lorenzo Carmelitano Scalzo , a cagione del quale ci fu data una risposta così solida ? Non posso a meno di non riferire ancora un pensiero di questo buon Religioso .

Troisième Entr. p. 65. Egli credeva *impossibile* , che Dio lasciasse lungamente soffrire un' anima abbandonatasi intieramente a lui , e risoluta di abbandonare tutto per lui . Egli credeva *impossibile* ? E' questo forse un dogma che s' era messo in mente ? no : egli parlava per opinione ; e non per dogma ; questo dogma sarebbe stato cattivo : ne sieno testimonio le lunghe sofferenze di Giobbe , e degli altri Santi : ma questa opinione appoggiata alle immense bontà di Dio è sublime . Ora s' egli credeva *impossibile* che Dio facesse soffrire lun-

lungamente un'anima, che tollerava per amor suo; avreb' egli potuto credere, che la facesse soffrire eternamente? egli non lo credeva dunque; e ciò che egli diceva della sua dannazione era effetto d'una coscienza timorata, ed al tempo stesso d'una immaginazione ferita dalla sua pena.

Ma le sue pene erano così grandi per quattro TEST. PASS. P. 21. anni, che tutte le persone di questo mondo non gli avrebbero potuto mai togliere dalla mente ch' egli sarebbe dannato: ed ecco, dice il nostro Autore, il turbamento ch'io ho chiamato invincibile, e l'impressione della disperazione, la quale non viene distrutta dalla Speranza. Quale differenza e dal canto della cosa, e dal canto della persona? da un canto è un Frate Laico, il quale enunzia una pena cui soffre; dall' altro è un Dottore che stabilisce un dogma: il Frate Laico parla d'una tentazione nella sua immaginazione, della quale non può liberarsi: il Teologo vi aggiunge la persuasione ed il convincimento, i quali non sono atti dell'immaginazioni, e sono l'uno e l'altro invincibili. Per ispiegarmi più chiaramente, la persuasione la quale egli ammette è riflessuta: per conseguenza un atto della parte superiore, e di cui l'immaginazione è incapace: al che questo buon Frate Laico non pensò mai, e molto meno al sacrificio assoluto, alla quiescenza semplice, ed agli altri atti espressi, che rendono la disperazione completa.

## SEZIONE XIII.

Sulle diverse spiegazioni dell'anatema di s. Paolo.

CXLV. *S. Gregorio Nazianzeno alterato dall'Autore.*

Si crederà a primo tratto, che io esca dal mio soggetto esaminando ciò che l'Autore attribuisce a s. Gregorio Nazianzeno sull'anatema di s. Paolo; ma oltrechè l'importanza della cosa forse farà scusare questa digressione: apparirà alla fine, che le mie osservazioni sono necessarissime alla materia, che ho per le mani.

*Instr. Past.*  
F. 44. 51.

Il nostro Autore asserisce, che s. Gregorio Nazianzeno metteva, come s. Gio: Grisostomo, l'Apostolo s. Paolo *in una vera disposizione di soffrire le pene eterne, se Dio l'avesse voluto da lui.* Ma ove trova egli le pene eterne? Questo grande uomo tratta per tre volte nei suoi ammirabili Discorsi la materia dell'anatema di s. Paolo; ma senza applicarvi pur una volta l'idea di pena eterna. Il passo che l'Autore produce è questo della prima Orazione; *ove, dice egli, questo s. Padre describe l'amore di s. Paolo disinteressato a segno, di voler essere anatema, cioè maledizione; e soffrire come un empio per amore di Dio.* Questo è il solo passo che si cita; e l'Autore vi vuole trovare la pena eterna, ma egli lo mutila: il Testo dice, non come lo riferisce l'Autore, *soffrire, semplicemente; ma, soffri-*

*Oras. 1. 2.*  
<sup>24</sup>  
*Instr. Past.*  
F. 44.

*fri.*

*frir qualche cosa come un empio: si leva questa parola, qualche cosa, e si mette in vece, la pena eterna. Ma un'alterazione così manifesta del testo, apparirà più grande col riferirsi il passo intiero: S. Paolo imita Gesucristo, che si rese maledizione per noi prendendo le nostre infermità, e sopportando la morte; o per dirlo con qualche maggior moderazione, la quale sembra che agguagli meno s. Paolo col Figliuolo di Dio, egli è il primo dopo Gesucristo, il quale non ricusi di soffrire per i Giudei qualche cosa come un empio, purchè si salvassero.*

Vi è una differenza infinita fra *παθήντι*, *soffrir qualche cosa*, e soffrire eternamente le pene dell'Inferno: si tratta dunque soltanto d'essere anatema come Gesucristo, e, ad esempio di lui, condannato alla morte come un malfattore; cioè, secondo che lo spiega il medesimo santo Padre, dietro allo stesso s. Paolo, che si tratta di Gesucristo *resosi maledizione per nostra salvezza, factus pro nobis maledictum, e che distrusse con questo mezzo la nostra maledizione e il nostro peccato.* Orat. 10. p. Gal. III. 11.

Si vede, che questo Padre spiega l'anatema di s. Paolo colla maledizione, che lo stesso Apostolo ha rimarcato in Gesucristo; e ciò non esce dall'idea della morte, alla quale è condannato come un empio, messo nel numero degli scellerati, come aveva parlato il Profeta, e come dice Gesucristo medesimo, *talmente detestato dagli uomini, che si creda di vendere servizio a Dio, sacrificandoci come malfattori alla pubblica vendetta.* Isa. LIII. Joan. XVI. 2.

S. Gregorio Nazianzeno prende ancora questo

medesimo senso nella sua Orazione XLIV. in cui tocco dall' apparente regolarità dei costumi degli eretici Macedoniani, dice: *Io acconsento d' essere anatema per essi, a Christo, da Gesucristo; e soffrire qualche cosa come condannato, παδεντι*: locchè il sapiente Abbate di Billy ha tradotto, *nonnihil patis*: ecco sempre questa restrizione, questo παδεντι, il quale non è messo che per mitigare, e ridurre l' espressione di s. Paolo a qualche cosa di meno di quello che sembrava significare a primo tratto.

Non bisogna più tacere, che questo s. Padre dice per due volte, che il zelo ardente di s. Paolo, ed il suo amore per i Giudei lo spingeva a volerli introdurre in vece sua presso Gesucristo, senza spiegarsi di più; locchè potrebb' essere un semplice assenso a protrarne il tanto desiderato godimento di Gesucristo, per amore dei suoi fratelli, come vediamo praticato dal medesimo Apostolo nell' Epistola ai Filippensi. Checchè ne sia, se questo Padre avesse voluto esprimere la pena eterna, egli l'avrebbe indicata in termini proprj, mentre invece si vede chiaramente ch' egli l' ha evitata colle parole che abbiamo intese.

Del resto non serviva a nulla il citare Niceta sopra s. Gregorio Nazianzeno, poichè si sa ch' egli non fa mai altro ch' estendere un poco il testo con una specie di glosa, o di parafrasi, senza fare alcuna scoperta.

CXLVI. *Spiegazioni cogli altri Santi: con s. Girolamo, con s. Agostino, e con Cassiano uniformi a quelle di s. Gregorio Nazianzeno, e diverse da quelle di s. Gio: Grisostomo,*

Dopo aver alterato s. Gregorio Nazianzeno, l'Autore affetta di riferire le parole, con cui s. Gio: Grisostomo incalza quelli, che sotto il nome di anatema intendono la morte, fino a trattarli da ciechi; e da vermi della terra. Quando si vuole prevalersi di qualche interpretazione, è utile osservare di buona fede se sia la sola. Si doveva dunque non attribuire a s. Gregorio Nazianzeno quella di s. Gio: Grisostomo; ma al contrario; avvertire ch' egli ha presa visibilmente un' idea diversa: e forse non conveniva passar sotto silenzio, che s. Girolamo, il quale si gloria d' essere suo discepolo, l' ha seguito: basta leggere la *Questione IX. ad Algasio*, nella quale egli tratta espressamente questo passo di s. Paolo; e si vedrà ch' egli tiene per impossibile, che si voglia esser separati da Gesucristo: S. Paolo voleva perire a dir vero; ma alla foggia di Mosè, il quale desiderava come un buon Pastore di dare la sua vita per le sue pecore, e in questo senso chiedeva di essere cancellato dal Libro della vita: l' anatema di s. Paolo non significa se non questo; e questo, dic' egli, era perire, non già per sempre, ma in presente: *Perire autem, non in perpetuum, sed impresentiarum*: e poscia: *L' Apostolo vuole dunque perire secondo la carne, af-*

*Instr. Past.*  
P. 51.

*Ad Algar.*  
tom. III.  
edit. 151.  
quasi. p.

finchè gli altri sieno salvi secondo lo spirito; spargere il suo sangue affine di conservare le anime di molti: *Vult Apostolus perire in carne, ut alii serventur in spiritu: suum sanguinem fundere, ut multorum anime conserventur*: locchè egli lo convalida provando colla Scrittura, che l'anatema spesso non significa se non di essere ucciso: *Quod anathema interdum occisionem sonet*: ma per timore che non si credesse del pari, che l'anatema di s. Paolo fosse soltanto una semplice morte, egli aggiunge in altro luogo: *Et pro fratrum salute anathema esse cupit, imitari volens Dominum suum, qui & ipse cum non esset maledictio, pro nobis factus est maledictio*: Egli brama di esser anatema pei suoi fratelli, volendo imitare Gesucristo, il quale non essendo maledizione, ha voluto essere maledizione per noi: locchè egli ha tradotto parola per parola da s. Gregorio Nazianzeno, e chiaramente spiegato, ch'egli per anatema intende la morte temporale sofferta ad esempio della Croce, sulla quale Gesucristo si fece maledizione per noi.

E poichè dietro alla scorta di s. Girolamo si è veduto, che il passo di Mosè, *Cancellatemi dal Libro della vita*; e questo di s. Paolo sull'anatema sono dello stesso senso, riferiremo ancora s. Agostino, il quale si spiega in questo modo: *Dele me de libro vitæ: Securus hoc dixit, ut in consequentibus ratiocinatio concludatur, id est, ut, quia Deus Moysem non dederet de libro suo, populo peccatum illud remitteret*: Egli ha parlato con sicurezza; e la conseguenza ch'egli ne voleva dedurre era, che siccome

In Zach.  
lib. 3. c. 14.  
ad vers. 11.

Quæst. in  
Exod. 347.

come Dio non cancellerebbe Mosè dal Libro della vita, egli perdonasse questo peccato al suo popolo. Bisognerebbe dunque spiegare nel medesimo senso, che siccome Dio non vorrebbe far perire s. Paolo anatema, così del pari non volesse lasciar perire i Giudei senza risorsa.

Cassiano, quantunque molto attaccato a' Greci, ed in particolare a s. Gio: Grisostomo, loro preferisce qui s. Girolamo, e s. Agostino: egli interpreta soltanto della vita temporale il Libro della vita di Mosè, e solo della morte temporale l' anatema di s. Paolo, senza spingere più in là il suo pensiero.

Coll. IX.  
cap. XVIII.

CXLVII. *Due primi avvertimenti a quelli che seguono la spiegazione di s. Giovanni Grisostomo.*

Tali sono i sentimenti de' SS. Padri sopra questi passi così oscuri; e dietro a questi si possono dare questi avvertimenti a quelli che seguono l'interpretazione di s. Gio: Grisostomo.

Il primo, che si guardino bene di stabilirla come la sola, poichè s. Gregorio Nazianzeno, s. Girolamo, s. Agostino, e Cassiano ne seguono un' altra.

Il secondo, che se vogliono seguire la spiegazione di s. Gio: Grisostomo, nel che non si può condannarli, si ricordino sempre ch' essa procede per supposizione impossibile, *si supponit* come abbiamo spesso osservato.

**CXLVIII.** *Terzo avvertimento, il quale fa vedere che la spiegazione di s. Gio: Grisostomo è direttamente contraria alle pretese dell' Arcivescovo di Cambrai.*

Il terzo, che per conseguenza è un errore il cambiare la proposizione, la quale s. Gio: Grisostomo attribuisce a s. Paolo; in proposizione assoluta; in sacrificio assoluto, in quiescenza semplice; o il lasciar credere che il caso impossibile divenir possa attuale e reale; poichè s. Gio: Grisostomo, la cui autorità s'impiega, v'è così contrario, e tali proposizioni sono eresie, come si è dimostrato nel terzo Scritto di questa Raccolta.

N. III.

**CXLIX.** *Quarto avvertimento, il quale fa vedere che secondo il sentimento di s. Gio: Grisostomo, s. Paolo non offriva d'essere privo di Dio, nè di Gesucristo, neppure sotto la condizione impossibile.*

Il quarto avvertimento, è di guardarsi bene dal non estendere l'interpretazione più di quello che la estende lo stesso s. Gio: Grisostomo: egli non suppone che s. Paolo fosse privo della visione, o della persona di Gesucristo, poichè riduce la privazione di cui parla ad essere separato dalla compagnia da cui Gesucristo è circondato: ed in altro luogo, ad essere separato, non dalla compagnia di suo Padre, ma di tutti i beni che l'accompagnano, non fa-

cen-

*Homil. 10.  
in ep. ad  
Rom.*

*tendo*, dic' egli, *una stima eguale di suo Padre, e de' suoi beni*: locchè fa dire a Silvio, che per questa separazione da Gesucristo, s. Gio: Grisostomo intendeva, non la privazione dell' amicizia di Dio, ma quella della gloria degli eletti: *Carèntiam gloriæ*; la qual cosa egli la modifica pure in seguito. Si vede dunque manifestamente a che cosa si limitava s. Gio: Grisostomo: e checchè ne sia, si deve concludere così poco dalla di lui interpretazione, che s. Paolo non avesse desiderato Gesucristo, che all'opposto, dice questo stesso s. Padre, egli non lo ha mai desiderato tanto; ed anzi questo medesimo desiderio d'essere anatema gli veniva dall'ardore che gli faceva desiderare Gesucristo: il che in sostanza non è se non desiderare di goderne.

In 2. 2. 9.  
26. art. 4.  
ad 2.

Ibid. 7. 27.  
art. 8. ad  
1.

Hom. 10. in  
ep. ad Rom.  
inif. p. 224.  
Hom. 4. ad  
Philipp.

CL. *Quinto avvertimento, col quale si dimostra, che l'anatema di s. Paolo in vece di escludere il desiderio del godimento, lo stabilisce.*

Perciò il quinto avvertimento, ed il più importante di tutti, è di non credere, che con queste supposizioni impossibili, si debba mai cessare di desiderare Gesucristo, posciachè egli è piuttosto un modo di desiderarlo: egli è un godere Gesucristo in propria specialità godendone ne' proprj fratelli, che sono altrettanti noi stessi: egli è un goderne il godere ed essere sicuri dell'amor suo: e non si potrebbe non chiamarsi beati nel dargli questo contrassegno d'un amore illimitato: egli è un goderne l'averne il testimonio della propria coscienza, della quale non

si suppone che Dio possa privare un' anima santa : infine, egli è un goderne il ricusarlo in questo modo, poichè nessuna cosa può impedire che non si risenta nell' intimo del proprio cuore l' impossibilità assoluta della proposizione che se gli fa ; dimodochè si si compiace di tentare fino l' impossibile per piacergli. Adunque sempre, checchè si voglia in contrario, v' è in queste supposizioni impossibili qualche cosa di ciò che diceva s. Agostino : che siccome ella è cosa certa che Dio non cancellerà un Mosè dal Libro della vita, nè farà un anatema di s. Paolo ; così si assicura il perdono che viene domandato con un' alternativa impossibile.

CLI. *Sesto avvertimento, con cui vengono distrutte le pretese dell' Autore sull' amore naturale in s. Gregorio Nazianzeno.*

Finalmente, il sesto ed ultimo avvertimento riguarda in particolare l' Arcivescovo di Gambrai, il quale noi scongiuriamo a non cercar più ne' passi di s. Gio: Grisostomo, e di s. Gregorio Nazianzeno il suo affetto naturale, di cui non v' è il minimo indizio ne' loro discorsi.

E prima di tutto s. Gregorio Nazianzeno certissimamente non pensa alla privazione d' un amor naturale di se stesso, ma a fare che si voglia *soffrire qualche cosa come un empio*, per salvare i proprj fratelli : *Quand' egli esclama, dice l' Autore, Ob grandezza d' anima! ob fervore di spirito! e ch' egli risguarda ciò come una cosa, ch' è troppo ardire anche*  
il

*il riferirla a' fedeli; questa disposizione doveva escludere l'amore ed il desiderio naturale della ricompensa che forma l'interesse proprio. Ciò che si dovrebbe conchiudere è appunto il contrario; poichè non v'è cosa meno stupenda, o meno ardita per un s. Paolo del ricusare un desiderio naturale della ricompensa eterna. Questa è senza dubbio la minor cosa che gli uomini i più volgari possano sacrificare alla salute de' loro fratelli; e la minor cosa pure che i Fedeli possano presumere d'un Apostolo così grande. In tal guisa il nostro Autore ci fa il più gran mistero della cosa la più mediocre, e dal di lui discorso non risulta che confusione ed oscurità.*

CLII. *Riflessioni dell' Autore sopra s. Gio: Grisostoma affatto inintelligibili.*

Egli fa lo stesso sul passo di s. Gio: Grisostomo; una riflessione, la quale io non intendo per nulla.

*Donde nasce, dic' egli, che s. Gio: Grisostomo ammira tanto il disinteresse di questo amore? donde nasce, che si compiace tanto dell' idea di questo disinteresse? forse perchè esso distrugge la Speranza soprannaturale, distruggendo il proprio interesse? tutto al contrario, perchè anzi non vi trova alcun interesse proprio, benchè la Speranza non vi riceva alcuna lesione: perchè non vi trova alcun rimasuglio di amor naturale di se stesso, nè alcun attacco alla ricompensa per il contentamento di questo amore. Lo ripeto, io non comprendo niente in questo discorso, se non che a qualunque costo vi si ha voluto intrudere l'amore*

*Instr. Past.  
P. 51. 52.*

natu-

naturale. Io non posso più ricusare una parola tanto significante: d'altronde è un'illusione senza esempio l'immaginare in s. Gio: Grisostomo un affetto naturale in due o tre grandi Omelie, nelle quali una mente così lucida e precisa ha fatto quanto poteva per far ben intendere il proprio pensiero. Finalmente si può ben comprendere, che ci sia del meraviglioso nell'acconsentire in qualche modo alla privazione dell'esteriore della gloria; ma l'acconsentire alla perdita d'un affetto naturale così inutile, non è cosa che un s. Paolo dovesse far valere cotanto a' Giudei, nè che un s. Gio: Grisostomo dovesse tanto ammirare, nè che meriti ulteriormente le nostre considerazioni.

### CONCLUSIONE,

In cui il discorso precedente è ridotto  
a dimostrazione.

#### GLIII. *Analisi delle due Parti di questa Prefazione.*

**H**o adempiuto a quanto ho promesso: n'è risultato evidentemente, che le spiegazioni dell'Istruzione Pastorale ben lungi dallo scusare il Libro cui volevano illustrare, non solo ne discoprono più manifestamente gli errori; ma li aumentano pure aggiungendovene di nuovi. Siccome poi l'Autore ci guida per sentieri fuor di mano, quanto più sottili sono i raffinamenti a cui vorrebbe condurci, tanto più convie-

ne ridurne la confutazione ad una forma sensibile , e ad un ordine più semplice con una specie d'analisi di tutto questo discorso .

*CLIV. Due modi di dimostrare la prima Parte.*

La prima verità che bisogna dimostrare , è , che queste spiegazioni invece di alleviare il Libro dell'Arcivescovo di Cambrai degli errori , li rendono più evidenti : locchè si prova in due modi : l'uno , che il preteso intreccio dell'amore naturale e deliberato di se stesso è inintelligibile , e contiene un'illusione manifesta ; l'altro , ch'esso somministra dei principj per la dimostrazione degli errori , i quali tolgono all'Autore tutti i suoi sutterfugj .

*CLV. Modo primo : che l' intreccio proposto nell' Istruzione Pastorale è un'illusione manifesta.*

L'intreccio dell'Autore contiene in se stesso un'illusione manifesta : la prima prova consiste nel definirlo . Questo intreccio è , che per la parola d'interesse proprio bisogna intendere un amore naturale e deliberato di se medesimo , non vizioso , ma permesso , quantunque non perfetto . Così fu definito dall'Autore medesimo , i di cui proprj termini sono riferiti al principio di questo discorso al numero 3. e 7.

**CLVI. *Prova colla sua propria definizione.***

Da questa definizione appunto comincia a comparire l'illusione; poichè bisogna sulle prime prendere l'interesse proprio per quella cosa che si desidera naturalmente, e il disinteresse per quello che si desidera con un amore soprannaturale: locchè non combina in alcun modo colle nostre idee, secondo le quali si prende il desiderio interessato per il desiderio del proprio vantaggio, e all'opposto il desiderio disinteressato per il desiderio col quale non si mira al proprio utile, o questo desiderio sia naturale, o soprannaturale, come si è dimostrato al n. 4. dove apparì assurdo, che la nozione d'interesse fosse applicata, *non all'oggetto utile che noi cerchiamo, ma al principio naturale, o soprannaturale che ce lo fa cercare.* Ecco dunque una prima illusione di applicare la nozione dell'interesse proprio ad un'idea ignota che nessuno ebbe giammai.

**CLVII. *Che l'Autore non ha spiegato con una definizione la sua nuova idea d'interesse proprio.***

Questa illusione apparisce maggiormente, se si consideri che questa idea d'interesse, e di disinteresse per un motivo naturale non istabilita in modo alcuno fra gli uomini, se l'Autore voleva farla servire alle sue mire, doveva prima determinarla con una chiara definizione: locchè egli confessa di non avere fatto, come si è veduto al n. 6. e 10.

**CLVIII.**

CLVIII. *Ch' egli era debitore al pubblico  
di questa definizione.*

Egli tanto più lo doveva, quantochè conviene egli stesso, che nel suo Libro egli aveva messo la parola d'interesse, e quella di disinteresse in due modi differenti: l'uno dei quali era di riguardare come interessato il desiderio con cui si cercava il proprio vantaggio, e come disinteressato quello con cui non si cercava, come fu spiegato al n. 4. 5. 6.

CLIX. *Nuova ragione, che l' obbligava  
a questa definizione.*

E' vero ch' egli conviene pure di aver preso più frequentemente l'interesse per quella cosa che si desidera con un amore naturale, e il disinteresse per quella cosa che si desidera con un desiderio soprannaturale; ma questo appunto è quello ch' lo obbligava a dichiarare da principio la sua intenzione, tanto più ch' egli ha accordato, che in due righe consecutive ha cambiato il senso della parola interesse, senza darne avviso; locchè mira ad illudere manifestamente il Leggitore, come fu dimostrato al n. 5.

CLX. *Vano pretesto per non definire.*

Il pretesto che prende l'Autore per non aver definito questi termini, egli che aveva promesso di definire tutto, e di levare ogni ambiguità, è il più

frivolo che si possa immaginare: egli suppone che il secondo senso nel quale s'intende interessato per naturale, ed all'opposto disinteressato per soprannaturale, sia il senso più naturale e più ordinario: n. 6. 10. 49. locchè gli fece, dic'egli, *supporre che tutti lo prenderebbero com'egli, per significare un attaccamento naturale ai doni di Dio*, n. 10.

CLXI. *L'illusione provata con tre ragioni.*

Ma egli non ha potuto supporre ciò senza fare illusione al suo Leggitore per tre ragioni: la prima, perchè in se non è vero, che il *senso il più naturale dell'amore interessato, sia che questo amore sia naturale*; ed al contrario, che *il disinteressato sia soprannaturale*: la seconda, che non è vero che *la lingua francese determini a questo senso*: la terza, che non è vero che l'Autore vi sia determinato egli stesso.

CLXII. *Che l'interesse proprio è preso da tutta la Scuola per soprannaturale.*

In primo luogo adunque, non è vero che il senso più naturale dell'amore interessato sia che questo amore sia naturale: mentre all'opposto si è dimostrato con s. Anselmo, con s. Bernardo, con Scoto, con s. Bonaventura, con Suarez, con Silvio, con tutta la Scuola, che quello che si chiama interesse, e proprio interesse, è l'oggetto della Speranza cristiana, come fu supposto sul principio: al n. 3. e dimo-

dimostrato in seguito col testimonio di tutti gli Autori. n. 32. 33. 34. fino al 38.

E' dunque una verità costante, che il termine d'interesse proprio, invece d'essere applicato ad un desiderio naturale, significa l'oggetto soprannaturale, che tutti questi Padri, tutti questi Scolastici, e tutta la Scuola hanno dato alla Speranza cristiana, cioè ad una virtù teologale.

CLXIII. *Che s. Francesco di Sales ha parlato nel modo istesso; e che il termine interesse nella lingua francese non è determinato ad una cosa naturale.*

La seconda osservazione si è, che questa idea d'amore naturale preso per amore interessato non è neppure l'idea naturale a cui la lingua francese sia determinata con esso; il che si dimostra in due maniere: la prima che la detta lingua in fatti non ha termine proprio e determinato per questa idea: vi si traduce naturalmente quello che i Latini chiamano *commodum* col termine (inter t) interesse: l'altra maniera di provarlo è, che s. Francesco di Sales Autore Francese, ha spiegato l'amore di Speranza come distinto dall'amore di Carità per mezzo dell'interesse, supponendo che la Speranza virtù teologale; all'opposto della Carità, avesse per suo oggetto proprio, cioè per suo oggetto soprannaturale; il nostro interesse, come apparisce dal n. 40.

CLXIV. *Che l'Autore ha preso l'interesse nel medesimo senso.*

E' così falso che la lingua francese sia determinata a questo senso, com'è falso che l'Autore si sia determinato ad applicarvelo nel suo Libro, il che si dimostra nelle seguenti diverse maniere.

CLXV. *La supposizione dell'Autore sulla nozione da lui data dell'interesse proprio è convinta di falsità.*

In primo luogo l'Autore dà per supposto di non essersi mai servito della parola *interesse*, aggiungendovi quella di *proprio*, se non per significare l'interesse naturale, come fu provato colle sue parole espresse, n. 11. Ora ciò ch'egli cita di se stesso è falso, in termini formali; posciachè, come si è dimostrato nello stesso passo, vi è un *interesse proprio eterno*, ed un *interesse proprio per l'eternità*, il quale non può essere se non l'interesse della salute eterna; per conseguenza un oggetto soprannaturale e divino, ed il quale non si può attribuire che alla virtù teologale e divina della Speranza: non è dunque vero che l'Autore prenda sempre il termine *interesse*, unito col termine *proprio* per un oggetto naturale.

CLXVI,

CLXVI. *Altri passi dell'Autore contrarj a ciò ch'egli dice di se stesso sopra l'interesse proprio.*

In secondo luogo si dimostrò a n. 42. e 43. che parlando de' motivi interessati, l'Autore ha detto, ch'essi trovavansi sparsi in tutti i Libri della Scrittura, in tutti i monumenti della Tradizione, in tutte le preghiere della Chiesa; e che per questo appunto bisognava rispettarli. Ora i motivi naturali non si trovano per nulla, nè in tutta la Scrittura, nè in tutta la Tradizione, nè in tutte le preghiere della Chiesa: nè parimenti la Scrittura, o la Chiesa, per lasciare da parte la Tradizione, di cui si parlerà separatamente, dicono parola di questo amore naturale: quello bensì che si trova sparso in tutta la Scrittura, e nelle preghiere della Chiesa, è l'interesse soprannaturale e divino della salute eterna; questo, e non altro è ciò che bisogna rispettare: per conseguenza l'Autore non ha preso il motivo interessato per il motivo naturale.

CLXVII. *Altro passo importante.*

Altrove si è detto, che *gli antichi Pastori non aveano proponer d'ordinario al comune de' giusti che le pratiche dell'amore interessato.* Ora le pratiche d'amore, le quali si proponevano loro ordinariamente erano le pratiche della Speranza cristiana, nè mai s'è insinuata loro pure una parola di questi motivi naturali: per conseguenza questi motivi interessati

erano i motivi soprannaturali suggeriti dalla Speranza cristiana.

CLXVIII. *Altri passi per il medesimo oggetto.*

Si troveranno molti altri passi nel Libro della Spiegazione delle Massime de' Santi, ne quali il proprio interesse non può esser preso che per un oggetto soprannaturale: si esamini perciò il n. 42. Ma per accorciare la prova, il Leggitore si può contentare di tre o quattro passi, che si sono proposti qui a' n. 162. 163. 164. 165.

CLXIX. *Dimostrazione che risulta da quanto si è veduto: Questione, se l'Autore abbia pensato sempre quello che ci dice presentemente sul suo Libro,*

Indi si forma la dimostrazione: O che l'Autore scrivendo il Libro delle Massime ha preveduto l'equivoco dell'interesse proprio, e che potrebbe questo esser messo o per un oggetto utile, o per un oggetto naturale; o non lo ha preveduto: se lo ha preveduto, egli ci ha voluto ingannare, per non aver spiegato questo termine, sul quale per di lui confessione s'aggira tutto, come si è rimarcato a' n. 6. e 10.; e se non lo ha preveduto, non può già dire, come fa, *di aver sempre seguiti i medesimi principj di dottrina* su questo passo essenziale, da cui dipende la dottrina stessa; poichè in questo caso egli non non ne saprebbe niente, e non vi avrebbe neppure pensato.

*Instr. Past.*  
p. 101.

CLXX. *Continuazione.*

Ciò si conferma colle parole seguenti, colle quali dichiara egli d'aver voluto restringere a questi principj, a quelli soprattutto dell'amore naturale, e soprannaturale, tutto il Sistema del suo Libro: ed un poco dopo; di aver riferiti nella sua Istruzione Pastorale i veri sentimenti, i quali egli ha sempre avuto intenzione di esprimere nel suo Libro; locchè contrassegna un'intenzione formale di adattar tutto a questo fine: bisogna adunque per ciò averlo preveduto, benchè d'altronde apparisca che l'Autore non lo abbia preveduto, poichè non ne ha detta neppure una parola.

CLXXI. *Altro modo di esporre la dimostrazione del n. 167.*

La dimostrazione si forma in un altro modo evidente del pari: Se l'Autore non ha preveduta la difficoltà dell'equivoco dell'amore naturale, o soprannaturale, egli dunque ha scritto alla cieca senza intendere il suo proprio principio, sul quale fa che s'aggiri tutto: se l'ha preveduta senz'avercene voluti avvertire, egli dunque è causa di tutto lo scandalo della Chiesa; e dando a se stesso l'autorità degli Oracoli, si vedrà infine non averne egli cercato che l'oscurità, e le ambiguità.

CLXXII. *In qual modo lo spirito umano si persuade di ciò che vuol dare ad intendere agli altri .*

Crederemo noi adunque che l' Autore c' inganni, dicendoci ora che quando ha composto il suo Libro, ha sempre avuto in mente la spiegazione ed il senso che ci dà ora? e crederemo noi d' altro canto che egli abbia preveduto l' equivoco, senza volerlo prevenire con una definizione la quale avrebbe levato ogni dubbio? o che una mente precisa come la sua abbia sempre avuta l' intenzione d' esprimere una cosa, di cui non dice parola? Ecco degli estremi egualmente condannabili. Senza voler propendere da alcun lato fra tali inconvenienti, restringiamoci al fatto, e riconosciamo tremando i vincoli impercettibili ne' quali involge se stesso il primo, chi vuole a qualunque costo, persuadere agli altri d' aver ragione: crede alla fine quello che dice agli altri; e non risparmia qualsisia giustificazione. Non giudichiamo alcuno, ma non ci paja strano d' essere avvertiti delle debolezze comuni dell' umanità.

CLXXIII. *Ristretto di tutto il discorso precedente.*

Tal è dunque la nostra prima dimostrazione: Un Libro del quale si prova non avere per iscusata e per intreccio, che un' illusione manifesta, diviene inescusabile: ora il Libro dell' Arcivescovo di Cambrai non ha per iscusata e per intreccio, che un' illusione manifesta, come apparisce dal n. 153. fino al present-

sente: dunque apparisce chiaramente che questo Libro è inescusabile.

*CLXXIV. Prova dell' errore contro la Speranza cristiana.*

Ma se l'intreccio dell'interesse proprio preso per l'amore naturale non è altro che un'illusione: rimane adunque, che l'interesse proprio sia il motivo soprannaturale della Speranza cristiana, e quello stesso che si toglie ai perfetti.

Imperciocchè manifestamente, secondò l'Autore, bisogna toglier loro qualche cosa: cioè o l'amore naturale, od il soprannaturale: no il primo, poichè esso non è che un'illusione: dunque l'altro, il che è l'errore che si è voluto evitare, ma che con tal mezzo rimane sparso in tutto il Libro, come fu dimostrato ai n. 4. 8. e 43.

*CLXXV. Altri errori che qui si ommettono.*

Io non m'appiglio in quest'analisi, che alle cose più generali, e dominanti in tutto il Libro; e lascio in certi particolari articoli, come in quelli della preparazione alla giustizia, del turbamento involontario di Gesucristo, e delle virtù, le frivole interpretazioni che furono rimarcate ai n. 47. 49. 65.

**CLXXVI.** *Il solo errore del sacrificio assoluto porta seco la condanna di tutto il Libro.*

Non posso trattenermi dal rimarcare ciò, che riguarda il sacrificio della salute, mentre questo solo errore strascina seco la condanna di tutto il Libro, che mira a questo: dopo le cose che si son dette, la dimostrazione è breve, e si riduce a questi due sillogismi.

Il primo prova, che l'interpretazione dell'amore naturale non conviene a questo sacrificio; ed eccone la dimostrazione. Il sacrificio della salute procede per supposizione impossibile: ora la soppressione dell'amore naturale non è impossibile: dunque l'interpretazione dell'amore naturale non conviene a questo sacrificio.

**CLXXVII.** *Soluzione dell'Autore.*

Per tal modo l'Autore è costretto a dire, che il sacrificio assoluto, ed il condizionato essendo distinti, l'interpretazione dell'amore naturale conviene unicamente al primo, e non al secondo: n. 14. ma questa soluzione, in cui consiste tutto il forte della spiegazione, si distrugge col secondo sillogismo.

**CLXXVIII.** *L'esposta soluzione è vana, e si distrugge da se stessa.*

Da questa soluzione seguirebbe, che il sacrificio condizionato, e il sacrificio assoluto avrebbero due ogget-

oggetti differenti, cioè, che il sacrificio condizionato avrebbe per oggetto la salute eterna, ed il sacrificio assoluto avrebbe il solo amor naturale: ora ciò è falso manifestamente, poichè il sacrificio assoluto, il quale dice, non già *io vorrei*, ma *io voglio*, n. 15. non deriva se non dal credere, che la stessa cosa, la quale si suppone come *impossibile*, cioè che Dio voglia dannata un'anima santa, sia quella che apparisce *reale* ed attuale, come fu spiegato allo stesso luogo; per conseguenza questi due sacrifici hanno il medesimo oggetto, e l'interpretazione dell'amore naturale non conviene nè all'uno nè all'altro.

CLXXIX. *Altra maniera di formare la dimostrazione.*

Per maggior evidenza si può fare la dimostrazione in questo modo. Il sacrificio condizionale, che dice: Io acconsento ad essere condannato al fuoco eterno se Dio lo vuole, è lo stesso che si riduce in forma assoluta, e che dice, Io lo voglio: ora il primo sacrificio riguarda la salute stessa, e non l'amore naturale: dunque il sacrificio assoluto ha il medesimo oggetto; errore che appunto si vuole evitare.

CLXXX. *Si comincia a dimostrare, che l'Istruzione Pastorale contiene dei principj, che chiudono la bocca all'Autore.*

Per indi passare ad un'altra dimostrazione, essa tende a far vedere, che la spiegazione dell'Autore  
con-

*Instr. Past.*  
p. 22.

contiene dei principj, che gli chiudono la bocca; e gli tolgono ogni rifugio, eccone la prova nella materia del sàgrifizio assoluto. Il principio che pianta l'Autore nella sua Istruzione Pastorale, è, che *l'immaginazione è incapace di riflettere*, e parimenti, *che le riflessioni sono proprie della parte superiore; la quale consiste nell'intelletto, e nella volontà*: ora con questo principio appunto si toglie ogni rifugio al nostro Autore. Egli non isfugge dall'obbiezione della persuasione invincibile della sua giusta riprovazione, se non rispondendo, che questa persuasione non è che un atto dell'immaginazione, n. 16. ora è dimostrato allo stesso luogo, che ciò è falso col principio ch'egli pianta, poichè da un lato questa persuasione è riflettuta, e dall'altro ogni riflessione è propria della parte superiore, la quale consiste nell'intelletto e nella volontà: dunque giusta l'Istruzione Pastorale non si può più evitare l'errore il quale è contenuto nella persuasione invincibile. Ma questo errore, secondo lo stesso Autore, porta con seco la disperazione, e l'empietà, n. 8. e 13. egli dunque non può più difendersi da queste due accuse.

CLXXXI. *Tutto il Libro cada d' un colpo solo con questo unico passo.*

Ma la caduta, per così dire, di questo solo passo trae seco quella di tutto l'edifizio. Vi è compreso il desiderio delle volontà ignote; n. 27. vi è compresa la rovina della Speranza; poichè questa si per-

perde in fatti con questo orribile sacrificio, o in ogni caso non si conserva, che colla disperazione attuale, locchè induce tutte le spaventose conseguenze dei Quietisti, indicate ai n. 18. e 24.

CLXXXII. *Principio sulla beatitudine.*

Si osservò, che nell'Istruzione Pastorale l'Autore confessa un principio, ch'egli non aveva ancora riconosciuto così chiaramente, ed è, che *non si può non amare se stesso, nè amarsi senza volere per se il sommo bene, nè mai essere dissuaso del peso invincibile d'una continua tendenza alla beatitudine.* Ma accordato questo principio non resta alcuna risorsa alle proposizioni, nelle quali si suppone che si amerebbe Dio egualmente quando anche si sapesse che fosse di lui volontà il renderci infelici: col medesimo principio si getta a terra la separazione dal motivo della beatitudine stabilita nelle Massime dei Santi; e nel modo che dice l'Autore nella sua Istruzione Pastorale, che Mosè e s. Paolo hanno potuto amare senza il motivo d'essere felici; locchè distrugge la tendenza continua alla beatitudine con altrettante parole con quante era stata stabilita, e convince l'Autore d'un errore tanto manifesto quanto evidente è la sua contraddizione, come fu dimostrato allo stesso n. 46.

Ciò che segue è dell'ultima importanza, poichè dimostra nell'Autore un Quietismo perfetto, per principio, e per conseguenza.

CLXXXIII.

CLXXXIII. *Falso principio sulla grazia attuale; e sulla volontà di beneplacito.*

Il principio è, che la volontà di beneplacito si fa conoscere a noi per mezzo della grazia attuale; locchè fu riferito, e confutato insieme come inaudito, ignoto a tutta la Teologia, e contraddittorio n. 61.

CLXXXIV. *Altro falso principio dedotto da questo.*

Da questo falso principio ne segue un altro egualmente riconosciuto dall'Autore, ed ignoto a tutti gli altri, cioè che la grazia attuale sia la nostra regola. La grazia ci attacca bensì alla regola, ma non è dessa poi la regola: questa deve chiaramente essere conosciuta da colui al quale la grazia vien data, e la grazia attuale non lo è; e tutto questo è chiaramente dimostrato allo stesso n. 61.

CLXXXV. *Questi principj sono le sorgenti del Fanatismo, e del Quietismo.*

Questi principj che non hanno alcun posto nella Teologia ordinaria, sono le sorgenti del Fanatismo e del Quietismo. Le anime passive colla passività del Quietismo, credono ad ogni istante d'essere guidate dall'ispirazione, e con ciò conoscere quello che Dio vuole da esse ad ogni momento, o come parla l'Autore, in ogni occasione. Questo è quello che

che fu spiegato al medesimo n. 61. e con ciò fu dimostrato, che questi principj inutili a ciascun altro, non lo erano all'Autore per lo stabilimento del Quietismo.

*CLXXXVI. L'eccezione del caso del precetto non salva dal Fanatismo.*

L'eccezione del caso del precetto, data alla regola, che assoggetta tutto alla grazia attuale, non vale niente; in primo luogo perchè essa lascia sotto il dominio dell' ispirazione tutte le cose indifferenti per se stesse; in secondo luogo tutte quelle di semplice consiglio; in terzo luogo nel caso del precetto stesso, i momenti e le circostanze, o le modificazioni, che il precetto lascia indeterminate, cioè quasi tutto: e questi tre casi racchiudono sotto il principio dell'istinto quasi tutta la vita umana, come fu dimostrato al n. 59. e 61.

*CLXXXVII. Applicazione de' falsi principj, che conducono al Quietismo fatta dall'Autore a diversi casi particolari.*

Fu del pari dimostrato particolarmente, che l'Autore abbandona a questo istinto la scelta degli oggetti, cui la contemplazione si propone, fra i quali è compreso Gesucristo medesimo. Egli abbandona pure a quest'istinto la ragione, che ci fa passare dallo stato meditativo al contemplativo: le riflessioni, cioè i rendimenti di grazie, le precauzioni  
per

per evitare il male, e tutto lo sforzo che si deve fare per praticare le virtù; locchè si estende così, che non si può dire che resti cos' alcuna, o almeno assai poco, che non sia abbandonato all' istinto, secondo l'osservazione de' n. 57. 59. 60. 62.

**CLXXXVIII.** *Applicazione de' medesimi principj del Fanatismo all' esclusione degli atti di proprio sforzo.*

Bisogna più di tutto rimarcare quest' ultimo passo del n. 62. nel quale si vede per i principj dell' Autore escluso dalle anime perfette ogni sforzo proprio; ed ogni propria fatica; e nel quale per conseguenza è rovesciata la distinzione solenne fra gli Spirituali degli atti infusi, e degli atti di propria industria; locchè è senza difficoltà il puro Quietismo.

**CLXXXIX.** *Gli atti, co' quali si previene Iddio esclusi erroneamente.*

E' un errore somigliante l' escludere gli atti coi quali si previene Iddio in un certo senso, come fu osservato e provato colle Scritture, allo stesso n. 62.

**CXC.** *Il Semi-pelagianismo obbietato a questa sorte d' atti dall' Autore, il quale v' involuppa s. Agostino stesso, non meno che tutti gli Spirituali.*

Egli è un errore troppo grossolano per i difensori dell' Autore, e per l' Autore medesimo, il trova-

re un Semi-pelagianismo in questa maniera di prevenire Iddio, e di agire come da se stesso coi propri sforzi, come risulta da' passi sopraindicati. Imperocchè con ciò non solo tutti gli Spirituali, ma anche s. Agostino medesimo sarebbe Semi-Pelagiano nelle sue opere della Grazia, come si è osservato negli anzidetti passi.

CXCI. *Principio, con cui si risolve quest' obbiezione.*

La soluzione è manifesta, e consiste nel dire, che quantunque Dio ci prevenga segretamente, noi operiamo come lo prevenissimo, perchè ci eccitiamo, e moviamo da noi stessi con uno sforzo proprio: locchè si toglie a quelli a cui si dà per regola la grazia attuale, cioè quell' ispirazione, che fa loro conoscere ad ogni istante la volontà efficace, e di beneplacito di Dio: e ciò secondo i medesimi numeri sopra citati.

CXCII. *Che l' Autore differisce da' Quietisti soltanto in parole, e che l' ispirazione, la quale egli ammette, è affatto straordinaria.*

E' vero che l' Autore cangia qui un poco il linguaggio de' nuovi Mistici, perchè non vuole riconoscere altre grazie, o ispirazioni ne' suoi pretesi perfetti, se non quelle che sono comuni a tutti i fedeli. Ma siccome queste ispirazioni comuni a tutti i fedeli non son quelle che facciano conoscere la volontà di beneplacito, e che con ciò divengano la

regola de' pretesi perfetti , per i n. 58. e 61. ne segue, che l' ispirazione, la quale l' Autore chiama comune , è in fatti un' ispirazione straordinaria , e ch' egli non differisce che in parole dai Mistici de' nostri giorni , come si è conchiuso ne' medesimi num. 58. e 61.

*CXCIII. Riflessioni sul progresso dell' errore .*

Si può qui rimarcare la continuazione, ed il progresso dell' errore . Questo comincia dalla distinzione delle tre volontà di Dio , che sono un fondamento di tutto il sistema: l' errore consisteva nell' avervi ommesso la volontà di beneplacito : un altro errore consisteva nel negare che questa volontà fosse la nostra regola, quando essa si manifesta per mezzo d' avvenimenti. Per ristabilire questa regola , ed emendar questo errore , l' Istruzione Pastorale ha messa espressamente la grazia attuale , cioè in sostanza , come si è veduto, un' ispirazione straordinaria , come la regola de' perfetti , come un modo per conoscere ad ogni momento , ed in ogni occasione la volontà di Dio per essi ; il che inteso , come si è veduto , ha ricondotto a poco a poco tutto il Quietismo: dimodochè tutta l' Istruzione Pastorale , invece di scusare l' Autore , non gli lascia alcun modo di scampo .

CXCIV. *Fallacia sulla contemplazione, e sull'esclusione di Gesucristo.*

Uno degli errori capitali, e che più s' avvicina al Quietismo; è l'allontanare Gesucristo dalla contemplazione pura e diretta; ossia il far perdere all'anime contemplative Gesucristo presente per fede, come si è spiegato al n. 51. e seguenti.

L'Autore cita due casi in cui ciò succede: l'uno è lo stato de' principianti; l'altro quello delle prove: già abbiamo dimostrato a' luoghi indicati non esser questo, che un orpello del Quietismo: ma quello che compie la dimostrazione è nell'Istruzione Pastorale, l'errata che abbiamo riferito a n. 52. 53. e 54.

CXCV. *Soluzione in un errata dell'Istruzione Pastorale, e tre dimostrazioni per distruggerla.*

Si vede in questo errata, che la sola scusa, la quale trova l'Autore ad un error così visibile, è, che le prove sono brevi per loro natura: ma nel tempo stesso; ciò che non gli lascia scampo veruno, è: primo; che questo principio non è sufficiente; secondo; ch'esso è falso; terzo, ch'esso convince l'Autore; e gli toglie ogni risposta.

CXCVI. *Queste tre dimostrazioni spiegate.*

Primieramente, il sopraddetto principio non è sufficiente, poichè non si estende a' nuovi contemplativi,

i quali cominciano ad entrare nelle vie perfette ; ( per il n. 55. ) cosicchè sarà sempre vero , che i principianti resteranno lungamente privi di Gesucristo .

In secondo luogo questo principio è falso : è falso , dissi , che le prove sieno brevi *da se stesse* : non hanno queste altra regola della lor durata che la volontà di Dio , il quale le continua quanto gli piace , per i n. 53. e 54.

In terzo luogo questo principio condanna l' Autore , poichè accordando da un lato la vera privazione di Gesucristo , e non trovandovi alcun ripiego , se non col farla breve *di sua natura* ; quando sia tolta questa brevità non gli resta che la privazione accordata , e nel tempo stesso condannata dal medesimo Autore , se fosse lunga , come si trova essere in fatti ( pegli stessi numeri ) .

#### CXCVII. *Si deplora lo stato dell' Autore .*

Non si può non deplorare l' infelice stato dell' Autore , il quale si vede costretto a cercare delle scuse per quelli che ripongono un grado di perfezione nell' esser privi di Gesucristo , e non può trovarne che delle miserabili , le quali egli si compiace più di sostenere con delle cattive sottigliezze , di quelle che ami confessare sinceramente d' aver errato .

#### CXCVIII. *Errore sulla contemplazione pura e diretta .*

Non è minor errore l' aver ridotta la pura e diretta contemplazione all' Ente astratto ed illimitato ,

come al solo oggetto di cui ella s'occupi *volontariamente*; come se fosse un inconveniente, ch' essa si occupasse del pari volontariamente, direttamente, e puramente degli attributi o assoluti o relativi di Gesucristo Dio ed Uomo: quest' è quello che si è spiegato al n. 58. ove si dimostra, che non v' è alcuna ragione, ma un' ingiuria manifesta a Gesucristo, ed alle Persone divine nell' aver tolto quest' oggetto egualmente che quello degli attributi alla contemplazione pura e diretta.

CXCIX. *Errore il quale rende Gesucristo indegno d' entrare nella perfetta contemplazione.*

E' parimenti un' altra ingiuria a Gesucristo il porlo negl' intervalli della contemplazione, e *allora quando questa cessa*, come s' egli fosse indegno d' entrare in essa: locchè si convince d' errore al n. 55. ove si dimostra di passaggio, che gli Articoli d' Issy, se si fossero seguiti di buona fede, avrebbero prevenuti tutti questi traviaamenti.

CC. *Avvertimento sull' ordine di quest' Analisi.*

Si avrà senza dubbio osservato, che io cangio qui l' ordine di questa Prefazione, e non recherà meraviglia, se si osservi; che quantunque il primo ordine abbia le sue ragioni, ed i suoi vantaggi, questo sarà più breve e più comodo a quelli che si troveranno meno avvezzi al raziocinare.

**CCI. Corollario: che l' Istruzione Pastorale è una ritrattazione, ma inutile ed insufficiente: Tre dimostrazioni.**

Fino dal n. 178. si è veduto con quattro principj dell' Istruzione Pastorale, che il Libro delle Massime de' Santi è inescusabile ne' suoi Articoli i più capitali, ed i quali colla maggior evidenza inducono il Quietismo: locchè fece la seconda dimostrazione della nostra prima Parte: io vi aggiungerò adesso questo corollario; che la nuova spiegazione, cioè quella dell' Istruzione Pastorale, è una ritrattazione manifesta, ma inutile per tre ragioni, delle quali ora non pretendo esaminare che la prima. Questa è dunque, che la ritrattazione, benchè chiarissima, non è fatta dall' Autore, il quale sostiene tuttavia, che egli ha ragione, e che il suo Libro è irreprensibile: la seconda, che la ritrattazione non è piena, e lascia molti punti, de' quali non si tenta neppure la spiegazione: la terza, la quale non riferisco qui se non per l'ordine del raziocinio, e che ha formato il soggetto della seconda parte di questa Prefazione, è, che questa spiegazione aggiunge de' nuovi errori a' primi.

**CCII. Ritrattazioni generali dell' Autore.**

In primo luogo, ho dimostrato al n. 8. che tutto il corpo della spiegazione nell' Istruzione Pastorale, è una ritrattazione di quell'amore disinteressato, il

qua-

quale escludeva nelle Massime de' Santi tutti i motivi della Speranza.

In secondo luogo, ho parimenti dimostrato, che il nuovo senso, il quale fa prendere l'interesse proprio per un amore naturale di se medesimo, è una vera ritrattazione del senso naturale e semplice di questo termine nelle Massime de' Santi: per i n. 11. 41. 42. e seg.

In terzo luogo, tutto quello che ora dice l'Autore sul sacrificio assoluto, è una ritrattazione di quello ch' egli diceva da principio; e la dimostrazione risulta dalle osservazioni, che si sono fatte dal n. 12. sino al 26. ma queste ritrattazioni, per essere evidenti, non sono perciò più edificanti; poichè l'Autore non ne approfitta per umiliarsi, e non vi si scorge al contrario, che la mira di difender tutto, fino i dogmi più insostenibili.

CCIII. *Ritrattazione sugli atti diretti, e riflessuti.*

Oltre a queste ritrattazioni, che campeggiano in tutto il sistema, ne rimarcherà due o tre particolari, l'una delle quali riguarda gli atti diretti, e riflessuti. E' pienamente manifesto che l'Autore ha messo la parte superiore negli atti riflessuti: num. 63. è parimenti manifesto per il n. 64. che lo stesso Autore ha detto il contrario in termini formali nell'Istruzione Pastorale, poichè vi ha insegnato che *la parte inferiore è incapace di riflettere*: ecco dunque la ritrattazione più manifesta che si sia mai veduta, Instr. Past.  
p. 22.

e nel tempo stesso la più inutile, poichè l'Autore non proibisce neppure il Libro, ove si trova questo errore.

*CCIV. Ritrattazione manifesta sul soggetto della vocazione alla perfezione cristiana.*

Ella era la cosa la più inaudita, e la più contraria al Vangelo il dire, che la perfezione, la quale consiste nel puro amore, sia superiore alla vocazione del Cristianesimo, a grado che non solo il comune dei giusti, ma anche fino i Santi, non abbiano nè il lume nè la grazia per potervi giungere, e che la sola proposizione li turbi e li scandalizzi: egli è un disdirsene formalmente quando si dice, che tutti sono chiamati a questa perfezione, e che si tratti solo di proporla per gradi; e questa ritrattazione non meno che lo stesso errore fu mostrato nell'Istruzione Pastorale per i numeri 66. e 67.

*CCV. Contraddizione dell' Istruzione Pastorale con se stessa.*

E' già provato nello stesso luogo, che vi è una manifesta contraddizione non solo del Libro coll' Istruzione Pastorale, ma anche dell'Istruzione Pastorale con se stessa; poichè questa medesima Istruzione Pastorale, la quale dice che tutti i fedeli sono chiamati alla perfezione, dice del pari ch'essi non sono chiamati alle pratiche, ed agli esercizi del puro e perfetto amore: locchè fu spiegato al n. 66.

CCVI.

CCVI. *Che la spiegazione è una vera ritrattazione.*

Non si trattava di proporre in qualsisia modo per gradi il perfetto amore, ma solo di proporlo in generale, quando si disse che la Chiesa antica non ne parlava, se non alle anime alle quali Dio ne concedeva il lume e l'inclinazione: e che in fatti per uniformarsi a questa condotta, l'Autore sul principio ha dichiarato, che per timore d'eccitar troppo la curiosità pubblica, egli avrebbe osservato il silenzio, se non l'avesse già trovata troppo eccitata: e questa contraddizione è rimarcata ai n. 66. e 67.

CCVII. *Questa ritrattazione convince, e non iscusava.*

Egli è dunque pienamente convinto d'aver voluta la soppressione della perfezione cristiana; ed è nel tempo stesso convinto d'aver ritrattato questo errore senza averlo voluto confessare.

CCVIII. *Altra specie di ritrattazione, riducendo la difficoltà della perfezione alla rinunzia d'un amor naturale.*

Quest'è una specie di ritrattazione; cioè che il primo Libro riponga la dottrina che scandalezza, e turba sino i Santi nel disinteresse dell'amore; e che l'Istruzione Pastorale la riponga nella rinunzia d'un amor naturale.

**CCIX.** *L'Autore annichila dei passi di s. Francesco di Sales, dei quali avea formato uno dei fondamenti delle Massime de' Santi.*

Viene imputato a s. Francesco di Sales un errore capitale, facendogli dire: *Che il desiderio della salute è buono, ma che non bisogna desiderare che la volontà di Dio: oppure ch'è cosa ancor più perfetta il non desiderare cosa terrena:* si avanzano queste proposizioni con tutto il rigore rapporto alla salute eterna nelle Massime dei Santi: poi si riducono a nulla nell'Istruzione Pastorale con delle spiegazioni violente, come si è dimostrato ai n. 29. e 31. e non si pensa che a nascondere il proprio fallo.

**CCX.** *Seconda parte di quest'Analisi: Due specie di dimostrazioni.*

La seconda parte della nostra Analisi, ove si tratta di provare che le spiegazioni dell'Autore aggiungono dei nuovi errori al sistema, sarà più breve; benchè non sia meno importante.

Io procederò in due maniere: nella prima si vedrà in generale, che la spiegazione dell'Istruzione Pastorale è erronea per le novità che introduce; nella seconda si raccoglieranno gli errori particolari che sono stati dimostrati in questo discorso,

CCXI. *Prima dimostrazione: Pregiudizio  
d' errore nella novità.*

La prima maniera di dimostrare consiste in questo sillogismo: Ogni dottrina di Religione, che sia nuova, ignota, ed inaudita nella Chiesa, è cattiva: ora la dottrina dell' Autore sul suo amore naturale, è una dottrina di Religione introdotta per ispiegare il punto della perfezione cristiana; e nel tempo stesso è nuova, ignota, ed inaudita in tutta la Chiesa: dunque essa è cattiva.

La maggiore non ha bisogno d' essere provata fra i Cristiani, dopo il detto di s. Paolo, che proibisce i. Tim. IV. in termini formali tutte le novità; donde è tratta questa regola della Chiesa Cattolica, che bisogna seguire *quello che fu creduto dappertutto, e sempre: quod ubique, quod semper*: col qual detto si deve pur condannare: *quod nullibi, quod numquam: quello che non fu insegnato in alcun tempo, nè in alcun luogo*: non resta dunque a provare se non la novità inaudita della dottrina dell' Autore.

CCXII. *Non si cita alcun passo della Scrittura.*

Egli è subito un pregiudizio manifesto, che non si tenti neppure di provarla colla Scrittura: mentre ancorchè sia certo, che vi sono delle verità, delle quali la Scrittura non parla, non saranno mai verità che appartengano così essenzialmente alla Religione come questa, in cui si tratta di determinare il pun-

to della perfezione cristiana ; poichè questo precisamente è quello , che si propone tutta la Scrittura ; la quale non vuole se non renderci perfetti .

**CCXIII.** *Proprietà attribuite all' amore naturale , e deliberato senza veruna testimonianza .*

Ma quando anche si volesse attenersi alle prove della Tradizione , non se ne ha di queste piucchè delle altre . Questa osservazione parrà tanto più forte , quantochè questo amore naturale ha da un lato nel nostro Autore molte proprietà straordinarie raccolte al n. 106. e dall'altro , non ne apparisce alcun vestigio negli Autori Ecclesiastici . Questo amore è una Carità d'un ordine naturale : una Carità differente dalla Carità virtù teologale : esso è regolato e perfetto alla sua foggia ; ed è soltanto una leggiera perfezione : benchè sia deliberato , non è nè buono nè cattivo : esso è una consolazione naturalissima , un appoggio sensibile per sostenersi , quando la grazia non è nè sensibile nè consolante : esso è un affetto naturale , ma imperfetto , alla ricompensa eterna , ed alla beatitudine che Dio ha promessa : un affetto , una speranza naturale e non viziosa dei beni eterni , e della beatitudine formale : esso non proviene dalla grazia : esso nei giusti particolarmente è regolato dalla ragione , che è la regola delle virtù naturali : esso è dominante nell'anima prima della giustificazione di essa , come se in questo stato l'amore dominante non fosse l'amore disordinato e vizioso : esso vi rimane nello stato di  
giu.

giustificazione: e vi si trova ancora nello stato perfetto benchè non vi agisca quasi più nulla. Un amore che ha tante proprietà, e che ha tanta parte nella vita cristiana, nello stato di peccato, nello stato di grazia, e nello stato di perfezione, si dovrebbe trovarlo se non in tutte le pagine della Scrittura, almeno nei Padri, e negli Autori Ecclesiastici; ma all'opposto si è dimostrato che ivi non se ne fa menzione alcuna.

CCXIV. *Non si prova che per mezzo di conseguenze stracchiate, che si traggono da' SS. Padri.*

Non se ne fa ivi, dissi, alcuna menzione; e questo amore naturale che dovrebbe essere così noto, poichè serve, come si pretende, a spiegare in tutti gli Autori la differenza fra i perfetti, e gl'imperfetti, non si trova in alcun passo; cosicchè conviene trarlo unicamente col mezzo di conseguenze sforzate e false: sforzate come è stato provato, n. 70. e false, come apparirà in progresso,

CCXV. *Che noi abbiamo esaminati i passi principali senza trovarvi pure un cenno.*

Per iscoprirne la falsità, io ho esaminati i passi, dei quali l'Autore forma il suo principale appoggio; e risultò da prove di fatto, le quali non dipendono se non dalla lettura, e da un'attenzione mediocre, che ben lungi dal potersi ritrovare l'amore naturale e deliberato, vi si trova precisamente il con-  
tra-

CCXVIII. *Consequenza.*

Non si deve dunque più esitare per disprezzare come illusione piena di errore questo preteso amore naturale e deliberato; poichè gli Autori nei quali si pretende di trovarlo, sono quelli nei quali non se ne trova vestigio, e nei quali anzi si discopre tutto il contrario.

CCXIX. *Altri tre Autori principali.*

Bisogna parimenti aggiungere a questi Autori, i quali togliamo al nuovo sistema, s. Tommaso, Dionisio Cartusiano, ed Estio. Questi sono i soli fra i citati dall' Arcivescovo di Cambrai, ne quali si trovi fatta qualche menzione dell' amore naturale di se stesso: ma abbiamo dimostrato ai n. 71. e 72. che essi l' hanno nominato per tutt' altro oggetto, che per distinguere i perfetti dagl' imperfetti, quale è l' oggetto proposto da questo Prelato; cosicchè questi passi, ed in particolare quelli di s. Tommaso, e d' Estio, benchè l' Autore ne formi il fondamento del suo nuovo sistema, gli sono inutili del pari, che *Instr. Past.*  
F. 10. gli altri.

CCXX. *Quanto sia vile l' idea che dà l' Autore della perfezione.*

In fatti non si potrebbe dare un' idea più bassa della perfezione cristiana, nè più indegna dei Dottori

tori sacri, e di tutta la Teologia, facendola consistere in una cosa di sì lieve momento, e facendo, che i Santi risguardino la soppressione d'un amore naturale e deliberato, come una pena terribile, che li turba, che li scandalizza, e di cui conviene far loro un mistero; che è così sublime, e li sorpassa cotanto, che è loro inaccessibile; e non hanno nè lumi nè grazia per giugnervi; il di cui sacrificio in fine costa loro così caro, che vengono tratti agli ultimi estremi, e fino alla disperazione quando debbono farlo: cosa tanto assurda, che la sola esposizione basta per distruggerla, come si potrà vederlo spiegato più diffusamente al n. 120.

#### CCXXI. Nuovi errori nell' Istruzione Pastorale.

E' tempo ormai di esporre ordinatamente gli errori particolari, che l' Istruzione Pastorale aggiunge a quelli della Spiegazione delle Massime dei Santi.

*Instr. Past.*  
P. 2.  
Il primo fu già osservato al n. 60. come la sorgente del Quietismo, e del Fanatismo: *Questo è, che la volontà di beneplacito ci vien fatta conoscere col mezzo della grazia attuale: cioè, come si è veduto, col mezzo di una ispirazione, la quale dichiarandoci cosa Dio voglia da noi in ciascuna occasione, non può essere che straordinaria, e particolare, e la quale esclude ogni industria ed ogni sforzo proprio.*

*Ibid.*, p. 14.  
15.  
2. Un poco dopo si trova una Carità, la quale non è la virtù teologale: locchè non è mai venuto in pensiero ad alcun Teologo,

3. In conformità di questa dottrina si dice, e si fa

fa dire a s. Agostino, che la Carità è ogni amore *Ibid. p. 15.*  
*dell'ordine* naturale o soprannaturale: locchè è falso  
 in se, contrario a tutto il linguaggio della Scrittura,  
 e direttamente opposto a s. Agostino, come si è os-  
 servato al n. 48.

4. E' un errore somigliante il dire, che la cupi- *Ibid. p. 26.*  
 digia che si oppone alla Carità, e la quale è la ra-  
 dice unica di tutti i vizj, sia un amore *buono in se.* I. Tim. VI.  
*La cupidigia*, la quale secondo s. Paolo, è la radice <sup>10.</sup>  
 di tutti i mali, è viziosa: si deve giudicare da que-  
 sto passo di ogni sorte di cupidigia: ciò ch'è l'ef-  
 fetto del peccato, e ciò che inclina al peccato, è  
 per se cattivo, come insegna dappertutto s. Agosti-  
 no: nè la Scrittura, nè questo Padre conoscono al-  
 tra cupidigia radice di tutti i vizj fuorchè la concu-  
 piscenza; e le nuove idee dell'Autore rovesciano  
 tutte quelle della sana Teologia.

5. E' un errore già osservato, ma di passaggio,  
 n. 14. che i Teologi risguardino *la beatitudine for-*  
*male o creata, in quanto separata dall'amore divino.*  
 Sembra che si abbia intrapreso di sconcertare affatto  
 i Teologi, così stravagante e selvaggia è la Teolo-  
 gia, che si vuole introdurre. Chi mai ha imma-  
 ginato soltanto una beatitudine formale o creata,  
 separata dall'amore divino? si può pensare so-  
 amente di essere felice senz'amare Iddio? Dio può  
 egli darsi a quelli, che non lo amano; oppure, si  
 può essere felice senza possederlo? questi sono i frutti  
 dell'Istruzione Pastorale, e delle vane sottigliezze.

6. L'Autore trae, ma falsamente, da Dionisio  
 Certosino questa conseguenza, come si è dimostrato

*Instr. Past.* al n. 70. *Che la proprietà, o l'interesse proprio di cui l'anima si spoglia, e che non è più nel figlio, è un amore naturale della beatitudine, e che per essere deiforme, bisogna amare Iddio con un amore soprannaturale, il quale nell'anima non sia congiunto con questo amore naturale di se stesso.* Ma questo pio Solitario avendo spiegato, che con questo amore naturale egli intende quello della beatitudine; sarebbe ciò un porre nel novero degl'imperfetti, e non *deiformi*, tutti quelli che desiderano la beatitudine, che è quanto dire tutti gli uomini. Saremmo costretti a separare dalle pratiche le più purificate, e dal pensiero stesso di purificare il nostro cuore, le beatitudini che Gesucristo vi ha annesse: errore il quale non è meno opposto alle parole espresse del Vangelo, perchè a torto dedotto da Dionisio Certosino, il quale dice il contrario, come si è veduto al medesimo n. 72.

Il medesimo errore si trova parimenti nel passo, in cui si dice, che Mosè e s. Paolo hanno amato senza il motivo della beatitudine; locchè fu osservato e confutato al n. 46.

*Instr. Past.* 7. *Che quello che viene dalla grazia non ha niente d'imperfetto, e che l'attaccamento, il quale si esclude come un'imperfezione non può venire dalla grazia, e dallo Spirito Santo:* locchè fu rigettato al n. 74. come un errore in Fede; poichè ciò è un togliere all'operazione della grazia, e dello Spirito Santo, il timore della pena, la quale è sbandita dalla Carità perfetta; contro la definizione espressa del Concilio di Trento.

*Sess. XIV.*  
c. 4.

8. Che

8. Che lo Spirito Santo non è l'autore del proprio interesse, n. 74. cioè ch'egli non è l'autore dell'oggetto, il quale e s. Anselmo, e s. Bernardo, e tutta la Scuola, ed il Catechismo del Concilio di Trento, e s. Francesco di Sales, e cento altri danno alla Speranza cristiana, nè del santo attaccamento, che hanno ad essa tutti i Cristiani: contro quello, che fu dimostrato dal n. 33. al 41. ed al 75. ove si spiega il Catechismo del Concilio di Trento.

L'Autore avanza questo errore, non meno che il precedente, perchè li crede necessarj a sostenere il suo preteso amor naturale, il quale non si può fondare che sopra simili falsità, come apparisce ai luoghi indicati.

9. Che la Speranza di tutti i Cristiani non deve essere tutta appoggiata *sull'amore che il Catechismo del Concilio di Trento chiama: eximiam Caritatem;* e che questa perfezione della Speranza non riguarda secondo il Catechismo se non le anime perfette. L'errore consiste nell'insegnare, che il comune dei giusti non è obbligato nella sua speranza ad appoggiarsi sulla volontà di Dio, e che si possa dare un altro appoggio a questa virtù teologale per renderla fruttuosa, e meritoria: locchè fu proposto e confutato a n. 77. e 78.

10. Si è pure dimostrato l'errore imputato al Catechismo del Concilio: errore che tende a fare che il comune dei Cristiani rinunzino al sommo amore, ed alla Carità eccellente, la quale si deve a Dio in tutti gli stati. Si vedranno in quei luoghi, cioè nei n. 77. e 78. le eccellenze della Carità presa in se

medesima in tutti gli stati della giustizia cristiana, ed il perchè l'amor sommo, che ogni Cristiano deve a Dio sia chiamato *amore eccellente: Eximia Caritas.*

11. Si vede ai n. 106. 107. 108. e 109. che secondo i principj dell' Autore tutti i vantaggi dei Cristiani sono divisi fra la natura e la grazia; tutto vi ha due aspetti: se vi è una Speranza soprannaturale, ve n'è anche una naturale: tutte due riguardano al medesimo oggetto; e non vi ha differenza, che dal canto dell'affetto cui mirano a questo oggetto stesso: quindi la Speranza naturale del pari che la soprannaturale hanno in mira i beni promessi ai figli di Dio, i quali per altro non ci sono noti che per fede. Se vi è una Speranza naturale, vi è pure una Carità naturale, che non è la virtù teologale; per la stessa ragione la natura dovrà parimenti avere la sua Fede, sulla quale sieno fondate queste due virtù: quindi essa avrà ogni sorte di virtù non solo morali, ma teologali ancora alla sua foggia; queste non solamente non hanno in se alcuna cosa cattiva, ma sono anzi regolate dalla ragione, e perfette alla loro foggia, poichè si assegna ad esse una perfezione benchè minima. Questi sono di quei pensieri, che gli uomini formano nella loro fantasia. La Scrittura è molto imperfetta, se in una materia che tratta continuamente, quella cioè della perfezione, siamo costretti a ritrovare tanti nuovi misteri, mentre essa non ne dice pure una parola; ed oltre alla profana novità di questa dottrina, essa induce a credere, che si possa colla natura, egualmente che colla

grazia, pervenire alle virtù eminenti, e che la differenza consista solo nel più, o nel meno.

12. V'è ancora di più: si vede negli accennati luoghi, che queste virtù sono pegl' imperfetti un soccorso ed un sostegno necessario, che possono procurare a se stessi senza alcun bisogno della grazia: i perfetti stessi se ne servono, quantunque non di frequente: non sentono più la ferita del peccato originale, poichè riconoscono in se stessi forze così grandi per praticare delle virtù irreprensibili.

13. S'è dimostrato pure ivi colle parole dell'Autore, che questo amore naturale nei giusti li distacca da se stessi, e li unisce a Dio; e che da ciò si deve formare la differenza dalla cupidigia viziosa. Viene dunque nuovamente in iscena questa Carità naturale; si vede nei Cristiani un nuovo combattimento, in cui la grazia non ha alcuna parte alla vittoria: locchè è più spiegato ancora al n. 120. *Instr. Part.*  
P. 201.

14. L'Autore fa cotanta stima di queste virtù, le quali sono il frutto di un affetto naturale, che vuole che se ne lasci espressamente la consolazione all'anima per sostegno alla sua debolezza; come se la consolazione che viene dalla grazia non bastasse all'uomo giusto, senza queste imperfette virtù, che nutriscono l'amor proprio. *Instr. Part.*  
P. 211

15. Colla definizione, che dà l'Autore del termine *motivo* nel nuovo sistema, è dimostrato che queste virtù, e questo amore naturale servono di motivo agli atti soprannaturali; e quantunque l'Autore non voglia apertamente accordarlo, pure vi è costretto da suoi stessi principj: il che è un Pelagia-

nismo formale dimostrato ai n. 110. 111. e seg. sino al 119.

16. Egli è un altro errore il confondere dappertutto, come fa l'Autore, la divozione sensibile con questo affetto naturale; poichè questa divozione ha un'altra origine, ed appartiene alla grazia; n. 123.

17. Senza alcun frutto si vuole chiamare naturale questo affetto, mentre se gli danno tutti i caratteri della cupidigia viziosa: n. 120.

18. Finalmente (n. 120.) stabilendo questo affetto naturale, si prepara un pretesto per ritornare al primiero sistema, e sbandire affatto l'amore soprannaturale alla ricompensa, sotto pretesto di estirpare il naturale; a cui si vuole renderlo così somigliante, che non v'è modo alcuno di distinguerlo.

Tali sono gli errori particolari del nuovo sistema nell'Istruzione Pastorale; ma tutto ciò non pareggia l'errore che domina dappertutto, di abusare del sacro nome della Tradizione, di disprezzare la parola di Dio a grado di non cercare in essa la perfezione cristiana, e di spacciare come pensamenti indubitabili dei santi Dottori, delle conseguenze, le quali si attribuiscono ad essi con dei raziocinj stracchiati, i quali non si trovano in alcun Autore.

#### CCXXII. *Sopra ciò che si chiama imperfezione.*

Rilevo in questo momento da un Libercolo dell'Autore, il quale mi viene fra le mani, ch'egli mi rimprovera di non conoscere abbastanza il mezzo fra la virtù ed il vizio, il quale si chiama imperfe-

zione, e che non è nè l'uno nè l'altra. Io mi sono spiegato quanto basta al n. 119. sopra l'inutilità di tal questione rapporto alla nostra disputa: ma se fa d'uopo aggiungervi qualche cosa, dirò che quello che si chiama semplicemente imperfezione non è un vero atto: ma, o qualche cosa tanto indeliberata e leggera, che non giugne a formare un atto perfetto; oppure è in un atto il difetto unicamente di essere riferito assai vivamente, ed assai spesso a Dio, come fu osservato al n. 84. Tali imperfezioni non hanno niente di comune coll'amore naturale, e deliberato di se stesso, nel quale senza alcuna testimonianza della Scrittura, e della Tradizione, si vorrebbe porre la differenza tra i perfetti, e gl'imperfetti. Tuttavia aggiungerò ancora, che quello che si chiama col nome d'imperfezione, se si voglia esaminarne la sostanza, e tagliare sino al vivo, si troverà il più delle volte essere un vero peccato, il quale l'amor proprio ce lo maschera sotto un nome più dolce. Checchè ne sia, e per non involgerci in questioni, le quali non servirebbero che ad imbrogliare la materia, contentiamoci di aver dimostrato con tante prove, che l'Autore ha preso dalla sua fantasia tutto l'intreccio e tutta la Teologia che ci propone.

CCXXIII. *Riflessioni sulla conclusione  
dell'Istruzione Pastorale.*

Resistiamo adunque a tutto potere a quest'audace Teologia, la quale senza principj, senza autori-

tà, senza vantaggi, mette a pericolo la semplicità della Fede: non ci lasciamo abbagliare da parole speciose: i riguardi in questo caso sarebbero perniciosi: quanto più cerca essa di celarsi, tanto più bisogna penetrare in queste tenebre spesse volte affettate: quanto più s'avviluppa, e per così dire si rannicchia l'errore, tanto più bisogna esporlo alla luce: e come dice s. Agostino: *Quanto periculosior & tortuosior est, tanto instantius & operosius corrigenda est.*

S. Aug. de  
Bapt. cont.  
Donat. cap.  
10.

Instr. Past.  
P. 104.

Ibid.

Quindi, allorchè si raccomanda di aver in orrore tutte le vane sottigliezze di perfezione, è appunto questo il caso in cui bisogna far vedere, che colui il quale parla in tal guisa si condanna da per se stesso. Sembra ch'egli accordi tutto quando dice: che non bisogna lasciare le anime nell'ozio interiore; ma non bisogna dimenticarsi che nel tempo stesso egli leva il proprio sforzo, la propria fatica essenziale allo stato della vita presente, e dà tutto all'ispirazione particolare. *Non alienate dalle anime se non le riflessioni d'amor proprio, o d'un affetto troppo mercenario, troppo sollecito.* Converrebbe adunque dire in che consiste questo troppo: altrimenti ciò è un alienare ogni attività col titolo d'*inquietudine*, e di *sollecitudine*: e rapporto alle riflessioni, non è un degradarle abbastanza relegandole alla parte bassa ed inferiore dell'anima? A che serve ritrattarsi di questo errore, e d'alcuni altri, se non si è più umile, e se si vuol sempre conservare in autorità, ed in riputazione un Libro che li insegna? Non sarebbe meglio confessare una volta quello che tutti veggono  
pie.

pienamente, di quello che struggersi e tormentarsi inutilmente in ispiegazioni? *Detestate*, continua l'Autore, *l'indifferenza empia e mostruosa per la salute: abbiate orrore di questo terribile disinteresse dell'amore che distrugge l'amore medesimo, col sacrificio della salute, e colla quiescenza semplice alla perdita della beatitudine eterna; ma nel tempo stesso lasciate credere con una persuasione invincibile e riflettuta, per conseguente ragionata e libera, che il caso, che si supponeva impossibile, diventa reale; e che sia giusta la riprovazione divina. Fate desiderare a' figli di Dio con tutta la pienezza del loro cuore il regno di Dio in essi; ma ciò sia nel tempo stesso nel modo il più disinteressato, cioè in un modo, che separi attualmente il motivo della beatitudine eterna da questo desiderio del Regno di Dio, e separi il principio delle beatitudini del Vangelo dal loro fine. Questo è in fatti ciò a cui va a finire la nuova spiritualità; e noi non saremo mai abbastanza spirituali, e perfetti, al modo dell'Autore, se per sempio non dividiamo la visione di Dio dalla volontà di purificare il cuore, e d'essere beati proponendo quest'oggetto divino. Risguardate*, continua egli, *come Anticristi coloro che vorrebbero ispirare a' fedeli una perfezione, colla quale perdessero di vista Gesucristo; ma nel tempo stesso non è gran cosa l'introdurre questa privazione, purchè ciò si faccia a titolo d'imperfezione, come se l'ultimo fosse miglior dell'altro. Non rendete troppo generale ciò che non conviene se non ad un picciol numero d'anime: non lasciate le anime in un gusto di curiosità,*

*Instr. Past.*  
 P. 104. 105.  
*Ibid.*  
*Ibid.*

*sità, nè in un desiderio segreto di aspirare sempre alle cose più sublimi: saggio avvertimento in se stesso, se mai si diede sotto quest' aspetto; ma che secondo i principj dell' Autore rinchiude quello di non tendere all' amor puro: dunque è ben fatto non aspirare alle Orazioni straordinarie; ma nel tempo stesso bisogna allontanare l' abuso di collocarle nel perfetto amore. Si tolleri adunque che noi opponghiamo a delle speciose illusioni, la chiara manifestazione della verità: e riguardo a quelli i quali non possono persuadersi, che il zelo di difenderla sia puro, e senza mire umane, o che essa sia bella quanto basti per accenderlo da se sola, non se ne disgustiamo, non vogliamo credere ch' essi ci giudichino di cattiva volontà; e finalmente, come dice s. Agostino, cessiamo di maravigliarci ch' essi imputino a degli uomini degli umani difetti.*

## R I S P O S T A

## DEL VESCOVO DI MEAUX

A quattro Lettere di Monsig. Arcivescovo  
Duca di Cambrai.



I. *Sulle contraddizioni.*

MONSIGNOR,

Ho lette le quattro lettere da Voi scritte, ed insieme con tutti ho ammirata la fertilità del vostro ingegno, la delicatezza delle vostre espressioni, la vivacità, e la insinuante dolcezza della vostra eloquenza. Con quale ammirabile varietà di parole non rimarcate voi che *vi si fa sognare ad occhi aperti*, I. Let. 9. e che d'altronde non è permesso di accusarvi *di così grossolane contraddizioni senza avere giuridicamente provato, che voi abbiate perduto l'uso della ragione!* Pag. 14.

Voi spingete le vostre doglianze fino a dire: Pag. 18.  
 „ Se sono capace d'una tale follia, della quale non  
 „ si troverebbe esempio neppure fra gli stolti, che si  
 „ tengono chiusi, io non sono in istato d'aver alcun  
 „ torto: voi siete che meritate biasimo per avere  
 „ scritto in una maniera così seria, e viva contro  
 „ un insensato. “ Quale eleganza in quest'espressioni,

ni, qual bellezza in queste figure! ma dopo tutto questo, si conosce che prove di tal natura in un punto di fatto, dove si tratta di sapere se voi vi siate o no contraddetto, non possono non essere luminose, e che bisogna cedere alla verità. Non è egli vero, Monsignore, che voi avete detto nell' Articolo IV. *Dio vuole che io voglia Dio, in quanto egli è il mio bene, la mia felicità, e la mia ricompensa?* e non siete voi pure che diceste nell' Articolo V. e pochissime pagine dopo: *E' vero unicamente che non lo vogliamo in quanto è la nostra ricompensa, il nostro bene, ed il nostro interesse?*

Massi de  
Santi pag.  
44.

Ibid. p. 54.

Risp. alla  
Dichiar.  
art. 16. p.  
16.

Io so che voi rispondete, che nel primo passo voi parlate di Dio, e nell' altro della salute: sottigliezza ammirabile! come se la salute fosse altra cosa che Dio volesse come *suo bene, sua felicità, e sua ricompensa*, o come se si potesse non amare la salute come *nostra ricompensa, e come nostro bene*, senza cessare d' amar Dio sotto questi titoli? Io so pure, che voi rispondete, che si tratta del senso che voi date a s. Francesco di Sales. Ma permettetemi ch' io lo dica: voi fate torto alla verità: non è già s. Francesco di Sales, siete voi medesimo che dite qui: *E' vero che non lo vogliamo in quanto è la nostra ricompensa, il nostro bene, il nostro interesse.* Voi citate s. Francesco di Sales in prova del vostro discorso, quantunque, egli non abbia detto niente di somigliante. Ma alla fine, siete voi che parlate: ciò che si vuole alla pag. 44. è quello stesso che non si vuole alla 54. Confessate il vero, Monsignore: si amerebbe più d' essersi spiegato con mag-

Ibid. p. 16.  
17.

gior precisione, e d'aver impiegato il proprio ingegno nel ben definire le proprie parole per parlare conseguentemente, di quello che svolgerne il senso dappoi, e salvarsi come si può. Ma che! le contraddizioni sono un accidente inseparabile dalla malattia che si chiama errore, e da quella che si chiama falsa e vana sottigliezza: la prevenzione domanda una cosa; la verità ne presenta un'altra; si avanzano delle cose sottili e lambiccate, le quali non possono giungere al cuore, e delle quali pure si si disdice naturalmente: chiunque viene attaccato da queste malattie, checchè egli faccia, non può mai evitare di contraddirsi; poichè colui che erra, bisogna che giunga ad un certo punto dovè è necessariamente gettato nella contraddizione. Quando s. Paolo ha detto de' falsi I. Tim. I, dottori, *ch' essi non intendono nè ciò che dicono, nè di qual cosa parlino così affermativamente*: quand' egli egli ha detto, che la falsa scienza è piena di *contraddizioni*, locchè è uno de' sensi di questa parola, dove egli stabilisce *le opposizioni della scienza falsamente detta tale*: quand' egli ha detto, che l'uomo eretico senza voler dare questo nome a colui che si sottomette, ed applicandolo solamente a colui che s'inganna in materia di Fede, *si condanna per suo proprio giudizio*; e che alfine tutti coloro che s'oppongono alla verità dopo avere per qualche tempo *per un disgraziato progresso errato, e gettati gli altri nell' errore*, cioè, dopo avere abbagliato il mondo con degli speciosi ragionamenti, e con una seducente eloquenza, *finirebbero di avanzare, perchè la loro follia sarebbe conosciuta da tutti*: l'Apostolo non voleva farli lega-

I. Tim. I,

7°

Ibid. VI,

20°

Ad Tit. III,

11°

Ibid. 2°

re, nè provare giuridicamente ch' essi avessero perduta la ragione, e che bisognasse sospenderli. Egli voleva solamente insegnarci, che v' è una luce di verità, la quale si fa conoscere fino nell' errore: che l' errore non può non contraddirsi, e condannarsi da se medesimo; che vi è una specie di traviamiento, e di follia, il quale spero di vedervi evitare col mezzo della vostra sommissione, ma che vostro malgrado si troverà nella vostra dottrina, come in qualunque altra che combattesse la verità.

Intanto voi arringate la causa di quegli erranti, i quali s. Paolo condannò da loro medesimi. Basta ch' essi dicano, che non sono insensati per chiudere la bocca all' Apostolo, ed a chiunque si servirà del suo metodo per convincere l' errore; provatemi che sia necessario rinchiudermi, che bisogna almeno sospendermi, o io distruggerò tutti i vostri argomenti colla sola riputazione d' uomo di spirito, la quale voi non osereste contendermi.

Ma questa riputazione d' avere dello spirito, lungi dallo scusare que' grandi ingegni, che si precipitano da se medesimi, e che precipitano gli altri nell' errore, è all' opposto quella che li perde. „ I „ grand' ingegni, dice s. Agostino, gli ingegni sottili, magna & acuta ingenia, si sono gettati in „ errori tanto più grandi, con quanta maggior arditazza hanno avanzato i passi fidandosi nelle proprie „ forze: in tanto majores errores ierunt, quanto praesidentius tamquam suis viribus cucurrerunt. “ Non occorre legarli, nè chiuderli, come voi dite: codesti sono ragionamenti che non hanno se non una falsa luce:

Ep. 52. ad  
Maced.

luce: basta le più volte lasciarli scrivere molto, e far pompa dello splendore del loro bell'ingegno per vederli ben presto, o perdersi nelle nuvole, ed abbagliarsi da se medesimi come gli altri, o dare ne' lacci della loro vana dialettica.

Io lo dico con dolore, Dio lo sa, voi avete voluto raffinar troppo sulla pietà; non avete trovato degno di voi se non Dio bello in se stesso, la bontà per la quale egli discende a noi, e ci fa risalire a lui, vi è sembrato un oggetto poco conveniente ai perfetti; ed avete screditata fino la Speranza, poichè sotto il nome d'amor puro, avete stabilita la disperazione, come il più perfetto di tutti i sacrificj: almeno venite accusato di questo errore: chiunque vorrà sostenerlo non potrà sostenere se stesso: conviene ch'egli stesso urti ed inciampi cento volte, o per difendersi, o per coprirsi, e nascondere il suo debole, e voi venite a dirci: Provatemi ch'io sia uno stolto: e qualche volta: Convincetemi ch'io sia di mala fede; altrimenti, la mia sola riputazione mi metterà al coperto. No, Monsignore, la verità non lo comporta: voi sarete in cuor vostro ciò che vorrete; ma noi non possiamo giudicarvi che dalle vostre parole.

## II. *Sul proprio interesse eterno.*

Voi avete detto, che Dio geloso vuol purificare Mass. de' Santi pag. 71.  
 l'amore non lasciandogli vedere alcuna risorsa per pag. 90.  
 il suo proprio interesse, anche eterno. Avete pure  
 detto, che l'anima perfetta fa l'assoluto sacrificio  
 del

del suo proprio interesse per l' eternità . Credete voi in verità che queste espressioni siano indifferenti per il Quietismo ? Molinos ha detto , che *la vita consiste in non desiderar niente , in non voler niente* . Egli ha detto , che *altre volte l' anima era famelica dei beni del Cielo , e che ella aveva sete di Dio , temendo di perderlo* : ma ciò era *altre volte* ; e tuttavia quando si è perfetto , *non si prende più parte alla beatitudine di coloro che hanno fame e sete della giustizia* . Indi son nate queste proposizioni censurate da Innocenzo XI. di felice memoria : „ L' anima „ ma non deve pensare nè a salute , nè a ricompensa , „ nè a punizione , nè al Paradiso , nè all' Inferno , „ nè alla morte , nè all' eternità . Colui che ha dato il „ suo libero arbitrio a Dio , non deve più stare in pensiero d' alcuna cosa : nè dell' Inferno nè del Paradiso „ diso : egli non deve avere alcun desiderio della „ sua propria perfezione , nè delle virtù , ec. “ *Madama Guyon , che voi conoscete , nel suo Mezzo breve che voi medesimo avete dato a tante persone dacchè fu condannato , insegna sul medesimo fondamento di Molinos* „ l' indifferenza ad ogni bene o „ dell' anima , o del corpo , o del tempo , o dell' eternità ; indifferenza che fa entrar l' anima negli interessi della giustizia di Dio , fino a non potere „ voler altra cosa , o per se o per chiunque altro , „ se non quello che questa divina giustizia le voleva dare a tempo , e per l' eternità . “ Ecco ciò che dicono i nuovi Mistici , e sopra questo essi fondano il loro disinteresse .

Test. sullo  
Stato d' O-  
raz. L. III.  
v. VIII. p.  
56. 57.

Ibid.

Mezzo bre-  
ve p. 77. 78.  
80. 81. 86.

Pag. 4.

Voi avete in fronte della prima Lettera che mi scri-

scriveste, chiamato Dio in testimonio, che *non avete fatto il vostro Libro se non per confondere tutto ciò che può favorire questa dottrina mostruosa*: ecco le vostre proprie parole; e Dio, dite voi, *che sarà mio giudice, me n'è testimonio*. Io vi domando dietro a queste grandi, e terribili parole; se questa purificazione dell'amore geloso, il quale non lascia alcuna risorsa per il proprio eterno interesse, e che sacrifica il suo proprio interesse per l'eternità, sia utile a confondere, o a stabilire quel disinteresse dei falsi Mistici, che voi chiamate *mostruoso*?

*Il proprio interesse eterno*, al semplice suono delle parole, è un interesse che dura sempre: ve n'ha forse un altro fuorchè la propria salvezza? *L'interesse proprio per l'eternità*, è quello che noi troveremo senza fine con Dio: perchè dunque occorre insegnare ai falsi Mistici, i quali voi volevate confondere, che si poteva o abbandonare, o sacrificare questo interesse, senza lasciare a se medesimo alcuna risorsa?

Voi rispondete: *Ho io detto, che quest'interesse sussista nell'eternità?* Ma s'egli non sussiste nell'eternità, perchè l'avete voi chiamato *interesse eterno*? Ma non si scorge chiaramente che l'interesse eterno non è che l'interesse per l'eternità? Egli è vero, ed è appunto ciò che ci convince, che questo interesse, il quale si sacrifica per l'eternità, è quello che dura sempre; ma, aggiungete voi, non diciamo forse noi continuamente *che le nostre idee sono eterne*? quindi il proprio interesse eterno sarà un *astaccamento naturale per mezzo di cui si si interessa*

I. Let. p.

Boss. Cont. Quiet. ec. T. II.                      R                      per

*per se medesimo per rapporto a questa eternità.* Tutto ciò manca di verità: giammai s'è detto, che le nostre idee, nè come voi lo spiegate, che i nostri pensieri sieno eterni, ancorchè sia eterno il loro oggetto. Si dice bene, che le idee sono eterne, parlando di quelle di Dio: si dice bene, che Platone stabilisce delle idee eterne, perchè in fatti questo Filosofo le suppone tali o in Dio, o in se stesse. Ma dopo tutto ciò, a che servono queste sottigliezze? Se voi non voleste che confondere il disinteresse mostruoso de' Quietisti, perchè favorirli mostrando loro un interesse proprio eterno da sacrificare? cosa volete voi che s'intenda naturalmente per proprio interesse eterno? siamo forse obbligati d'indovinare il senso sforzato non meno che nuovo, il quale voi affigete a queste parole, o a credere, che ciò che si lascia per l'eternità non dev'essere eterno? non avevate voi termine più proprio per confondere i Quietisti, nè miglior espediente contro la loro dottrina, detestabile secondo voi medesimo, se non quello d'entrare nei loro pensamenti? Imperciocchè alla fine, che voglion essi, se non che si sacrifichi ogni interesse proprio, fino quello ch'è eterno, e che ci renderà felici nell'eternità?

Ma, dite voi, io mi sono abbastanza spiegato altrove: dite piuttosto, che senza esservi mai spiegato con precisione, come apparirà da quello che segue: dopo esservi contraddetto, come si è veduto, riguardo a ciò, che sia nostro bene, nostra ricompensa, e nostra felicità; e dopo avere imbrogliato in questo modo, permettetemi queste parole,

le; che sono le sole precise per esprimere il mio pensiero; dopo; dissi; aver imbrogliato ciò, che non volevate tacere, e ciò che non osavate dire palesemente; una leggiera parola, ch' esca naturalmente dalla bocca una o due volte fa conoscere ciò, che si ha nel fondo dell' animo; e ciò che costituisce tutto l' essenziale d' un sistema.

Invano per ultima risorsa; voi mi dite, che io ho accordato in Alberto il Grande il proprio interesse eterno nel senso nel quale voi l' intendete. *Voi avete riconosciuto da voi medesimo*, queste sono le parole che voi m' indirizzate, *nelle parole di questo* IV. *Lib. h.*  
*Autore un interesse eterno, che non sussiste nell' eter-* 21.  
*nità*: io, Monsignore, io l' ho riconosciuto? voi segnate il passo al margine; al numero CIII. alla pagina 515. della mia Prefazione io vi ho fatta questa confessione: chi non lo crederebbe? e tuttavia permettetemi ch' io lo dica; egli non è vero: anzi è tutto all' opposto, poichè io ho detto in termini espressi alla pagina, che voi citate, che secondo Alberto il Grande, *il perfetto amore, ch' è* Pref. num. CIII. Vol. VIII. pag. 510.  
*quello della Carità, non cerca alcun interesse, nè*  
*passaggero, nè eterno, per collocarvi il suo ultimo*  
*fine, come l' hanno spiegato tutti i Dottori*: locchè viene a dire, come voi vedete; ch' esso non si arresta; *ultimato*, a' beni veramente eterni; i quali la Speranza cristiana propone; ma ch' esso li riferisce alla gloria di Dio, sentimento che io aveva dimostrato esser quello ancora di tutti i Dottori. *Id.*

Ècco in qual modo io ho riconosciuto il vostro pretego amor naturale; combattendolo. Voi non la-

sciate d' imputarmi simili cose alle quali io non penso; e sarà ben necessario in seguito rimarcarne alcune. Del resto, io non m' oppongo, che voi non deduciate da Alberto il Grande ciò, che vi piace; ma senza entrate presentemente in questa discussione, che non vi sarà punto vantaggiosa, mi contento di dirvi, che bisogna bene, che voi speriate poco da questo Autore; poichè per farlo valere voi fingete un consenso dal canto mio in favor vostro contro le mie proprie parole.

Ecco dunque il vostro proprio interesse eterno, il vostro proprio interesse per l' eternità, manifestamente favorevole a' Quietisti, i quali avevate, dite voi, intenzione di confondere. Passiamo innanzi, Voi recate una soluzione sorprendente all' obbiezione, che vi fu fatta, cavata da s. Anselmo, da s. Bernardo, da Scoto, da Suarez, da Silvio, e da altri Dottori Scolastici, sul proprio interesse. Vi si è mostrato, che tutti questi Autori impiegavano questo termine di *proprio interesse* per l' oggetto della Speranza cristiana, la quale senza dubbio è soprannaturale, e un effetto della grazia; per conseguenza che l' intendere per esso un affetto naturale era un' eresia formale. A ciò voi rispondete unicamente; „ Ma „ a che servono queste grandi figure? qui non si „ tratta nè di *Commodum*, nè di *Utilitas*, di cui „ questi Autori hanno parlato; si tratta d' interes- „ se proprio, il quale è un termine, ch' essi non „ hanno mai impiegato. Gli Scolastici, aggiunge- „ te voi, non hanno scritto che in latino; è dunque „ inutile citarli sopra una parola del linguaggio no-

Prof. sum.  
LXXIV.  
Vol. VIII. p.  
400. ad

Lect. I. p.  
10.

Id. p. 11.

» stro,

stro. Essi non hanno dunque potuto mai autorizzar-  
 re il termine d' interesse, per significare la sal-  
 vezza medesima. " Ma perchè dunque citate voi  
 per sostenerlo Alberto il Grande, il quale non ha  
 scritto in francese, come non hanno scritto gli altri?  
 La ragione si è, Monsignore, perchè voi sapete,  
 che i vocaboli latini, sopra tutto quelli che sono con-  
 sacrati da un uso così comune e solenne, hanno de'  
 termini corrispondenti in francese fra i Teologi, che  
 scrivono in questo linguaggio. Ma qual altro termine  
 aveva la nostra lingua per significare *commodum pro-*  
*prium*, che quello d' *interesse proprio*? per me io  
 non ne conosco altri, e mi aveva presa la libertà di  
 rimarcarvelo nella mia Prefazione. Più ancora. Per  
 venire agli Autori Francesi, io ho prodotto in essa  
 s. Francesco di Sales, il quale secondo la nozione  
 della Scuola, ha ripetuto tante volte, che l' amore  
 di Speranza, il quale ha il nostro bene, e la nostra  
 felicità per suo oggetto proprio ed essenziale, è *ve-*  
*ramente amore, ma amore di desiderio, ed interes-*  
*sato*; e poscia, *il nostro interesse vi ha qualche*  
*luogo*: tutto all' opposto della Carità, la quale, dice  
 questo Santo, è un' *amicizia, e non un amore inte-*  
*ressato*; perchè il suo principale oggetto è di risgu-  
 ardare Iddio come buono in se, e non come buono  
 per noi. Donde ha presa egli questa parola d' *inte-*  
*resse*, su qual fondamento stabilisce egli la differen-  
 za essenziale fra la Speranza, e la Carità, se ciò  
 non fosse sulle nozioni della Scuola? Egli dunque ha  
 creduto, come tutti gli altri, che il linguaggio lati-  
 no della Scuola autorizzando il *commodum*: attribuito

*Pref. num.*  
*XLII, XLIV*  
*Vol. VIII, p.*  
*476. 478.*

alla Speranza cristiana, autorizzasse il termine francese d' *interesse*, che gli corrisponde così precisamente e senz' alcuna ambiguità; altrimenti si potrebbe dire egualmente che il Concilio Niceno, e quello d' Efeso non abbiano autorizzato il *Consubstantiale*, nè il *Deipara* de' Latini, perchè essi hanno parlato in greco. Che direste voi, Monsignore, se io rispondessi a tanti passi che voi citate per difesa del vostro *affetto*, ed *interesse naturale*, che gli Autori i quali voi produceate hanno scritto in latino, e che indi non si deve avere alcun riguardo alla loro autorità? Voi mi biasimereste ragionevolmente come un litigante; e voi non volete che ci meravigliamo delle vostre vane sottigliezze, e delle minuzie a cui volete ridurre la nostra questione?

*Ibid.* p. 21. „ I soli Autori, dite voi, che si possono consultare per l' uso di questo termine francese nelle cose di pietà, sono gli Autori della vita spirituale, i più approvati dalla Chiesa, che hanno scritto nella nostra lingua, o che furono tradotti a' giorni nostri; e appunto cogli esempj tratti da questi Autori la questione è pienamente decisa. “ Ma come è dessa decisa? recate voi pur un solo esempio, col quale dimostrate che il termine d' *interesse* o *interesse propria*, sia consacrato nel nostro linguaggio per significare un *affetto naturale*, determinato, e non vizioso? voi non ne recate pure uno solo: ne eravate stato pertanto pregato; ci eravamo lagnati, che voleste farci trovare nella nostra lingua de' nuovi misterj, che ci erano *incogniti*, quando voi diceste che l' *affetto naturale*, indeterminato, e non vizioso

( cosa

( cosa ch' è fuori d' uso , e che voi vi affaticaste tanto a farci intendere ) aveva il suo termine consacrato fra gli Autori Francesi in quello d' *interesse*, o di *interesse proprio*. Vi si è domandato: *Ma chi* <sup>*Ibid.*</sup> *ha fissato questo linguaggio? ha forse qualche Autore definito in questo senso l'interesse proprio?* Vi si ha avvertito, che il termine d' *interesse* nella nostra lingua era determinato dal soggetto, e diveniva o basso, o nobile, o indifferente con questo rapporto. Vi ha un interesse nobile; vi ha un interesse basso, e sordido. Ci siamo lagnati con voi stesso, che sopra queste ambiguità della parola *interesse*, sulla quale s'aggira, per vostra propria confessione, tutto il sistema del vostro Libro, voi confessando di non avere spiegato niente, diate per piena risposta, che *avevate supposto che tutti v' intendessero, e prendessero questo termine come voi.* Ma ciò era malissimo supposto, poichè vi si era dimostrato co' vostri stessi scritti, che nel Libro delle *Massime de' Santi*, voi avevate preso questo termine in due diversi sensi, e che voi medesimo n' eravate d' accordo. A ciò bisognava rispondere; ma voi, Monsignore ve ne state in silenzio. Per intiera risposta, voi continuate a dare per supposto ciò che vi si contesta: e poi non vorreste che vi si dicesse, che ciò non è sciogliere i dubbj che vi vengono proposti; ma un volere abbagliare il mondo con una finta risposta, nella quale lasciate sempre da un canto le obbiezioni decisive?

Voi direte forse, esser questa dunque al più una disputa di parole; ma la cosa non è così. Imperoc-

chè, ve ne priego, risaliamo all'origine: voi non facevate il vostro Libro che per confondere gli eccessi enormi dei Quietisti: voi li avevate veduti in Molinos, ed in Madama Guyon: voi vi avevate veduto l'abbandono, e l'indifferenza fino a disinteressarsi assolutamente per la salvezza, estinguerne il desiderio, e rinunziarvi. Se voi li volevate combattere, conveniva forse favorirli accordando loro tutto ciò che abbiamo dimostrato sul proprio interesse eterno? Conveniva indurre in errore tutti i Leggitori, per non aver voluto spiegare ciò, che portava negli spiriti un senso sì pernicioso per la sua propria e naturale significazione? Conveniva immaginare nella nostra lingua dei misterj, che nessuno fra di noi conosce? Esse son parole, senza dubbio: poichè, si si spiega altrimenti, che con parole? ma alla fine, ne potevate voi trovare di più forti per autorizzare il Quietismo nel vostro Libro delle Massime? E se si risponde, che voi vi siete almeno spiegato abbastanza nella vostra Istruzione Pastorale, voi sapete bene ciò non esser vero, poichè voi ci dichiarate espressamente nelle vostre lettere, che voi non pretendete in alcun modo di ritrattarvi. Quindi voi volete lasciar sempre in riputazione un Libro, il quale non fa che involgere visibilmente il Quietismo; per non dire, che la vostra Istruzione Pastorale non fa che aggiungere non solo ambiguità ad ambiguità, ma nel più espresso modo errore a errore.

## III. Della persuasione riflessuta.

Permettetemi di parlare anche della vostra persuasione riflessuta. Voi dite che io non trascurò cosa alcuna per fortificare questa obbiezione principale: voi vi prendete pensiero, mi dite voi; di accomodare a vostro genio le mie parole per l'impressione, che desiderate ch'esse non facciano. Per me io non conosco punto queste finzze, e non so se non prendere le parole nella loro semplice, e naturale significazione. Io ho riferite queste parole: *L'anima è invincibilmente persuasa di essere riprovata da Dio*; e queste altre, colle quali voi accordate, che la *convinzione è invincibile*. Io dico, che questi termini, *persuasione*, e *convinzione* riguardano naturalmente lo spirito, e la parte superiore dell'anima. È ben altra cosa l'immaginarsi di esser Re, ed altra esserne convinto: ed i termini di *persuasione*, e di *convinzione* sono nati per ispiegare la quiescenza dello spirito. Quando vi si aggiunge, che la persuasione, come la convinzione sono invincibili, si riguardano come l'effetto d'una dimostrazione inevitabile e certa. Voi per altro sapete ben dire a ciascuna pagina, che si s'immagina la propria perdizione eterna: quando voi componevate il vostro Libro, ignoravate voi questi termini, che vengono naturalmente in sulla lingua, quando si tratta di esprimere le immaginazioni d'un cervellò male affetto, da qualunque banda gli venga questa impressione? Ma voi non vi contentate d'impiegare i termini

Prof. num.  
XIV. Vol.  
VIII. p. 407

mini di *convinzione*, e di *persuasione*, che sono quelli per mezzo dei quali si spiega il consenso della parte ragionevole: voi vi aggiungete, che questa persuasione è *riflettuta*: cosa volete voi, che s'intenda, se non ch'essa è confermata dalla riflessione, e finalmente, ch'essa vi è conforme? „ Ma ,  
 „ dite voi, io non ho mai detto, che questa persua-  
 „ sione consistesse precisamente negli atti riflettuti  
 „ dell'intelletto; e quest'è di cui si tratta: se io  
 „ l'ho appellata riflettuta, l'ho fatto solamente per  
 „ esprimere, ch'è le riflessioni la cagionano acciden-  
 „ talmente, e ne sono l'occasione: come si dice,  
 „ che un uomo saggio e morigerato ha dei piaceri  
 „ ragionevoli, quantunque i piaceri siano per loro  
 „ natura sensazioni, le quali non sono nè ragionevoli,  
 „ nè intellettuali.“ Io non so come succeda, che  
 i vostri esempj si rivolgano tutti contro di voi.  
 Questi piaceri, che voi chiamate *ragionevoli*, quan-  
 tunque non siano nè ragionevoli, nè intellettuali,  
 sono comandati, sono almeno approvati dalla ragio-  
 ne, la seguono, e sono conformi a quella; quindi le  
 vostre convinzioni, le vostre persuasioni sono con-  
 formi alla riflessione: essa le approva; e poscia,  
 senza tanto assottigliare, non avevate voi migliori  
 termini per confondere coloro, i quali abbandonano  
 le anime perfette alla loro disperazione con un'in-  
 vincibile e convincente persuasione, che l'aggiun-  
 gervi con ciò ch'essa è riflettuta? Io non voglio an-  
 cora stringervi colle altre malaugurate circostanze  
 di questa convinzione. Io non vi dico, ch'essa è  
 seguita da un sacrificio assoluto, da una quiescenza

col

I. Ess. 7.  
 14. 35.

col consiglio, indubitabilmente ragionato, e ben riflettuto, d'un Direttore, alla propria giusta condanna dal canto di Dio: lascio per ora tutte queste cose. Vi domando unicamente, a che serviva per confondere i Quietisti, dei quali volevate combattere i prodigiosi eccessi, il dire, che la loro convinzione, la loro persuasione era riflettuta? donde volevate voi, che s'indovinasse, che ciò era perchè le riflessioni la *cagionano per accidente*, e ne sono l'*occasione*? non vedete voi di quante frasi hanno bisogno le vostre espressioni per coprire, ed involuppar l'errore che esse mostrano? perchè non parlaste voi naturalmente? quando voi avete detto, che le anime contemplative sono private *della visione sensibile e riflettuta di Gesucristo*, volevate voi forse dire solamente, che la riflessione *cagionava questa visione per accidente*, e ch'essa n'era l'*occasione*, oppure che esso era un verace atto riflesso? Non viene inteso altrimenti; e a meno che non si dia la tortura alle vostre parole, non si potrebbe prendere in un altro senso la vostra convinzione, la vostra persuasione riflettuta. Ma, dite voi, io aveva spiegato abbastanza, che queste persuasioni, e questi convincimenti, non erano intimi, ma apparenti. Non vedete voi, che ciò aumenta la difficoltà? Il disgraziato Molinos, ed i suoi discepoli, dei quali ne scopriamo ogni giorno, quando si abbandonano agli orrori, che non si ardisce nominare, non credono essi, che i loro delitti non siano che apparenti, e che il loro consenso non sia intimo? tuttavia perchè essi agiscono con riflessione, voi non pote-

Matt. del  
Santi pag.  
104.

potete lasciare di condannarli: perchè dunque non temete voi di preparar loro delle scuse, e di piantare dei principj, da cui si traggono le loro detestabili conseguenze? Vi si è data questa risposta sulle vostre espressioni di persuasione apparente e non intima: perchè non ne dite voi nulla nelle vostre quattro Lettere, se non perchè essa è spinta sino alla dimostrazione la più evidente?

*Terzo Scritto*  
*to n. XXIII.*  
*Prof. num.*  
*XVII. Vol.*  
*VIII. pag.*  
*422. 465.*

IV. *Sulla buona fede, e nuovamente sul termine riflessione.*

Voi accusate dunque, dite voi, la mia buona fede, se ricusate di credermi sulla spiegazione delle mie parole. Io vi domando ora: Pretendete voi accusare la mia buona fede quando dite così spesso in una delle vostre Risposte più serie: *Che i Dottori, e le Università si debbono guardare da un Prelato, il quale mediante un profondo artificio, dei rigiri fallaci, de' sottomano, delle belle apparenze, e delle parole lusinghiere macchiana la rovina intiera delle nozioni della Scuola?* di passaggio, è questo ciò, che voi chiamate *non rispondere agl'insulti, che con delle ragioni?* Ma lasciamo questi tratti di spirito così sovente ripetuti nei vostri Scritti, che voi chiamate ragioni, e non insulti: lasciamo tutte le apparenze di moderazione, e di dolcezza, che non sono che nelle parole: non perdiamo il tempo in accusarci o difenderci su questi inutili discorsi: degnatevi solamente di meditare in voi stesso, se pretendiate accusare la mia

*Resp. ad*  
*Sum. p. p.*  
*n. 2. &c.*

I. *Letp. p.*  
 4.

nia sincerità con tanti artifizj, e rigiri fallaci che m'imputate? Per me, Monsignore, se le cose sono vere, non mi querelo punto delle parole: e conchiudo solamente, che voi dovete farmi la medesima giustizia, senza offendervi, se io mi trovo costretto a disvelare i sentimenti sforzati ed insostenibili, che date alle vostre espressioni, lasciando a Dio il giudizio dei vostri segreti pensieri.

Quello che io cerco di fare, è di non intendere nelle vostre parole, se non ciò ch'esse portano per così dire sulla fronte. Voi vi salvate dicendo, che la convinzione, e la persuasione non sono intime, quantunque invincibili. Ma che cosa è, secondo i vostri principj, che impedisce loro di esser intime, se non l'essere riflesse? ecco le vostre parole: *Un'anima è invincibilmente persuasa di una persuasione riflessuta, e che non è il fondo intimo della coscienza, di esser giustamente riprovata da Dio: voi lo vedete, Monsignore; ciò che le impedisce di essere l'intimo della coscienza è ch'essa è riflessuta. Siete voi medesimo, che dite parimenti, che l'anima non perde mai la Speranza nella parte superiore, cioè nei suoi atti diretti ed intimi. Siete voi dunque quegli, che definite la parte superiore per quegli atti, che non sono riflessi; che sono quelli i quali si chiamano diretti; perchè vanno immediatamente all'oggetto senza ritornare sopra se medesimi. Siete voi parimenti, che dite altrove, „ che gli atti riflessi sono quelli, che si comunicano no all'immaginazione, ed a'sensi, locchè si chiama „ ma la parte inferiore, per distinguerli da questa*

Massime 9.

17.

Ibid. p. 20

Ibid. p. 112.

„ operazione diretta ed intima dell' intelletto ; e „ della volontà , che si chiama parte superiore . “ Era dunque la riflessione , che faceva allora la parte bassa dell' anima , i di cui atti per conseguenza non erano *il fondo intimo della coscienza* . Se voi avete pensato dopo , esser ciò un errore egualmente opposto alla Teologia , ed alla Filosofia ; se avete riconosciuto nella vostra Istruzione Pastorale , che *la parte inferiore è incapace di riflessione* , e che la riflessione è l' opera della ragione medesima , e della parte più alta dell' anima nostra : non si poteva già indovinare , che doveste cambiar di parere , e non si poteva scusar l' errore , il quale escludeva dall' intimo della coscienza ciò ch' era riflettuto : Si era dunque scoperto questo enorme errore , che vi faceva nel tempo stesso congiungere in una stessa anima la Speranza , e la disperazione : voi accordavate la prima coll' atto riflesso , che faceva soccomber l' altra : si poteva egualmente soccombere alla tentazione d' infedeltà custodendo la Fede : non era più difficile accordare le altre virtù co' loro contrarij ; e questa funesta separazione dell' anima da sé stessa portata a questo eccesso , lasciava tutto Molinos nella sua integrità :

#### V. Sulla Ritrattazione .

Ve lo ripeto , Monsignore , non serve niente alla Chiesa , che voi abbiate rovesciati dappoi nella vostra Istruzione Pastorale i fondamenti del vostro Libro delle Massime dei Santi ; poichè volete tut-  
via

via autorizzare il Libro, nel quale voi insegnate così visibili errori. Del resto vi si è fatto vedere, che le vostre spiegazioni non sono migliori del vostro testo; e tutti hanno ben rimarcato, che voi non avete risposto alla centesima parte delle difficoltà, che io vi propongo. Vi si è fatto inoltre vedere, che anche ritrattandovi, non solo non volete farlo apparire, ma anzi voi non fate, che cangiar d'errore. La maggior porzione dei partigiani dei vostri sentimenti, rigettano le spiegazioni della vostra Istruzione Pastorale; e voi sapete, Monsignore, che fra quelli che hanno intrapreso a qualunque costo di sostenervi, non è picciolo il numero di coloro, che stimano che voi vi siate condannato da voi medesimo, sostituendo al vostro testo un senso così visibilmente straniero. Voi sapete egualmente bene che noi, quanto sia pericoloso il ricevere questa sorte di spiegazioni forzate, che corrompono la purità della Fede, dando campo ai Teologi di azzardare tutto ciò che lor piace, colla speranza di salvar tutto con delle distinzioni. Questo è, Monsignore, lo stato in cui ci mettete coi vostri interessi eterni, colle vostre convinzioni, e persuasioni riflettute, e colle altre vostre espressioni di tal fatta: e vorreste voi, che si stessimo silenziosi in tali eccessi, o che si accusassero blandamente, e con deboli parole? E quando si disse, che rimarcandoli colla forza, ch' esigea da noi un tanto bisogno della Chiesa, non si è fatto, che dare alla verità, l'espressioni ch' essa richiede, voi vi lagnate, che vi si perseguita, che vi si opprime: Dio sarà giudice

*Prof. It.*  
*Part. num.*  
*LXIX. Vol.*  
*VIII. p. 496*

*Ibid.*

dice fra di noi; e ne sia testimonio il Cielo e la terra.

VI. *Sul sacrificio assoluto, e sull' ultime prove.*

Che diremo noi frattanto quando entreremo a parlare del sacrificio, che voi chiamate *assoluto*?  
 eccone il caso. Voi confessate, che si offre a Dio un sacrificio condizionato quando se gli dice: *Mio Dio, se per impossibile voi mi voleste condannare alle pene eterne dell' inferno, senza perdere il vostro amore, io non vi amerei perciò meno.* Ecco, secondo voi, il sacrificio condizionato: e cos' è parimenti secondo voi il *sacrificio assoluto*? quando il caso impossibile *sembra possibile e reale*. Si tratta dunque del medesimo oggetto ne' due sacrificj: con questa sola differenza, che quello che sembra impossibile nel primo, sembra possibile e reale nell'altro. Infine ciò che in presente sembra reale, è appunto ciò che per lo innanzi sembrava impossibile; è dunque il medesimo oggetto precisamente, la medesima salute eterna, che si sacrifica; e voi non potete sfuggire da questa conseguenza. Si dirà: ciò non è chiaro: ci vuole un poco di fatica ad intenderlo. Mi dispiace, Monsignore, che voi abbiate voluto collocare la pietà in cose così lambiccate: ma finalmente prendendole, come a voi è piaciuto di proporle, non se ne possono più chiaramente dimostrare le contraddizioni.

Matt. de'  
Sansi f. 68.  
27.

Ibid. p. 90.

I. Lett. 7.  
29.

Voi rispondete tuttavia colle medesime sottigliezze, che *la persuasione è l'occasione ed il fondamen-*

*damento del sacrificio: ma che il sacrificio non deve mai cadere precisamente sull' oggetto della persuasione.* Sopra di che caderà esso adunque? che cosa è che si crede reale presentemente, se non ciò che per lo innanzi si era creduto impossibile? queste sono le vostre proprie parole. Ma che cos' è, che si era creduto impossibile fino allora? che l'anima giusta potesse essere privata della visione di Dio, e soggetta a delle pene eterne: questo è dunque precisamente ciò che si crede reale: si sacrifica assolutamente la propria eternità felice: si acconsente con sincerità d'esser privato della presenza di Dio, e di soffrire il fuoco eterno: e con ciò si ha la Speranza: quando si griderà se si dissimulano di tali errori?

Non importa rispondere: *Quest' accusa è spaventevole: voi m' accusate d' aver insegnata la disperazione, e di non aver coraggio di dirlo; d' insinuare l' empietà, e disapprovarla in appresso, per coprirla con ipocrisia: ecco senza dubbio un passo, al quale converrebbe opprimermi colle mie proprie parole.* Chi non conosce a tutti questi rigiri, che si è incalzato dalla verità, e che non si medita che di affogarla in un diluvio di gran parole? Ecco quelle del vostro Libro: *Si crede reale ciò, che si credeva impossibile: in altro modo, il caso impossibile sembra reale.* Ora ciò che si credeva impossibile è, che un' anima giusta fosse privata della visione di Dio, ed assoggettata a delle pene eterne: ecco dunque ciò che in presente si crede reale, e ciò che compone il sacrificio assoluto, il quale per

conseguenza non ha oggetto diverso dal sacrificio condizionato: *Ciò è terribile, direte voi; quest'è accusarmi d'aver insegnata la disperazione; e poi non aver coraggio di dirlo; d'insinuare l'empietà; e disapprovarla: locchè sarebbe un'ipocrisia.* Che vi dirò io? in questo modo si si difende contro un fatto costante? checchè ne sia, egli è vero, che voi nascondete a voi medesimo gli eccessi della vostra dottrina. Lasciamo i termini odiosi, di cui vi servite contro voi stesso: se la taccia vi pare così vergognosa, voi sapete già come si cancelli; e con una sincera confessione della verità, ci farete dire con gioja quello che abbiamo sempre desiderato; che il vostro errore non era un disegno formato, ma un abbaglio di poca durata.

#### VII. *Sulla rassegnazione, e sull'indifferenza.*

Da ciò voi non avete più alcuno scampo, fuorchè il citare sempre il P. Surin, oppure s. Francesco di Sales. Ma prima di far ciò, non conveniva forse purgarvi della colpa d'aver mutilati i passi del P. Surin, e d'averne levate via le parole essenziali, che io ho rimarcate nella mia Prefazione, e nel mio Scritto quinto? E per quello concerne s. Francesco di Sales, bisognava parimenti risolvere l'obbietto che vi si fa, cioè „ che il Capitolo della rassegnazione, e dell'indifferenza cristiana, delle quali formate dappertutto il vostro „ fondamento, si rivolgono contro di voi, essendo „ costante, ch'esse non riguardano, che gli even- „ ti

*Préf. num.*  
CXLIII.  
*Scr. V. n.*  
XIV.

*Avvertim.*  
*alle Mem. o*  
*Scritti &c.*  
n. XVII.

„ ti della vita , e la dispensa dalle consolazioni , o  
 „ dalle aridità , senz' avere il menomo rapporto al-  
 „ la salute , alla perfezione , a' meriti , alle virtù ,  
 „ o al desiderio naturale , o soprannaturale , che voi  
 „ pretendete , che si possa avere , o non avere da  
 „ tutte queste cose . “

Qui appunto bisognava rispondere col *sì* , o col *no* , secondo il metodo da voi proposto . Si sarebbe preso per una confessione , che nè la rassegnazione , nè l'indifferenza della quale formavate il vostro fondamento , non sono utili al proposito vostro ; e quindi che voi non fate che abbagliare il mondo coll' autorità d'un sì gran nome , quando citate s. Francesco di Sales per una rassegnazione , e per un'indifferenza , delle quali è manifesto ch'egli non fa il minimo cenno .

Sarebbe avvenuto lo stesso se aveste accordato , come vi veniva proposto , che il Santo , il quale così frequentemente voi citate , non ha mai conosciuto altra Carità se non quella ch'è una vera amicizia , ed un amore reciproco fra Dio e l'uomo : il che confonde il vostro errore , quando voi volete separare così assolutamente delle cose inseparabili . Ma senza più disputare , e ripetere ciò che si è detto cento e cento volte ; gli Autori i quali citate continuamente , asserendo ch'essi abbiano detto tutto quello che voi dite , han forse detto , che non restava alcuna risorsa all'anime perfette per il loro interesse eterno ? che si sacrificasse l'interesse proprio per l'eternità ? hanno essi detto , che con un atto riflesso l'anima fosse invincibilmente persuasa , e convinta della

sua giusta riprovazione, e della sua giusta condanna dal canto di Dio? hanno essi detto, che non si trattava più di dire il dogma della Fede ad un' anima desolata, nè di ragionare con essa, perchè incapace di qualsivisia raziocinio? hanno essi detto, che un' anima santa abbia perduto il culto ragionevole, il quale giusta s. Paolo, accompagna il sacrificio della nuova alleanza: *Rationabile obsequium*? se volete ch'ella sia stolta letteralmente, cessate dall'esibircela come il modello d'un amore, che si purifica nell'ultime prove: se le lasciate la ragione, e la ragione illuminata dalla Fede, non la rendete incapace d'un saggio raziocinio, nè delle massime del Vangelo.

Max. des  
 SS. P. 82.  
 80. 81.

Rom. XII.  
 1.

VIII. Sulla perfetta sicurezza di Mosè, e di s. Paolo nè desiderj, ch'essi facevano per impossibile.

Ex. XXXII.  
 32.

Rom. IX.  
 3.

Hab. VI.  
 10.

Per entrare un poco nella sostanza della cosa per mezzo de' passi i più decisivi come i più chiari, ho a farvi ancora una domanda. S. Francesco di Sales, e gli altri, e per andare alla sorgente, Mosè, e s. Paolo, quando dicevano, quegli: *O perdonate a questo popolo, o scancellatemi dal Libro della vita*: e questi: *Io vorrei essere anatema per i miei fratelli*: credevano essi, l'uno di divenire anatema effettivamente; e l'altro di perdere la vita eterna? credevano essi, come dice s. Paolo, che Dio fosse ingiusto, e capace d'obbliare la loro giustizia, o le loro buone opere? oppure che un Dio così giusto, e buono volesse sacrificare la loro eternità per la salvezza de' Giudei?

dei? Rispondete quello che vi piace: io non mi prendo la libertà di chiedervi in iscritto un *sì* od un *no*: questo tuono magistrale non mi conviene; ma rispondete a voi stesso: S. Agostino ha egli torto dicendo, che Mosè per questo capo era in una piena sicurezza, *Securus hoc dixit?* Non si deve pensare lo stesso di s. Paolo? S. Giovanni Grisostomo si è forse ingannato dicendo, ch' egli non procedeva che per impossibile, e che nel fondo dell' anima sua egli ben sapeva, che Dio invece d' allontanarlo dalla sua presenza, gli assicurava tanto maggiormente la sua eterna unione con lui, quanto più sembrava in qualche modo ch' egli la abbandonasse per amor suo? Se essi avevano questa sicurezza nel cuor loro; se non potevano non averla senza essere empj verso Dio: dunque accordavano perfettamente nel medesimo atto l' abbandono condizionato, e per impossibile della eternità beata colla Speranza attuale, e col desiderio inseparabile di possederla.

Io domando nuovamente, se quello che Mosè e s. Paolo hanno sacrificato alla salvezza de' loro fratelli, secondo l' interpretazione di s. Gio: Grisostomo, fosse una cosa, che questi uomini divini desiderassero, o no? se non la desideravano, il sacrificio era leggero: se all' opposto la desideravano di tutto cuore, e che questo desiderio o impresso nel loro interno fosse invincibile ed inalterabile, cosa diviene questo ragionamento, il quale voi aggirate in cento diverse maniere? *Come si può col desiderio della beatitudine, desiderare di poter rinunciare alla beatitudine medesima?* Non vedete voi l' equivoco, e

*Aug. q. in Ex. c. 147. Serm. 88. edit. Bened. De Verb. Ev. n. 24. Chrys. hom. X. in Rom. Prefazione n. CXLVI.*

*III. Lett. pag. 24.*

non riconoscete, che in fatti non si può mai veracemente, ed assolutamente desiderare di poter fare ciò che ripugna alla natura della volontà, come si vedrà fra poco? Non bisogna dunque chimerizzar tanto, e molto meno far consistere la pietà in queste chimere,

IX. *Principj di s. Agostino sulla beatitudine naturale, e soprannaturale.*

Ecco il principio inconcusso di s. Agostino, non mai rivoçato in dubbio da alcuno: la cosa la più vera di tutte, la meglio intesa, la più chiara, la più costante: *Tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia*: ed è, che non solo si vuole essere felice, ma ancora che non si vuole se non questo, e che si vuole tutto per questo: *Quod omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt, & propter hoc cetera quaecumque appetunt*. Quest' è, dic' egli, il grido della verità, questo è quello a cui ci costringe la natura: *Hoc veritas clamat, hoc natura compellit*: questo è quello che non ci può esser dato, che dal solo Creatore: *Creator indidit hoc*: quindi qualunque siasi quest'atto, col quale si suppone che si vorrebbe poter rinunziare alla beatitudine, quando sia un atto umano e verace, non si può farlo che per essere felici; o il principio di s. Agostino è falso; o si fa prevalere alla natura, alla verità, a Dio stesso.

I. *Let. p.* Ma egli parla, voi dite incessantemente, di un  
 14. 1. 2. 15.  
 16. &c. istante cieco: neppure per sogno; ascoltatelo bene;

Non

Non si può, dice questo Santo Padre, desiderare quello che non si conosce: *Nec quisquam potest appetere quid vel quale sit nescit*: non si può ignorare quello che si sa di volere: e poichè si sa che si vuole la vita beata: *Nec potest nescire quid sit quod velle se scit*; ne segue, che tutti conoscono la vita beata: *sequitur, ut omnes beatam vitam sciant*.

Voi rispondete dappertutto, che ciò si verifica della beatitudine naturale, e non della soprannaturale; ma che importa, posciach' è vero sempremai, giusta il principio di s. Agostino, che non si può disinteressarsi al grado di perdere in un solo atto, qualunque siasi, la volontà d' essere felice, colla quale si vuole ogni cosa? S. Agostino va più innanzi, e siccome è impossibile in natura di volere alcuna cosa senza volerla per rendersi felice, è altrettanto impossibile alla Carità di volere cos' alcuna senza volerla per godere di Dio, poichè la definizione della Carità, „ è d' essere un' inclinazione dell' animo „ per godere di Dio, e goderne per lui stesso: *Motus „ animi ad fruendum Deo propter se ipsum*. “

*Lib. 1. de  
Doct. chr.  
cap. 10.*

Voi vi lambiccate il cervello per darci a credere che non sia la Carità propriamente detta quella che s. Agostino vuole definire così: ma la sbagliate; voi non potete sostenere una tale risposta, poichè aggiungete subito dopo, che queste parole *frui propter se*, godere di Dio per amore di lui, escludono ogni riguardo verso di noi. Ma s. Agostino v' incalza di nuovo dicendovi: „ No certamente: al contrario, „ Dio vuole che lo amiamo, non per desiderio ch' egli „ abbia d' avere da noi qualche cosa, ma affinché

*Resp. ad  
Sum. Doct.  
pag. 12, 11.*

*Lib. I. de  
Doct. Chr.  
cap. 29.*

„ coloro che lo amano, ricevano da lui il bene e la  
 „ ricompensa eterna, la quale non è altra cosa se  
 „ non colui, il quale essi amano: “ *Non ut sibi  
 aliquid, sed ut iis qui diligunt eternum premium  
 conferatur, hoc est ille quem diligunt.* Tal è dunque  
 la volontà di Dio quando c' ispira la Carità: tal è  
 il fine di essa, al quale se noi manchiamo col non  
 uniformarvici in qualsisia atto, manca pure in esso  
 la Carità.

Cento passi di s. Agostino proverebbero questa  
 verità: voi lo sapete; ma a che servirebbe il pro-  
 varvi quello che già confessate voi stesso? siete voi  
 stesso quegli che ci assicurate, che non si *deve essere*  
*mai indifferente, e senza desiderio sulla salute eter-*

*Instr. Past.*  
*P. 21.*

*na.* Se nessuno è mai senza questo desiderio, dunque  
 lo ha sempre, dunque si ha in qualunque atto: e  
 poco dopo: *Basta leggere quello che ho detto della*  
*necessità in cui siamo di amare sempre noi stessi:*  
*sempre*, dunque in ogni atto, come diceva s. Ago-  
 stino: ed un poco appresso: „ Può mai alcuno amar-

*Pag. suiv.*

„ si senza desiderare a se stesso il sommo bene,  
 „ ch' è l'unico bene necessario? e altrove: s. Ago-  
 „ stino suppone nell' uomo una tendenza continua  
 „ alla propria beatitudine, ch' è il godimento di  
 „ Dio: e voi aggiungete che non si può mai non  
 „ accordarlo “: dite pure quanto vi piace, che que-  
 sta tendenza è indeliberata; essa è dunque tanto  
 più inevitabile: voi la supponete continua; essa dun-  
 que non cessa mai in verun atto. Questa tendenza  
 continua secondo voi è una tendenza al godimento  
 di Dio, al solo necessario: prendetela come volete,

*Pag. 47.*

o il vostro discorso non ha senso alcuno, o è un punto fisso, che non sia impossibile alla Carità il non avere il desiderio di godere Iddio, piucchè alla natura il non voler essere felice, continuamente, in ogni atto, senza interruzione.

Quindi voi pugnate contro voi stesso nella spiegazione, che date alle vostre supposizioni impossibili: una di queste è, che *si voglia poter rinunziare alla beatitudine*. Ma in qual modo concepite voi, che si voglia potere quello che si conosce in quest'atto medesimo di non potere, e quello che ripugna all'essenza della volontà per natura, ed all'essenza della Carità per grazia? Mosè, s. Paolo s. Francesco di Sales, tutti quelli, che hanno fatte le supposizioni impossibili, da cui traete delle conseguenze così false, tutti in facendole hanno saputo che erano impossibili: essi le han fatte colla piena sicurezza, che non si verificherebbero: *Securus hoc dixit*. Checchè ne abbiate in contrario, questi erano pii eccessi, come li chiama s. Gio: Grisostomo: voi non dovevate aver obbiato, che s. Paolo ha confessato, che ne aveva sovente di tali eccessi: *Sive mente excedimus, Deo*: nè che Davide ha riconosciuto tali eccessi: *Ego dixi in excessu meo*. Io non parlo qui delle stravaganze amorose, dell'ebbrezza, delle saggie follie, che s. Bernardo, e tanti altri attribuiscono alla santa Sposa: che un s. Abbate del suo tempo attribuisce a Mosè, e a s. Paolo senza timore d'offenderli: *Audi sanctam insaniam: Dele me de libro vite: Audi Pauli insaniam: Optabam anathema esse*. „ Sentite una tanta follia: Scancel-

Hom. 15.

16. ad Rom.

II. Cor. V.

11.

Psal. CXV.

2.

3.

4.

In Cant.

serm. 7. 71.

79 &amp;c.

Guill. S.

Theod. de

nas. &amp; dig.

am. cap. 1.

„latemi dal libro della vita: Sentite la follia di  
 „s. Paolo: Io desiderava d'essere anatema: tal  
 „era, continua egli, l'ebbrezza degli Apostoli do-  
 „po la discesa dello Spirito Santo: “ Non poteva-  
 te dimenticare sì grandi testimonianze, onde rim-  
 proverarmi cento volte d'aver adottati degli ec-  
 cessi pii, o delle follie amoroze. Tali atti sono  
 grandi, e meritorj; grandi, perchè non convengono  
 che all'anime grandi: meritorj perchè provengono  
 da una carità così grande, e per così dire, tanto  
 eccessiva, che non si può spiegarla se non con que-  
 sto eccesso. Non sottilizzate dunque più sulla pa-  
 rola di velleità, di cui dopo Fozio mi servo unica-  
 mente per far vedere, che gli atti di cui si tratta  
 non hanno alcuna regolarità, o termine o compri-  
 mento come atti, poichè non si può mai averli, o  
 esercitarli, senza che paja, che da un canto si  
 escluda la beatitudine, e dall'altro si racchiuda ef-  
 fettivamente. Abbandonate dunque, ve ne scongiu-

III. *Less.* ro, tali vani ragionamenti. „ Si può ben desidera-  
 „re la possibilità di una cosa impossibile in altre  
 „materie: ma desiderar di volere ciò ch'è assolu-  
 „tamente impossibile, il volerlo anche, o il desi-  
 „derare di volerlo in qualche senso, è un non vo-  
 „lere cos'alcuna: ma è un farneticare. “ Non bi-  
 sogno intendere a questo modo gli eccessi, ed i  
 trasporti: quando si vuole l'impossibile conosciuto  
 per tale, si vogliono in fatti delle contraddizioni  
 inesplicabili: in questo voi avete ragione: ma allor-  
 chè voi volete ritrovare in tali atti la separazione  
 della Carità dal desiderio d'unione, e dalla beatitu-  
 dine;

dine; voi combattete s. Agostino; combattete ad un tempo la natura e la grazia; combattete quelli che lodate, cioè s. Paolo e Mosè, i quali sapevano bene di proporre l'impossibile: i quali sacrificando, se fosse stato possibile, quello che desideravano, lo desideravano al punto e all'atto stesso in cui lo sacrificavano. Voi dunque pugnate contro voi stesso, e vi basta abbagliare il mondo; locchè apparentemente non vorreste, se primo degli altri non vi foste abbacinato voi stesso colla vostra dialettica speciosa.

X. *Sulle interpretazioni di s. Gregorio Nazianzeno e di s. Gio: Grisostomo.*

Di più conviene, che vi ricordiate non venirvi accordato, nè che s. Gio: Grisostomo abbia creduto che s. Paolo pretendesse di restar separato da Dio e da Gesucristo, nè che tutti gli altri santi Padri fossero d'accordo con lui sulla separazione che egli ammetteva. Vi s'è fatto vedere che s. Paolo, anche secondo l'interpretazione di s. Gio: Grisostomo, desiderava nel suo anatema d'essere separato, Prof. num. CXLIX. Homil. 15. ad Rom.

„ non dalla compagnia del Padre celeste, ma dai „ beni che lo accompagnano: egli voleva, egli attendeva questa compagnia: *συνουσίαν*: egli desiderava Gesucristo, cioè, di possederlo: “ Voi dite che queste parole sono contrarie a quelle di s. Paolo: sono peraltro quelle che s. Gio: Grisostomo attribuisce a questo Apostolo. Voi dunque manifestamente v'ingannate facendo dire a s. Gio: Gri- Ibid. Hom. 10. Maxim. p. 17.

sosto-

Ibid.

sostomo, che s. Paolo volesse soffrire *lontano da Dio tutte le pene dell' inferno*. S. Paolo non desiderava di essere lontano da Dio, poichè ne attendeva la compagnia, *συνουσίαν*: non gl' importava di acconsentire, come voi dite, *a soffrire tutte le pene dell' inferno*; poichè fra queste pene, le più dolorose, e le più estreme son quelle, che importano la privazione dell' amore, al quale è una bestemmia il fare, che s. Paolo rinunzj. Così voi eccedete in tutto. La privazione di cui parla s. Gio: Grisostomo riguardava certe cose esteriori, le quali questo s. Padre non ispiega più di quello, che faccia l' Apostolo: d' altronde egli è ben certo, che s. Gio: Grisostomo non conosceva questo sacrificio assoluto, che voi insegnate, in cui l' impossibile diventa reale: vi si dissero tutte queste cose, nè voi avete mai neppure tentato di rispondere alle più decisive; e progredite tranquillamente, come se risposte così gravi non avessero avuto diritto di arrestarvi.

Prof. num.  
CXLVI. e  
25.

Rapporto all' altra parte della risposta, che consisteva nel dirvi, che tutti i santi Padri non erano del sentimento di s. Gio: Grisostomo, neppure riducendolo al punto che abbiamo veduto, voi fate le viste di rispondere, ma sempre dissimulando la difficoltà.

Prof. num.  
CXLV.  
Inscr. Patr.  
p. 44.  
Greg. Naz.  
orat. 2.

Vi si era esposto che voi vi abusavate di s. Gregorio Nazianzeno, posciachè mentr' egli aveva detto:  
 „ che s. Paolo avea voluto soffrire qualche cosa come un empio, voi avevate racciato il termine  
 „ *qualche cosa*, il quale forma tutto l' intreccio.  
 „ Ma, dite voi, non vedete, che *τι*, (qualche cosa)  
 „ non è che un termine indefinito, e *sospeso*, il qua-  
 „ le

III. LXXX.  
p. 27.

„ le non significa se non in quanto è determinato  
 „ dal progresso? ma il progresso, continuate voi,  
 „ lo determina al senso mio, ed è che s. Paolo  
 „ vuole soffrire qualche cosa come un empio. <sup>66</sup>  
 Ecco la vostra risposta, e le vostre proprie parole.  
 Quando anche la vostra conseguenza fosse legittima,  
 v'era forse permesso di tacere nella versione un  
 termine da cui dipendeva la soluzione? Ma d'altro  
 canto vi si era fatto vedere, che il soffrire qualche  
 cosa *come un empio*, non era la pena eterna: che  
 Gesucristo era stato condannato come un empio,  
 poichè era stato condannato per essersi fatto Dio,  
 e Figlio di Dio; locchè non si voleva ch'egli fosse;  
 che il Pontefice pure condannandolo aveva esclama-  
 to, *egli ha bestemmiato*, ed aveva lacerate le sue  
 vesti, come colpito da orrore di un'empietà manife-  
 sta: ch'egli era stato messo nel novero degli scel-  
 lerati, come riferisce il Vangelo sul rapporto d'Isaia: <sup>Marc. XV.</sup>  
 che in questo modo appunto, secondo s. Gregorio <sup>28.</sup>  
 Nazianzeno, che seguì le traccie di s. Paolo, egli <sup>Luc. XXII.</sup>  
 erasi fatto per noi esecrazione e maledizione: <sup>17</sup>  
*maledictum*: che s'era poco per un Apostolo il soffrire <sup>19ni. LIII.</sup>  
 la morte, non si poteva contare per poco l'essere  
 in esecrazione con Gesucristo crocifisso come uno  
 scellerato, e come un bestemmiatore: che s. Gi- <sup>12.</sup>  
 rolamo aveva manifestamente preso questo senso di <sup>Greg. Naz.</sup>  
 s. Gregorio Nazianzeno, dicendo: *Pro fratrum sa-  
*lute anathema esse cupit; imitari volens Dominum*  
*suum, qui pro nobis factus est maledictio*: „ Egli <sup>orat. 16.</sup>  
 „ desidera d'essere anatema per i suoi fratelli,  
 „ volendo imitare Gesucristo, il quale non essendo <sup>Gal. III.</sup>  
 „ ma- <sup>23.</sup>*

<sup>In Zach.</sup>  
<sup>lib. 1. c. 14.</sup>  
<sup>adver.</sup>

*Prif. num.* s, maledizione, si fece maledizione per noi. “ Vi  
 CXLV. sono state dette tutte queste cose: si sono prevenute tutte le vostre obiezioni: tuttavia voi volete sempre credere, che s. Gregorio Nazianzeno sia del vostro sentimento: come se nel caso da voi supposto, cioè ch'egli avesse voluto esprimere le pene eterne; non vi fosse frase più forte per farle intendere fuorchè il desiderio di soffrire *qualche cosa*, anche aggiungendovi di soffrire come un empio, e come condannato in questa qualità agli estremi supplizj: mentre si vede al contrario, ch'egli non si è servito d'un termine, che sarebbe troppo debole per esprimere le pene eterne dell'inferno, se non per allontanarne l'idea.

#### XI. *Imbroglia di questioni inutili.*

Le vostre questioni sopra tal materia mi recano meraviglia. „ La supposizione, che si chiama impossibile, non lo è rigorosamente, dite voi: Dio  
*Max. des* „ non deve niente ad alcuno: egli rigorosamente  
*S. pag. 85.* „ non ci è debitore nè della perseveranza finale,  
*86.* „ nè della vita eterna dopo la morte. Egli non è „ neppure debitore all'anima nostra di farla esistere dopo questa vita: Egli potrebbe farla ricadere „ nel suo nulla, quasi portata dal suo proprio peso: “ egli potrebbe ridurre gli uomini allo stato di pura natura, nel quale sarebbero senz'alcuna destinazione alla vita eterna: egli potrebbe ridurli al di sotto di questo stato, facendo le anime mortali: egli avrebbe potuto crearci come i Pagani, come un So-

crate, un Epitetto, un Epicuro, e come cent' altri che sono morti o per la virtù, o per la patria, o per togliersi pure a qualche dolore insopportabile, senza proporre a se stessi una beatitudine eterna: aggiungete, se vi piace: Dio potrebbe mandare un' anima giusta e santa ai supplizj eterni, e renderla infelice: potrebbe almeno, mentr' essa si trova in istato di grazia, rivelarle la sua riprovazione: dovreb' ella per ciò cessar dall' amare? ecco le cose di cui riempite i vostri Libri, ed in cui sembra abbiate riposta la difesa della vostra causa. Ma a che servono queste vane domande, se non a far perdere di vista il punto della questione? Tutto si risolve in una sola parola. Mosè e s. Paolo formavano dei desiderj per impossibile sullo stato presente in cui Dio ci aveva messi per mezzo di Gesucristo: da Gesucristo appunto voleva essere anatema, o diviso, s. Paolo: *Anathema a Christo*: e dal libro della vita eterna voleva Mosè essere escluso nell' interpretazione, che voi seguite. Essi non pensavano nè allo stato di pura natura, nè a quello in cui un' anima *immortale per sua natura*, come la chiama s. Agostino, ricadesse nel nulla *per suo proprio peso*: essi pensavano ancor meno allo stato in cui era un Socrate, un Epitetto, un Marc' Aurelio: *senza testamento, senza promesse, senza Cristo in questo mondo*: pensavano ancor meno allo stato in cui Dio avesse rivelata ad essi la loro dannazione. Se giusta i vostri principj per formare un atto d'amor puro, conviene ritornare in ispirito a tutti questi stacchi, la prima cosa, che bisognerà fare, sarà dimenticare,

Opposit. p.

14.

Lett. II. de

Mons. de

Paris, pag.

26 27.

Lett. III.

p. 5.

II, Lett. a

Mons. de

Meaux, p.

18.

III. Lett.

p. 9. 10.

Ephes. II.

12.

care, che abbiamo un Salvatore. Bisognerebbe parimenti dimenticare, che abbiamo un Dio il quale regola le cose umane: il quale conosce nell'intimo de' cuori, se lo amiamo, o no: il quale punisce e premia: bisognerebbe, allorchè si ama Dio, separare da lui tutti questi attributi, risguardarlo come un Dio che sa, e che non fa nè bene, nè male, al quale per altro converrebbe servire a motivo dell'eccellenza di sua natura perfetta, come dicevano gli Epicurei in Diogene Laerzio. Bisognerebbe del pari metterlo al di sotto del Dio di Epicuro, posciachè questo non contento della sua perfetta indifferenza al bene, ed al male, si compiacerebbe, secondo voi, di rendere eternamente infelici coloro stessi, che lo amassero. "Ecco tutte le questioni o metafisiche, o assottigliate al di là d'ogni metafisica, per le quali bisognerebbe far passare un'anima semplice per produrre un atto di puro amore. Abbenchè tutte queste cose sieno impossibili, o assolutamente, o almeno nello stato presente, in cui siamo; bisognerebbe supporle per non fondare il proprio amore, che sulla perfezione di Dio, dimenticando tutta la relazione, ch'egli vuole avere con noi. Imperocchè quantunque si riconosca, che queste cose non possano realmente separarsi nello stato presente; la perfezione, Monsignore, alla quale voi aspirate con queste supposizioni, è di separarne i motivi, almeno nell'atto d'amore in cui si fanno queste supposizioni, cosicchè non solo non si pensa ad unirsi con Dio; ma si conchiude anzi, che non serve a niente per amare l'aver un Dio benefico in tanti modi, nè

Max. pag.  
11.

nè un Cristo, *nel quale Dio ci abbia dato tutto*: Rom. VIII. quanto più si potranno alienare dal pensiero queste verità di Fede, tanto più puro e disinteressato sarà l'amore: e se potessimo obbliar tutto, eccettuato soltanto che esistiamo, senza neppur pensare, che siamo Cristiani, questo sarebbe il colmo della perfezione; poichè allora i benefizj di Dio, passati, presenti, e futuri non entrerebbero in modo alcuno nel nostro amore. Che se questa dimenticanza è una colpa, se il solo esempio di s. Paolo ci dimostra, che la ricordanza di Gesù, e di Cristo non può esser mai troppo continua, e troppo viva; il mettere la perfezione nel separare questi motivi, benchè secondarj da' primi, ed il formarne l'abitudine è un errore troppo insopportabile. Ecco pertanto a che voi inducetè le pretese anime perfette: ecco di che voi le nodrite: ecco ove riponete ora il forte della disputa; e queste sono di quelle questioni, delle quali vorreste poter occupare la Chiesa Romana.

Non si creda, che sien queste vane esagerazioni. Confessate, che secondo i vostri principj, lo stato più perfetto dell'amore è il separarne tutti gli accennati motivi: quanto meno essi influiranno sull'amore, tanto più perfetto sarà esso e puro: dunque sarebbe da desiderarsi, che si obliassero, affinchè non avessero essi maggior influenza di quello, che se non vi fossero infatti. Voi non potreste riparare a questa conseguenza funesta, se non supponendo insieme con me contro i vostri principj, che in tutte le supposizioni impossibili, a qualunque eccesso si

spingano, si conosce nel proprio intimo senso, che non debbono, e non possono verificarsi: che nell'interno del proprio cuore si ha una perfetta e piena sicurezza contro tutte queste supposizioni; e che sarebbe un empio errore, ed una vera disperazione il non essere in questa sicurezza: dal che ne segue, come si è veduto, che non si può in sostanza mai desistere dal volere essere con Gesucristo negli atti stessi, in cui si desiderasse d'esser anatema per supposizione impossibile, e conosciuta come tale.

XII. *Sopra la risoluzione terribile attribuita a s. Francesco di Sales sulla risposta di morte.*

I. Lett. a  
Mons. de  
Meaux, p.  
31.

Se poi m'obbiettate, come fate continuamente: cosa dunque diviene *il convincimento apparente*, cosa diviene *l'impressione involontaria* di disperazione, e quella terribile risoluzione, che io approvo, che si sia attribuita a s. Francesco di Sales? Prima di farmi, Monsignore, queste domande, cominciate dal mettere voi stesso d'accordo colla verità: riconoscete, che il prendere le cose nel senso in cui le prendete in questo Santo, egli è un farne non solo un disperato, ma ancora un eretico ed un empio: egli è, dissi, farne un empio, ed un disperato coll'attribuirgli la più leggera credenza, che queste supposizioni fossero vere. Io v'ho detto più d'una volta, che se voi non aveste messo che in una fantasia male affetta e malinconica, quale la riconosce in se stesso il Santo durante questo stato, quest'impressione involontaria di disperazione, io mai ve n'avrei

fa t-

fatto un rimprovero; mentre la fantasia può essere abbandonata a questa specie di malattia: ma il metterla, come voi fate, in un atto riflettuto, ed il mettervela invincibile: il mettervi un sacrificio assoluto; ed una quiescenza alla propria giusta condanna per parte di Dio; in qualunque senso ella si metta nella parte superiore dell'anima, la quale sola può offrire a Dio quello, che si chiama un sacrificio; quest'è mettervi una vera disperazione. Quanto al convincimento *apparente* non ne parliamo mai: voi siete il solo che lo ammettete: il vostro errore è quello che bisognerebbe non già scusare con nuovi raggiri, ma ritrattare ingenuamente, se voleste edificare la Chiesa. In quanto alla *terribile risoluzione*, la quale voi non potete ritrovare senza questo *sacrificio assoluto dell'amore naturale e deliberato della beatitudine formale*; non si comprende niente in questo vano ammasso di parole: voi dovrete far vedere, che il Santo, il quale chiamate in testimonio, abbia qualche volta parlato d'un tale sacrificio, o che qualchedun altro se ne sia servito: altrimenti noi rigetteremo il vostro sentimento per il solo titolo della sua novità.

In quanto a noi, senza involgerci nel laberinto in cui voi vi smarrite, vi diciamo ingenuamente in che consisteva quella *terribile risoluzione*, che hanno supposta nel Santo gli Scrittori della di lui vita: è in fatti una cosa terribile l'aver sempre a combattere una nera malinconia, la quale non v'introduce nella fantasia, che idee di dannazione, senza che si creda di potersene liberare. Qualunque sicu-

rezza si abbia internamente di supporre una falsità, supponendo, che si cessi dall'amare nell'altra vita, non avendo cessato d'amare in questa; non resta per altro, che non sia una cosa terribile il lasciarsi occupare l'immaginazione da tale funesta immagine della propria perdita. In questo incomodo stato, in una sì ostinata tentazione, ella è pure una debole consolazione l'essere costretti per liberarsene a ricorrere a questo detto: *Perchè mi turbi anima mia è folle e cieca immaginazione, che sembra dovermi tormentare incessantemente, quand'anche quello, che io conosco non solo impossibile, ma anche insensato, fosse vero, il che non è, nè può essere, converrebbe sempre amare Iddio sino alla fine della propria vita. Questo stato è penoso, io lo confesso: ma confessate ancor voi, che non c'è in esso alcun sacrificio assoluto: che non v'è alcuna quiescenza alla propria giusta condanna dal canto di Dio; e senza insegnare questi sì perniciosi eccessi, i quali palliano delle conseguenze ancor più perniciose, ecco spiegato perfettamente tutto quello, che concerne s. Francesco di Sales.*

IV. *Let.* Ma quando voi mi fate dire, che la *risposta di morte*, la quale egli portava impressa in se stesso, era una risposta di morte eterna; permettetemi, che il dica, poichè la verità mi vi costringe, voi mentite manifestamente: se l'avessi detto cento volte, cento volte pure mi converrebbe disdirmene, e cancellare questa bestemmia con un torrente di lagrime. Ma voi stesso fate la mia giustificazione: voi non negate ciò che dice il mio Terzo Scritto, che la  
*rispa.*

*Risposta di morte* nel passo di s. Paolo, di cui mi <sup>Scrit. III.</sup> servo, non riguardi la morte temporale: la cosa è <sup>n. XXII.</sup> chiara. Voi confessate, che effettivamente il Santo era in questo stato, e ch'egli ad ogni istante credeva di esser vicino a morire di morte repentina: egli stesso lo racconta, ed io ne ho riferite le Lettere da voi riconosciute: io dunque ho trovata <sup>Ibid. pag. 418, 419.</sup> letteralmente la risposta di morte confermata senz'esser complice de' vostri errori; e basta rileggere il mio Terzo Scritto per vederne a colpo d'occhio il convincimento.

### XIII. *Sul sacrificio assoluto dell' amore naturale.*

Voi non potete comportare che io trovo così poco terribile il sacrificio d'un amore naturale: „ E che, „ mi dite voi, contate per nulla tutti i sacrificj, i „ quali non cadono che su' nostri affetti naturali? „ qual cosa adunque più dolorosa si può sacrificare a „ Dio, e che tocchi più al vivo della soppressione „ di tutti i nostri desiderj naturali? se il sacrificio „ dell' amicizia per un padre, per uno sposo, per un „ amico è così doloroso; se il sacrificio di certe consolazioni passaggiera è così amaro, e terribile: cosa „ dobbiamo credere che sia il sacrificio di un attaccamento naturale ed innocente alla consolazione „ che si trae da una somma felicità? “ Ecco almeno la vostra obbiezione in tutta la sua forza, e colle vostre proprie parole. Voi, Monsignore, provate perfettamente con un discorso così ornato, che siete ricco d' espressioni, e d' eloquenza; ma per lo stato

I. Lett. p.  
10.

Pref. num.  
CLXI.

della questione voi in cotal modo lo distornate visibilmente, ed eccolo tutto in uno de' passi che voi riferite della mia Prefazione. Voi credete che questo sacrificio d'amore naturale sia quello che s. Gregorio Nazianzeno riputava così grande, e così ardito in s. Paolo. „ Ma io v' ho detto, bisognerebbe conchiudere il contrario; poichè non v' è cosa meno „ meravigliosa, o meno ardita per un s. Paolo, quanto il rigettare un desiderio naturale dell' eterna „ ricompensa. Quest'è senza dubbio la minor cosa, „ che gli uomini più volgari possano sacrificare alla „ salvezza de' loro fratelli, e la minor cosa pure „ che i Fedeli possano pretendere da un Apostolo „ così grande. “ Il raziocinio è dimostrativo. S. Paolo era perfetto fra i perfetti, quando desiderava d'essere anatema per i suoi fratelli; e quand' anche voi aveste dimostrato, ch' egli avesse qualche volta avuto bisogno di questo amore altrettanto naturale quanto innocente dell' eterna beatitudine, del quale noi non vediamo ne' suoi Scritti alcuna traccia, poichè secondo voi non conviene che agl' imperfetti, doveva da lungo tempo essere fatto dall' Apostolo un tale sacrificio; quindi secondo i vostri proprij detti, non si poteva più pensarvi in tal caso. Lo stesso dite di Mosè, il quale senza dubbio era uscito dallo stato d'imperfezione, allorchè in figura di Gesù Cristo egli fu il mediatore fra Dio ed il Popolo, e disse, *Q perdonate loro, o scancellatemi dal libro della vita.* Cosa importava allora l'amore naturale dell' eterna beatitudine a degli uomini, cui d'altronde la Fede rendeva questa beatitudine così presente e famiglia-

re, ed i quali dovevano esser anche così superiori alle minute dolcezze, alle piccole consolazioni, alla divozione sensibile? Conchiudete adunque, se vi piace con s. Gio: Grisostomo contro s. Gregorio Nazianzeno, che s. Paolo per supposizione impossibile pensava in un certo senso alla gloria eterna, e che quello era un eccesso d'amore degno d'un Apostolo, poichè non si poteva esprimerlo che con una esagerazione così forte. Dite altrettanto di Mosè, io sono con voi; ma il dipingerci tanta perfezione nel sacrificio d'un amore naturale della beatitudine, del quale nessuno ha mai sentita la privazione, o cercato di combatterlo; quest' è una chimera che con tutta la vostra eloquenza non giugnerete mai ad introdurre nella mente degli uomini.

Che se voi fate consistere questa perfezione non già nel sacrificio condizionato, ma nel sacrificio assoluto: questo è quello che dà il compimento al vostro convincimento. Imperciocchè donde traete voi questo sacrificio assoluto? da s. Gio: Grisostomo forse, il quale decide così evidentemente che s. Paolo non si proponeva quest' anatema se non sotto a questa condizione, *se fosse possibile?* da s. Paolo forse, o da Mosè, i quali sapevano bene in loro coscienza, che quello che dicevano era impossibile? forse da Clemente Alessandrino, o dagli altri Santi, i quali tutti, nessuno eccettuato, nella preferenza che hanno data alla Carità sopra la salvezza medesima, non hanno mai trascurato di aggiungervi la condizione, o la clausula, *se fosse possibile separarle?* Interpello qui la vostra buona fede perchè ricono-

sciate questa verità. Io so bene che voi la confesserete, e che non si può negarla. Questi adunque sono sentimenti d' un pio eccesso; queste sono espressioni esagerate d' un amore senza limiti, ma non già sagrifizj assoluti. Questi sagrifizj assoluti che voi vantate cobanto, non si trovano presso alcun altro Autore fuorchè presso voi, e converrebbe scancelarli, non già cercar loro un vano appoggio. Questa è una vostra idea particolare, la quale voi non potete difendere con tanto impegno, nè formarne il vostro idolo, ed il caro oggetto della vostra più perfetta spiritualità, se non perchè essa serve di scusa a' sagrifizj estremi de' Mistici, de' quali destramente voi prendete la difesa.

*XIV. Cosa precisamente importino delle supposizioni impossibili: Consenso unanime della Scuola.*

Togliete adunque a queste supposizioni impossibili il fragile appoggio che loro cercate contro la Scrittura, contro i Padri, contro la natura, contro voi stesso. Cessate dal separare dagli atti umani il motivo della beatitudine, e dagli atti di Carità il desiderio del godimento, e dell' unione; ch' è quanto dire, dal segregare dall' amore quello che forma parte della sua essenza: le supposizioni impossibili possono far vedere, che la Carità avrà un motivo per amare Iddio più sublime di quello della di lui bontà benefica verso noi, e della nostra beatitudine: questo motivo sarà l' eccellenza della natura divina; ma queste supposizioni non fan vedere, che questi moti-

vi sieno separabili: e in ciò consiste il vostro errore. La Scuola che voi citate, senza mai volerne intendere il senso, dando alla Carità due sorte d'oggetti, i primi, ed i secondi, dispone ed ordina questi oggetti: ma non li separa come voi supponete. Non v'è cosa più chiara di questa distinzione, la quale voi non volete intendere. Io ne ho rimarcati i fondamenti ne' passi espressi di tanti Dottori. Io v'ho dimostrato in s. Tommaso venti passi formali, in cui parlando *ex professo*, come si dice, dell'amore di Carità, egli pone *fra le ragioni d'amare* *Idio*, questa, *ch'egli è tutto il bene dell'uomo, l'oggetto, e la causa della nostra beatitudine*. Io ho tratto al nostro partito s. Bonaventura; e voi stesso recitate il passo, ov'egli dice, *che l'atto di Carità verso Dio è di desiderare, ch'egli sia il sommo bene*; ma voi tacete quello ch'egli aggiunge: *che appartiene alla Carità stessa il desiderare ed al prossimo ed a se stesso questo sommo bene per la grazia e per la gloria*. Vi ho fatte vedere in Scoto *le seconde ragioni obbiettive della Carità, cioè la bontà comunicativa e beatificante di Dio come cose inseparabili dal primo motivo, ch'è l'eccellenza della natura divina considerata in se stessa*. Per venire a' moderni, vi ho prodotto Suarez, cioè uno de' primi che ha introdotta nella Scuola d'oggiorno l'opinione di Scoto sul motivo essenziale della Carità; e tuttavia questo celebre Teologo stabilendo l'amore di Dio *come benefico*, e per conseguenza come autore della nostra beatitudine, egli lo stabilisce come un atto ch'è *prodotto, Elicitive, dalla Carità*. Vi ho

*Instr. sopra gli Stati Eccl. lib. X. n. XXIX. Summa De. Etica n. VI. Scritto V. n. IX.*

*S. Bon. in 1. dist. 27. a. 2. q. 2. IV. Less. a Mons. de Paris.*

*Summa Deff. ibid. Scot. in 3. Sent. d. 17. q. un. n. 8. Ibid. n. 2. et 20. Rep. Par. d. 17. q. un. schol. 2. n. 1. Suarez. de fid. spe, et car. trall. 1. disp. 1. sect. 2. n. 1. ad 2.*

*Scritto V. n. X.*

fat-

Resp. ad  
Sum. p. 11.

fatta vedere la pratica costante de' Mistici, uniforme su questo proposito agli Scolastici; e voi senza rispondere a questi passi, senza neppure far vista di osservarli, persistete nell' opporci la Scuola, i Maestri della quale, come vedeste, sono per noi: mentre voi stesso, Monsignore, voi stesso siete quegli che ne disprezza l' autorità. Richiamatevi alla memoria il passo, in cui dopo avervi opposto un raziocinio tratto dall' autorità della Scuola, voi accordate ch' esso vi è contrario; *Ego vero non ita*: io non sono, dite voi, del suo sentimento: ed aggiungete: *che non tocca a voi di risolvere questa obbiezione: Mihi minime opus est objectionem salvere*: essa non mi riguarda: *hæc me nihil attinet*: ch'è quanto dire, tocca bene a me incalzare gli altri coll' autorità della Scuola: ma non già starvi attaccato; io la fo valere contro il mio avversario; ma per me, non pretendo obbligarmivi. Ecco in qual modo voi sapete da un canto tener in riputazione la Scuola, e disprezzarla dall' altro: ecco infine i vostri raziocinj destituti di qualsisia regola.

#### XV. *Sopra l' idea della beatitudine.*

Max. des  
SS. P. 11.

La falsità li accompagna dappertutto. „ Vi viene  
„ rimproverato d'aver supposto, che si amerebbe Dio  
„ collo stesso amore, ancorchè volesse rendere eter-  
„ namente infelici coloro che lo amassero; voi rispon-  
„ dete: io non ho inteso per questo *rendere infelici*,  
„ se non il tenere le anime pie con una falsa sup-  
„ posizione ne' tormenti eterni, come è riferito nel

„ no-

„nostro Articolo d' Issy. “ In ciò appunto la vostra idea è falsa, e mostrate chiaramente di non saper definire la beatitudine. Le anime, le quali si propongono di soffrire, se fosse possibile, eternamente, per dare a Dio un testimonio eterno del loro amore, non crederebbero in questo stato d' essere infelici, mentre riporrebbero la loro felicità, come gli Apostoli, nel soffrire per amore di lui. *L' uomo non è mai infelice, dice s. Agostino, quando possiede ciò che brama, e quando non brama cose cattive.* Quindi esiste contraddizione, fra il desiderare, se fosse possibile, d' esser privato della gloria, e soffrire eternamente ciò che Dio volesse; e fra lo stimarsi infelice ottenendo ciò che si desidera; altrimenti si cadrebbe nell' assurdo confutato in più luoghi da s. Agostino, che si potesse essere infelice ottenendo ciò, che si brama: cioè, locchè è il colmo dell' assurdo, che si sarebbe felice, suo malgrado, o che si sarebbe infelice nell' essere felice.

Aug. de  
Trin. 31. 3.

Epist. 51.  
ad Maced.  
de Trin. 11.  
1851.

Voi obbiettate, che i Filosofi, come Socrate, od i virtuosi Pagani i quali morivano per la virtù o per la patria, non pensavano ad essere felici quando morivano. Non vi rimprovererò d' aver voi obbliati i sentimenti di Socrate: mentre non voglio impegnarmi in questioni rimote dal soggetto, nelle quali voi tentate inutilmente di sviarmi: ma quello che non posso dissimulare è, che voi obbliate s. Agostino: che obbliate la verità stessa, la quale diceva a lui del pari che a voi, che l' uomo il quale incontra la morte non lascia d' immaginarsi una specie d' immortalità beata. „ Quando un uomo

De lib. arb. 22  
lib. 1. c. 2.  
n. 21.

uccide se stesso, dice questo s. Padre, per evitare de' dolori insofferibili, egli crede l'errore d'una totale cessazione d'esistenza, ma tuttavia ha nel senso il desiderio naturale di quiete e di riposo. *In opinione habet errorem omnimode defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis.* "Quindi si ha sempre per oggetto segreto una sussistenza eterna, o nella memoria degli uomini, il che si chiama la vita della gloria, o un'altra specie di vita nel corpo della repubblica, di cui si è un membro che vuole salvare se stesso nella sua totalità; che che ne sia, non si ha mai in vista il puro nulla, e non si lascia mai di dargli delle proprietà, abbenchè esistano delle circostanze reali, che ci fanno contemplare in esso una determinata felicità.

III. Lett.  
a Mons. de  
Meaux, p.  
10.  
IV. Lett.  
p. 15.

Voi dite, che l'inclinazione *naturale alla beatitudine non contempla, che un contentamento naturale e passeggero.* Noi infelici, se è necessario insegnarvi, che l'idea della beatitudine rinchiude confusamente l'ammasso di ogni bene: per conseguenza ch'ella è messa nel cuore dell'uomo per portarvi l'immagine di Dio: che quello adunque cui si desidera secretamente quando si desidera d'essere felici è Dio stesso: che la beatitudine, anche la soprannaturale non può operare in noi altra cosa, che compiere intieramente quest'idea. Non cercate dunque di fare speculazioni fuori di proposito sopra questa verità costante, ricevuta da tutta la Scuola, cui s. Agostino ha presa non meno dal Vangelo, che dai lumi dell'eterna verità, e cui sareste voi il primo  
a por-

a, porci davanti agli occhi, se non aveste da lungo tempo sacrificato tutto alla vanità del vostro sistema.

Voi credete d'imbarazzarci con questa ricerca: *Vuolsi glorificare Iddio per essere felice, oppure Vuolsi essere felice per glorificare Iddio?* Vi rispondo in due parole: queste due cose sono inseparabili: la gloria di Dio è senza questione più eccellente in se stessa, che la beatitudine dell'uomo; ma ciò non fa che si possano separare queste cose; tanto più ch'egli è certissimo per sentimento di tutti i Dottori, che Dio il quale non ha bisogno di cos'alcuna per se stesso, ripone la sua gloria precisamente nella nostra utilità. Vi ho detto, che la Scuola bensì dispone questi motivi, indicando quale sia il primo, e quale il secondo; ma che essa non li disgiunge: distruggete, se lo potete, questa distinzione, in cui consiste tutta la dottrina, che io oppongo alla vostra. V'aggiungo: Voler essere felice è un volere confusamente Iddio: volere Iddio è un volere distintamente essere felice. Ho già proposta questa verità sin dall'Istruzione sugli Stati d'Orazione: combattetela se potete: e se no, abbandonate il vostro vano sistema, cui essa rovescia da' fondamenti.

Lib. X. n.  
XXIX.

### XVI. *Sulle falsità che mi si oppongono.*

Voi non lasciate d'accusarmi ad ogni pagina dei vostri Scritti, che io distruggo la definizione della Scuola, la quale pone Dio considerato in se stesso come l'oggetto specifico della Carità. Tuttavia voi

Resp. ad  
Summan  
DePr. p. 1.  
C. c. p. 111.

accor-

chiudete male, poichè non si potrebbe non trovare Iddio amabile per la sua perfezione, quando anche non si pensasse distintamente, ch'egli è pure amabile nel comunicarci la sua beatitudine: locchè pure è una parte della sua perfezione. Non è forse una parte della sua perfezione l'essere liberale, benefico, misericordioso, autore d'ogni bene? Vi è qualcuno forse, che non comprenda questi attributi nella idea dell'Ente perfetto? Egli è vero, che se si potesse segregare la perfezione dell'Ente divino dalla bontà infinita colla quale si comunica; la perfezione terrebbe sempre il primo luogo nell'amore. Ma a che servono queste sottigliezze? Voi, Monsignore, separate l'inseparabile; riponete la perfezione, e la pratica della pietà in vane sottigliezze: nessuno ama Dio come benefico, se non lo ami nel tempo stesso come perfetto; ed io non ho mai lasciato di dirvi, che la prima idea che viene in mente quando si pensa a Dio, è l'idea della perfezione.

XVII. *Sulla differenza fra la Speranza  
e la Carità.*

Voi dite, e quest'è il vostro più forte argomento, che questo sentimento è comune alla Speranza ed alla Carità; poichè non men questa, che quella suppongono che Dio sia perfetto, e che s'egli nol fosse, non si potrebbe risguardarlo come l'oggetto della Speranza come neppur dell'amore. Perciò, dite voi, io confondo queste due virtù. Questo è quello, che voi ripetete mille volte nella Risposta

at

al *Summa*; e quest'è l'argomento, che domina nella terza vostra Lettera a me diretta.

S. Tommaso sopra di ciò ha data una soluzione, la quale io ho riferita, e che cercate di confutare.

*Scritto V.*  
n. XII.  
2. 2. q. 21.  
art. 6. ad  
1.

» Egli è vero, dice questo s. Dottore, che la Ca-  
» rità, e la Speranza hanno lo stesso bene per og-  
» getto: ma la Carità porta con se una unione con  
» questo bene, e la Speranza ne porta un certo al-  
» lontanamento: e indi ne viene, che la Carità non  
» contempla questo bene come difficile, e nel modo  
» con cui lo contempla la Speranza, poichè ciò ch'  
» è già unito non è più difficile. “

III. *Less.*  
p. 22.

Voi non ignorate questa soluzione, poichè voi la riferite, e l'attaccate con tutto il vostro potere; ma senza dire pure una volta, che io l'abbia presa parola per parola da s. Tommaso.

*Ibid.* p. 22.  
21.

Non potete, dite voi, mostrare abbastanza la vostra meraviglia per tale risposta: „ E ciò che vi  
» riesce più acerbo, è, mi dite voi, che io voglia  
» realizzare la distinzione di queste due virtù per  
» mezzo de' loro effetti, invece di cercarla, come  
» la Scuola, ne' loro oggetti essenziali: poche righe  
» dopo: Non si tratta di caratterizzare le vir-  
» tù per mezzo de' loro effetti, ma per mezzo  
» della loro natura, e de' loro proprj oggetti, “ Io  
veggo bene che ciò vi disgusta di ritrovare cioè in s. Tommaso una soluzione così precisa al vostro grande argomento: ma confessate almeno di buona fede, che parimenti nella persona mia voi attaccate questo gran Dottore. Se voi non volete stare alla sua decisione, cosa direte alla sua ragione ed a' suoi

*Pag.* 24.

prin-

principj? non è forse un caratterizzar bene le virtù, o definirle bene per mezzo de' loro oggetti, il definirle per mezzo delle diverse maniere, con cui si portano esse a questi oggetti medesimi? non è abbastanza essenziale la differenza fra l'amore di Carità, e la Speranza: che l'una cioè risguardi Dio come unito, e l'altra come lontano? cosa v'è di più essenziale, e di più proprio dell'amore, che l'essere unitivo? cosa v'è di più essenziale, e di più proprio della Speranza, che il supporre, che il bene, il quale si cerca non sia congiunto, ma assente e lontano? Per questo appunto l'amore divino è giustificante, e la Speranza non lo è, perchè l'uno è unitivo, non così l'altro. Per questa ragione s. Paolo ha detto, che la Carità *non si perde mai*, *Numquam excidit*; e che nel Cielo, ove la Fede svanisce, ove la Speranza non esiste più; l'amor divino sussiste sempre: cosicchè per se stesso, e per sua natura egli è sempre unitivo in questa vita, e nell'altra. Voi vi dibattete invano: non è possibile stabilire fra queste virtù una differenza più profonda, e più radicale; quindi il vostro grande argomento è atterrato, non solo per l'autorità di s. Tommaso, ma anche per la conseguenza de' di lui principj dimostrativi.

A ciò voi opponete un'altra distinzione che s. Tommaso pone fra la Speranza, e la Carità, cioè che l'una la quale è la Speranza, vuole *che ritorni ad essa* qualche cosa dal canto di Dio, mentre la Carità non domanda niente di somigliante: *Non vult ut sibi aliquid ex Deo proveniat*. Parliamo, Monsignore, di buona

fede: volete voi che non ritorni neppure alla Carità dal canto di Dio, l'esserle unita, di vivere con lui in una santa amicizia, in un'eterna corrispondenza? questo è quello che non osereste dire, e meno ancora farlo dire a s. Tommaso, il quale continuamente confuta quest'errore: ma ciò basta per conciliare con se stesso questo santo Dottore; e facendogli confessare ciò che ha detto; che la Carità comprende Dio come un bene che le è unito, fargli riconoscere al tempo stesso che effettivamente non ritorna ad essa dal canto di Dio alcun altro bene fuori di lui stesso.

XVIII. *Sui motivi della Carità proposti nel Vangelo, e sulla falsa dialettica che li vuole separare.*

III. Lett.  
p. 8. & 12.  
Resp. a la  
Declar. p.  
27. &c.

Dopo ciò quando voi m'obbiettate, che questi motivi, i quali si chiamano secondi, posciachè non sono i primi, non possono essere che accidentali, e quindi si potrebbero sopprimere; voi vi lasciate stringere nei lacci d'una falsa dialettica: Dondè traete voi questa regola; che non si possono avere in un medesimo atto dei motivi subordinati l'uno all'altro; senza che perciò essi sieno separabili? ma sopra tutto si possono forse riguardare come separabili, quando sono così prossimi, che formano l'idea dell'Ente perfetto in se stesso; e quella dell'Ente comunicativo e benefico? Lasciamo pertanto queste sottigliezze; e venghiamo al principio della rivelazione, ed alle solide pratiche della pietà, quali ce le rappresenta la Scrittura.

tura. Ecco il principio dei principj: per le proprie parole appunto del comandamento dell'amore di Dio; bisogna unire o separare i motivi che vi c'inducono: Dio ci comanda d'amarlo; non solo a motivo di ciò ch'egli è in se stesso; ma ancora a motivo di ciò ch'egli è per noi. *Ascolta o Israele: il Signore nostro Deut. VI. Dio è un solo Signore: tu amerai il tuo Signore Id. 4<sup>o</sup> dio: ed egli ne riferisce questo motivo; affinché tu sia felice: Ut bene sit sibi: e il rimanente che tante volte abbiamo altrove rimarcato, che non c'è più bisogno di ripeterlo: Ecco dunque nel precetto dell'amore di Dio la sorgente dell'unione dei motivi che vi propongo. Se il motivo d'essere felici fosse straniero all'amore; Gesucristo avrebb'egli comportato in colui che ne recita il precetto; che egli ne stabilisse per oggetto il desiderio di possedere la vita eterna; quando gli disse: *Maestro cosa farò io per Luc. X. 25. avere la vita eterna?* invece d'approvare questo desiderio, rispondendogli come fa: *Hoc fac; & vivetis: Fate questo, e viverete;* non l'avrebb'egli ripreso di voler amare per ottenere la vita? Confessate la verità, Monsignore; quante volte direste voi a chi vi facesse una simile risposta, ch'egli non conosce il vero motivo dell'amore? Voi vi credereste in dovere di rimandarlo all'autorità della Scuola: ed io vi ho fatto vedere colle testimonianze citate di s. Tommaso; di s. Bonaventura; di Scoto, di Suarez, in una parola della Scuola intiera; la quale voi vantate senza seguirla, come si è veduto: io vi ho, dissi, fatto vedere con queste testimonianze, e non posso abbastanza ripeterlo, che la Scuola dispone questi mo-*

tivi senza separarli l'uno dall'altro: io vi ho dimostrato, che in pratica non conviene separarli; e che i Santi, i Dottori, gli Spirituali non hanno mai pensato, nè agito altrimenti, e nè pure l'hanno mai potuto fare: e voi credete decidere una tal questione con delle minuzie dialettiche, come se fosse una massima, che tutto quello che non è essenza fosse un accidente separabile, e che non vi fossero fra i due motivi delle proprietà, che la Logica nella quale voi riponete tutta la vostra fiducia, chiama essenziali ed inseparabili.

*XIX. Che questo solo punto racchiude  
la decisione di tutto.*

Io mi appiglio a questo punto in questa Lettera, poichè esso è il decisivo. La brama di separare questi motivi, i quali Dio ha uniti, è quella che vi ha fatti ricercare tutti i prodigj, cui voi solo trovate nelle supposizioni impossibili: essa è, dissi, quella, che vi fa ricercare una Carità separata dal motivo essenziale della beatitudine, e da quello di possedere Iddio. Essa è quella, che vi ha fatto credere una cosa strana, che Mosè, che un s. Paolo, facendo queste supposizioni, le facessero con piena sicurezza. Voi non volete che si asserisca, ch'essi erano certissimi di non perdervi niente, ma anzi all'opposto di assicurare la loro beatitudine con tal mezzo. Voi incalzate il vostro raziocinare fino a dire „ che quest'atto, ben lungi dall'esser degno d'un „ s. Paolo, e d'un Mosè, sarebbe il colmo dell'ipo-

„ crisia: che in esso atto questi grand' uomini sa-  
„ rebbero somiglianti ad un fanciullo, il quale non  
„ avrebbe alcuna pena nell' offrire il suo trastullo a  
„ sua madre, poichè sa bene che se gliel' offre, essa  
„ glielo lascerà, e gliene darà un altro. “ Voi dun-  
que volete che un Mosè, ed un s. Paolo per non es-  
sere a guisa di fanciulli, non sapessero che Dio non  
toglierebbe ad essi la loro propria beatitudine. Bisog-  
nava ch'essi avessero; secondo voi, una vera inten-  
zione d' obbliare, o d' abbandonare assolutamente la  
loro salvezza in quel momento. Questo è pure l'ef-  
fetto inevitabile di questa orribile separazione dei  
due motivi: per questa via si si riduce all' atto bar-  
baro e disperato di sacrificare la propria felicità, e  
del pari la felicità eterna; e di acconsentire alla pro-  
pria perdita, malgrado la natura; e la grazia. Per con-  
durre appunto a quest'atto, il quale è il gran sagri-  
fizio del Cristiano, voi in tutto lo stato di perfe-  
zione, cioè nel vostro quinto grado, rendete la Spe-  
ranza inutile all' amore; posciachè volete che si ami  
egualmente senza Speranza, che con essa: dimodo-  
chè Dio inutilmente comanda un atto, il quale non  
serve a nulla per farlo amare. Non si ha nemme-  
no bisogno dei benefizj per eccitarsi; ed il meglio  
che si possa fare è d'occuparsi sempre della perfe-  
zione di Dio disgiunta da ogni relazione con noi, e  
da ogni ricordanza delle sue bontà: cosicchè l'amore  
sarà tanto più puro, quanto meno si penserà ad un Dio  
benefico, ad un Dio che non isdegna d' essere nostro  
amico e nostro sposo; infine ad un Dio Gesù, ad un  
Dio Salvatore: poichè il primo principio che si stabili-

Max. 479.  
XXVII.  
XXVIII.

sce è, che tutto questo non serva niente per farlo amare di più da un'anima che sia ben penetrata della sua perfezione somma indipendente da tutte queste cose. Quest'è quello che conduce insensibilmente al disgusto di Gesucristo; questo è quello che fa che se ne rinunzi alla *visione distinta, ed alla presenza per Fede negl' intervalli, in cui cessa la pura contemplazione*, e che se si risolve ad ammetterlo finalmente nella pura contemplazione, ciò non si faccia di propria spontaneità, poichè bisogna aspettare un' impressione particolare per farlo. Voi avete

IV. Lett.  
à Mons. de  
Meaux.

un bel dire, che queste sono *espressioni studiate in mezzo alla più violenta indignazione, come le più ignominiose*: non è lo sdegno, ma una dolorosa verità quella che vi ci costringe. Osate voi di negare secondo i vostri principj, che per esercitare il puro amore, il quale voi ci vantate, non convenga amare se non come se fossimo senza Redenzione, senza Salvatore, senza Cristo; e protestare solennemente, che quand' anche tutto ciò non fosse, e si obbliasse ancora la provvidenza, la bontà, la misericordia di Dio, non lo ameressimo nè più nè meno?

IV. Lett.  
p. 15.

Vi si è fatto vedere, che questo preteso amor pugo rende la creatura indipendente da Dio. E' vero che voi rispondete „ che se Dio non avesse il potere di rendere felici, ed infelici, egli sarebbe imperfetto, e non sarebbe più Dio: ma ch'egli può, senza derogare a' suoi diritti, non concederci la beatitudine cristiana. “ Ve lo ripeto: voi ci deludete, e non colpite la difficoltà che vi si propone. Non sembra, ve lo accordo, che vogliate negare che

Dio

Dio possa renderci felici, ed infelici; ma fate peggio, poichè non potendo negare una verità così costante, per sottrarci alla dipendenza, voi giungete fino a dire a Dio: E' vero, io non posso impedire che voi mi mandiate ciò che gli uomini chiamano felicità, ed infelicità: ma non mi curo nè del bene nè del male che mi potete fare; poichè finalmente qual male potete voi fare a chi non si cura più di essere felice? la Carità smentisce la Speranza che vorrebbe esserlo: ella l'attrae, dite voi, al suo disinteresse, e gli dichiara, che la felicità, la quale essa gli propone, non la interessa più. Non date più dunque ad intendere ai vostri perfetti, che voi non fate sacrificar loro se non un preteso amore naturale: essi vogliono andare più innanzi, ed il loro puro amore, il quale, secondo voi, li riduce a contentarsi dello stato in cui non avrebbero beatitudine, anzi neppure immortalità, obbliga Iddio al risentimento, e provoca tutti i suoi rigori. Se voi detestate queste empietà, pensate che non potete evitarle, se non per mezzo dei principj che noi opponghiamo ai vostri, e rinunziando a quelli che avete stabiliti nelle Massime dei Santi.

Tutti avevano sperato che voleste rinvenire in voi stesso; e si dava questo senso alla vostra Istruzione Pastorale: vi si conosceva un cambiamento di massime, e molti non erano disgustati che di vedere, che non volevate confessare d'aver errato. Degli altri dicevano, che sebbene le vostre spiegazioni, come si è già rimarcato, non valessero niente più del vostro testo; l'aver cambiato pur era qualche

cosa, e che si potevano sperare dei cambiamenti migliori. Ma voi ci togliete questa speranza negando  
 IV. Lett. *la tacita ritrattazione del vostro Libro, e volendo*  
 a Mont. de *sostenerlo nel fine della lettera.*  
 Meaux, p.  
 40.

XX. *Sul turbamento involontario di Gesucristo.*

È di che mai si può sperare che vi disdiciate, poichè giungete fino ad iscusare quel turbamento involontario che mettete in Gesucristo; ed a cercare per esso nella vostra Istruzione Pastorale quel buon senso, che noi abbiamo altròve rigettato? Voi mi rimproverate d' avere esclamato a questo passo "Un  
 Pref. num. XLIX. e L.  
 IV. Lett. p. 41.  
 33 Cristiano, un Vescovo, un Uomo trova egli tanta  
 33 difficoltà nell' umiliarsi? Il Leggitore, dite voi,  
 33 giudicherà della veemenza di questa figura: ne giudichi adunque, io v' acconsento. E che! mi dite  
 33 voi, vi sembra cosa cattiva che un Vescovo non  
 33 voglia confessare contro il proprio intimo senso  
 33 d' avere insegnata l' empietà? " Sì, Monsignore, senza nascondervi cos' alcuna, a me e a tutti insieme con me sembra cosa cattiva, che vogliate persuaderci che sia stato messo quello che si è voluto, ed anche un' empietà nel vostro Libro senza vostra saputa: che senza lagnarvene nel vostro errata, abbiate lasciata correre impunemente quest' empietà, come voi stesso la chiamate: che in vece d' umiliarvi per un tal fallo, vogliate rigettarlo sopra un altro: che vi siate data cotanta pena per trovarvi delle vane scuse. Sopra un eccesso così palpabile, io ho voluto esporvi ciò di cui un Cristiano, ed un  
 Ve-

Vescovo era debitore all' edificazione della Chiesa; e le vostre proprie giustificazioni, le quali anche in presente andate mendicando, fan vedere manifestamente che io aveva ragione.

Sì, Monsignore; voi cercate tuttavia di giustificare a tutto potere nella vostra quarta Lettera ciò che non osate accordare altrove: voi cercate, dissi, di mostrare nel turbamento di Gesucristo qualche cosa d' *indeliberato*, o d' involontario, sopra questo meraviglioso fondamento, che il movimento del nostro braccio è per se *non deliberato ed involontario, poich' è soltanto un movimento locale d' uno de' membri del nostro corpo, il quale è incapace di deliberazione*. Secondo questa rara interpretazione, converrà biasimare i Fisici, ed i Medici, i quali hanno distinto i moti voluntarj de' nostri membri, da' moti o di convulsione, o necessarj, od involontarj per loro natura, come quelli del cuore, e dell' arterie: colle vostre sottigliezze voi avreste fatto cangiare ad essi una distinzione così solenne; ed essi avrebbero appreso da voi, che i movimenti, i quali essi han chiamati voluntarj, o deliberati, perchè la volontà li comanda, sono effettivamente indeliberati, ed involontarj. Ma veniamo al fatto. Quel temerario che ha osato d' inserire nel vostro Libro il termine d' *involontario* aveva egli ragione, o torto? quest' è quello su di che voi siete ancora irresoluto. Egli aveva torto, poichè voi chiamate *empietà* il termine d' *involontario*, cui egli ha aggiunto al turbamento della santa anima di Gesucristo. Egli avea ragione: *il suo senso*, dite voi, è incontrastabile: dopo averlo

Pag. 22.  
21. 24. 25.  
26.

Ibid. p. 24.

Ibid. p. 41.

Ibid. p. 24.

stante volte negato, e rifiutato, venite poi a confessare naturalmente, che la sua Aggiunta è del vostro Libro. Riconoscete le vostre parole: *Sembra che voi, mi dite voi, non abbiate inteso il vero senso, nè di Sofronio, nè del mio Libro.* „ E poi non volete che

*Ibid.* „ io esclami, che cento *errata* non ayrebbero bastato per iscancellare un tal fallo? Voi vi dolete, che „ questa sia un' esagerazione troppo forte: per parlare semplicemente, e senza esagerazione, dite „ voi, un solo *errata* bastava. “ Perchè nol faceste voi dunque? „ Ma il vostro *errata* era già fatto. “

*Ibid.* Quali puerilità! bisognava rifarne un altro. „ Voi „ l'avreste di già fatto, mi dite voi. Imperocchè „ quantunque questo senso sia verissimo, egli poteva „ essere male spiegato, e conveniva o sopprimerlo, „ o spiegarlo a fondo. “ Perchè nol faceste voi dunque ve lo ripeto? o perchè non lo sopprimeste, o non videste quella spiegazione che avevate in mente? Avete voi obliati i lunghi *errata* di cinque o sei pagine nella prima edizione della vostra Istruzione Pastorale? quando avesse convenuto fare altrettanto riguardo all' *empietà* dell' *involontario* in Gesucristo, dovevate voi usare un tale risparmio? ma voi volete sostenere che questo termine aveva un *sensu verissimo*: volevate riserbarvi la libertà di difendere

*Ibid.* „ come fate, anche contro Sofronio Patriarca di Gerusalemme, e contro il Concilio VI. quel temerario che aveva guastato il vostro Libro. Perchè ributtarlo con tanti forzi, e con sì poca verisimiglianza, s' egli ha detto bene; e se ha detto male, perchè tuttora, e così spesso avvertito intraprenderne la difesa?

Dun-

Dunque inutilmente voi fate pompa della vostra novella Teologia: io non perderò il tempo in confutarla; mi contento di domandarvi donde l'abbiate presa. Potete voi citare un solo Autore, il quale abbia insegnato il turbamento involontario dell'anima di Gesucristo, anche nel senso che voi giustificarlo volete? Se i più rozzi fra i nostri scolari sanno che questo senso è ignoto alla Scuola, non vi paja strano ch'io vi dica anche in presente, che non potreste rigettarlo mai con troppo orrore, e che non è proprio della pietà, nè della sincerità d'un Vescovo il quistionare con tanta ostinazione, ed il rimanere così irresoluto sopra un affare sì evidente.

XXI. *Sul prendere un' obbiezione per una risposta.*

Converrebbe a questo passo ch'io mi dolessi con voi stesso dell'ingiustizia, che mi fate, e de' sentimenti, che m'imputate contro le mie proprie parole: eccone un esempio sorprendente nella vostra quarta Lettera all'Arcivescovo di Parigi. „ Il Vescovo di Meaux parla in tal modo di questo Santo (s. Francesco di Sales): sembra ch'egli escluda dalla Carità il desiderio di possedere Iddio... ed ecco fedelmente, e senza riguardi, tutto quello che si può trarre dalla dottrina di questo Santo in favore de' nuovi Mistici: “ Io riconosco queste parole per mie: riconoscete voi le vostre; eccole: „ Dopo questa confessione il Vescovo di Meaux aggiunge tutto quello, ch'egli reputa atto a far crollare questa dottrina, la quale è così de- „ cisi-

Pag. 44.

Pag. 45.

*Int. sopra  
gli Stati  
Eccl. Lib.  
VIII. n. III.*

*Ibid. n. IV.*

„ cisiva contro la sua propria. “ Voi dunque avete prese le mie parole ora riferite per una confessione ch'io faccia della dottrina del Santo, per confutarla come contraria alla mia: ma cosa direte voi, se quello che chiamate mia confessione, è solo un'obbiezione, la quale io fo a me stesso? La cosa è evidente dalla lettura del passo, che voi citate, dove io parlo in questo modo: „ Si dirà che questa soluzione non è bastante per intendere tutta la dottrina del Santo, e neppure per ispiegare a dove re il passo citato: “ Ma se voi non siete contento di queste parole colle quali io comincio, *si dirà*, le quali così chiaramente indicano un'obbiezione; lo sarete almeno di queste: „ Ma per quanto poca buona fede si avesse, non si farebbero tali difficoltà. “ Non era dunque una confessione come asserite: erano delle difficoltà le quali io proponeva a me stesso, ed alle quali io rispondo in progresso. Quando si espone ad un Cristiano, ad un Vescovo, ad un uomo onesto, ch'egli ha letto con tanta prevenzione e con tanto precipizio il Libro del suo Confratello, e ch'egli ha presa un'obbiezione per una risposta; è forse troppo il domandargli una ritrattazione?

### XXII. *Altra falsa imputazione sull'obbligo de' precetti affermativi.*

*Summa  
Doct. n. V.  
9. Item.*

Io ho detto sull'istinto particolare da cui sono guidati i nostri perfetti, che voi non facevate alcun guadagno riducendoli al caso del precetto, poichè

esso è rarissimo nei precetti affermativi, e non può quasi mai ridursi a de' momenti determinati: *raris-  
simus, & vix unquam ad certa momenta revocan-  
dus*. Io aveva dunque manifestamente spiegato il  
termine di *rarissimo*, riguardo a' *momenti precisi*, i  
quali non possono essere determinati; non occorre-  
va di più per rendere la mia prova compiuta: mentre  
dacchè i momenti dell'obbligo non sono precisi, ne  
segue del pari, secondo i vostri principj, che questi  
momenti sieno tutti liberi, per conseguenza secon-  
do voi abbandonati all'istinto; locchè basta per il  
Fanatismo di cui si tratta in questo luogo: ciò è  
manifesto, e le mie parole egualmente che la mia  
intenzione determinavano a questo senso. Tuttavia  
mi rimproverate seriamente, che *i precetti della* Resp. ad  
Sum. 488.  
pag. 81. *Fede, della Speranza, e della Carità sono afferma-  
tivi*: voi da ciò concludete, che secondo me, i  
casi in cui obblighino questi precetti sono rarissimi:  
voi mi rimandate al santo Decreto d'Innocenzo XI.  
che io ho difeso con tutta la mia attività nel mio  
Catechismo, e che sostengo continuamente contro  
gli Autori rilassati. Io m'era parimenti spiegato  
nella mia Prefazione: ed escludendo l'obbligazione Prof. num.  
LIX.  
ristretta a certi momenti precisi, aveva aggiunto  
espressamente: „ Mi s'intenda bene: io non dico che  
„ l'obbligazione di praticare i precetti affermativi sia  
„ rarissima: io parlo de' momenti determinati, e pre-  
„ cisi dell'obbligazione: mentre chi può determinare  
„ l'ora precisa in cui convenga soddisfare al precet-  
„ to interno di credere, di sperare, d'amare; o  
„ al precetto esterno d'ascoltare la Messa, ed agli

II. Lett. a  
Mons. de  
Meaux, p.  
51. 52.

„ altri di simil natura? “ Cosa v'era di più chiaro, o che combinasse meglio con questo termine, *certa momenta*, nel *Summa Doctrina*? Tuttavia voi continuate a rimproverarmi, che secondo me *il caso dell'obbligazione è rarissimo*: voi obbliate, che io spieghi espressamente nel medesimo luogo questo termine *rarissimo*; con queste altre parole, *vix umquam ad certa momenta revocandus*: voi dividete le mie parole per imputarmi non solo ciò, che non ho detto, ma quello ancora che positivamente ho voluto escludere. Io il veggio bene, Monsignore, voi avreste voglia di recriminare: ma per questa volta la buona fede non lo permette: vediamo se l'altre accuse avranno riuscita migliore.

XXIII. *Altre false imputazioni: Censura d'un Dottore di Lovanio.*

II. Lett. p.  
5. 15. 17.

Voi m'imputate, che la distinzione volgare della beatitudine formale ed obbiettiva mi dispiaccia: e senz'ardire, mi dite voi, di combatterla apertamente; vorreste screditarla. Sopra questo fondamento disapprovate, che secondo me la beatitudine obbiettiva, e la formale non formino insieme, che una sola e medesima beatitudine. Ma, ve ne prego, ne ho forse detto io più di s. Tommaso, il quale non cessa di ripetere, che gli atti, e le operazioni colle quali si possiede Iddio, sono la perfezione, l'ultimo fine, la beatitudine essenziale dell'uomo? vi sono forse due beatitudini? vuole ciò forse significare, che Dio non sia la bea-  
titu-

titudine obbiettiva? no senza dubbio: ma che Dio solo sarebbe inutilmente il nostro oggetto senza gli atti, che ci uniscono a lui: quindi noi siamo beati e per mezzo di quest'oggetto, ed insieme per mezzo di quest'atti. Datevi la pena, Monsignore, di rileggere il passo che voi m'obbiettate del mio

Avvertimento: voi non vi troverete se non questa dottrina, la qual'è quella di tutta la Scuola. Quando voi m'imutate ch'essa mi dispiaccia, e che non avendo ardire di combatterla apertamente, io l'attacchi con de' raggiri, confessate, che voi non procurate a qualunque costo, che di farmi fare il personaggio odioso d'un nemico della Scuola: io ne sovvertisco le nozioni; io la turbo; io fo ad essa la guerra; io la dichiaro empia; e tutto il restante di cui son pieni i vostri Libri. Voi mi fate dire dal vostro Dottore di Lovanio, il quale, dicono, che sia uno de' vostri Canonici, „ che il mio sentimento sul „ motivo formale della Carità è insostenibile, con- „ trario alla dottrina della Scuola; ed a' sentimenti „ de' Santi così antichi come nuovi; un'opinione „ perniciosa; la quale non si può sostenere senza „ condannare al tempo stesso quanto v'è di più gran- „ de e santo nella Chiesa; ch'è dovere di quelli i „ quali hanno qualche autorità sulle Scuole d'invigi- „ lare con ogni cura, e precauzione possibile per ar- „ restarne il corso:“ indubitatamente con una cen- sura, poichè le Università non hanno altre vie. Ecco, Monsignore, il Censore che aizzate contro di me: ecco il solo Dottore di Lovanio, che si conosca fautore delle vostre intenzioni: egli tuttavia

N. XVIII.  
versò il fi-  
no.

Lettre d'un  
Theologien  
de Louvain,  
p. 70.

cela il suo nome, e benchè vostro Canonico, non sostiene, se non mascherato, il suo Arcivescovo, D'altronde quand'egli suscita tutte le Università, e vi suona a martello perchè mi s'aventino addosso, egli non fa che seguire il vostro esempio; poichè voi pure, come egli, procurate d'animare contro di me tutte le Scuole, come contro un nemico artificioso, che ne volesse scavar i fondamenti, Ma finalmente, a che va a finire la censura del vostro difensore mascherato, tanto vantato in questo paese dagli amici vostri? forse a voler dire, „ che secondo s. Tommaso, l'amore di pura Carità non contempla la beatitudine sotto l'idea di beatitudine, di felicità, di proprio ben essere: ma piuttosto sotto l'idea particolare di società, di commercio, di comunione d'unione, e d'unità con Dio, la quale consiste nella visione chiara di lui, e nell'amore di lui consumato, il quale forma la vera beatitudine dell'uomo.“ Quindi tutta la sottigliezza del nuovo sistema consiste nel considerare Iddio come unito, senza considerarlo come quello, che ci rende felici con tale unione: giusta questo Autore, il quale voi approvate espressamente, l'essere associante ed unitivo è l'essenza d'ogni amore; ond'egli conchiude, che la Carità ci unisce a Dio come unito per mezzo della più chiara di tutte le cognizioni, e per mezzo del più consumato di tutti gli amori, senza per altro considerarlo come felicità, ancorchè ciò sia formalmente la felicità. E' questa dunque tutta la sottigliezza del nuovo sistema? per questo mi si vuole proscritto

da

Resp. ad  
Simm. p. p.  
C'e.

Pag. 58.

Pag. 51. 53.

da tutte le Università? Si potrebbero disprezzare queste chimere, le quali finalmente, sotto qualunque siasi titolo, c'insegnano a cercare Dio in un intimo rapporto con noi: ma quando si fa che questa chimera serva a far cessare il desiderio naturale, e soprannaturale della beatitudine; a separare i motivi che Dio ha uniti; ad estinguere la sicurezza in un s. Paolo, e in un Mosè; a sacrificare la propria salute eterna sotto il nome d'interesse proprio eterno, e d'interesse proprio per l'eternità; ad acconsentire ed annuire con un atto non meno invincibile che riflettuto alla giusta condanna, che si merita dal canto di Dio: quando, dissi, si uniscono questi sentimenti a delle chimere più oscure, che quelle de' sogni, le chimere non sono più tali, poichè si fanno servire all'empietà, e alla bestemmia.

XXIV. *Sull'asprezza imputata alle mie espressioni.*

Voi vi lagnate della forza delle mie espressioni, e giungete fino a rimproverarmi „ che reca stupore „ di non trovare in un'Opera fatta contro un Con- „ fratello somnesso alla Chiesa, alcun vestigio di „ quella moderazione, ch'era stata applaudita nei „ miei Scritti contro i Ministri Protestanti. “ Veniamo alla sostanza, Monsignore; lasciamo da parte tutti i riguardi dovuti alla persona vostra, contro i quali voi non potete dire, che io abbia peccato. Non si tratta qui della vostra sommissione: si tratta de' nuovi dogmi, che si vogliono introdurre nella

Chiesa sotto pretesto di pietà per bocca d'un Arcivescovo: e se è vero effettivamente, che questi dogmi rinovino gli errori di Molinos, sarà permesso tacere? ma se col rinovarli, essi rovesciano i fondamenti della pietà, se sono erronei, se sono empj, secondo i vostri stessi principj, si potrà forse dissimulare senza tradire la causa? Ecco pertanto ciò, che il mondo chiama eccessivo, aspro, rigoroso, trasportato se il volete: vorrèbb' esso che si lasciasse passare tranquillamente, e senza chiamarlo col suo nome un dogma nascente: senza eccitare l'orrore de' Fedeli con delle parole, che non sono aspre, se non perchè sono le proprie, e che non sono usate, se non perchè n'è necessaria l'espressione. Per quello spetta alla maniera di scrivere contro gli Eretici dichiarati, vi sarà chi neghi, che non convenga essere più in guardia contro un errore nascente, di quello che contro un errore già noto; che non convenga usare maggior cautela per iscoprire il veleno celato, e farne vedere le orribili conseguenze? Convien forse attendere, per ispiegarsi, delle nuove condanne dalla Chiesa, quando ne precedettero di manifestissime contro a simili dogmi? Se l'Autore di questi nuovi dogmi li cela, li avviluppa, li mitiga, se volete, con certi passi, e con ciò non fa se non renderli più scorrevoli, più insinuanti, più pericolosi; converrà egli per de' riguardi umani lasciarli strisciar sotto l'erba, e rallentare il santo rigore del linguaggio teologico? Se ho fatto altro fuorchè questo, mi si mostri: se questo è quello che ho fatto, Dio sarà il mio pro-

ter-

tettore contro le mollezze del mondo, e le sue vane compiacenze.

Ma finalmente, Monsignore, bisogna che io non abbia poi ecceduto nella *vivacità*, che voi rimproverate al mio stile; poichè fra tanti tratti così veementi d'un grosso Libro, voi non rimarcate, che questo; cioè ch'io, raccontando i vantaggi, che i vostri amici dicevano dappertutto riportati da voi sopra di me e sopra del mio Libro intitolato: *Summa Doctrinæ*, ec. io dissi abbia risposto, *li vedremo*. Ebbene, Monsignore, è questa l'espressione così viva e veemente? Per non entrare nella questione de' vostri vantaggi, e non perder tempo nella risposta: io ho detto col termine il più breve che il mio spirito abbia saputo somministrarmi: *Li vedremo; ma frattanto, sarà indubitabile*, ec. e sopra ciò voi mi fate una bella moralità concernente il trionfo, che bisogna dare alla sola verità. Io potrei farvene un'altra sull'estrema delicatezza, la quale si offende di sì menoma cosa: ma facciamo punto, e veniamo alla conclusione di questa Risposta.

IV. Lett.

p. 41.

Avvertim.

n. IV.

XXV. *Sull' amore naturale, del quale non si trova cenno nella Scrittura.*

Voi vorreste, ch'io entrassi nella discussione del vostro grande intreccio dell'amore naturale innocente e deliberato; ed io lo farei se non avessi esaurita la materia con degli argomenti, de' quali voi non impugnate la più piccola parte. Voi confessate

H. Lett. F.  
71.

almeno, Monsignore, che non trovate cosa veruna nella Scrittura, che convalidi i vostri ragionamenti, ed io vi dirò di passaggio, che sopra di ciò voi mentite. „ Questo Libro divino, dite voi, il quale, ci „ rivela le cose soprannaturali, suppone ordinaria- „ mente le naturali, come questo amore. Si tratta „ unicamente, continuate voi, di sapere se io deb- „ ba provare colla Scrittura, che questo amore, il „ quale voi ammettete come io, possa non essere „ un peccato. “ No; Monsignore, questo non è quello di cui si tratta; voi tentate inutilmente d'involgermi in dispute, nelle quali io non ho che fare, e le quali non servono, che a disviarci dal nostro oggetto. La questione è di sapere, se l'esclusione di questo amore, che voi supponete innocente, formi la perfezione de' Cristiani, senza che la Scrittura ce l'abbia rivelato: se il passo ove mettete la differenza fra i perfetti, e gl'imperfetti, e la spiegazione di tutti gli Stati d'Orazione, si debba cercare prima di tutto nel Vangelo: se tutto questo mistero consiste in sottigliezze, in dialettica, senza che questo gran maestro della spiritualità si autorizzi colla parola di Dio, o in vece di formarne il proprio appoggio si compiaccia di citarci *il silenzio della Scrittura*. Noi sappiamo dunque per vostra confessione, che la Scrittura vi manca, e vi manca nella materia della perfezione, la quale in questo Libro divino vien trattata in cento luoghi. Se ne volete di più, vi dirò terminando quello, che ho tratto da voi medesimo sulla inutilità totale di questo amore naturale.

vid.

## XXVI. Inutilità di quest' amore naturale.

Nella Risposta al *Summa* voi dichiarate, che il Pag. 1.  
 vostro sistema del Libro delle Massime, non ha bi-  
 sogno che di due cose: l'una è la definizione della  
 Carità nella Scuola, l'altra è il nostro Articolo  
 XIII. d'Issy. Dunque tutto il resto v'è inutile.  
 Ora l'amore naturale innocente, e deliberato non è  
 compreso in queste due cose. Non nella definizione  
 della Scuola, ove si dice, che la Carità ha per og-  
 getto Dio considerato in se stesso: non del pari nel  
 XIII. Articolo d'Issy; ove non si tratta, che di  
 spiegare le proprietà della Carità indicate da s. Pao-  
 lo nel suo Cap. XIII. della I. a' Corintj, ove non si  
 fa alcuna menzione d'amore naturale. Per conse-  
 guenza l'amore naturale non serve a nulla pel siste-  
 ma delle Massime de' Santi; e desso è un imbroglio  
 picchè uno scioglimento della questione.

Io v'ho già proposto questo ragionamento; e per Avvertim.  
 mostrare, che voi non entrate neppure nelle diffi- n. XV.  
 coltà, tutto quello che rispondete si è, „ ch'è ma- IV. Lett.  
 „ nifestamente inutile il dire, che la definizione P. 5. o.  
 „ della Carità, ed il XIII. Articolo d'Issy non ab-  
 „ biano niente di comune coll'amore naturale di noi  
 „ stessi: chi esclude per la vita, e per l'Orazione  
 „ gli atti soprannaturali non condannati, e non ri-  
 „ feriti formalmente alla gloria di Dio, esclude a  
 „ più forte ragione gli atti naturali. “ Questa con-  
 sequenza, colla quale voi cercate di combinare l'amo-  
 re naturale colla definizione della Scuola, e coll'Ar-

ticolo d' Issy , dimostra ch' esso non vi era , e che voi colle vostre risposte non fate , che sfiorare le difficoltà , senza entrarvi .

In fatti , se quest' amore naturale fosse stato utile al sistema del vostro Libro , voi ne avreste messa la definizione da principio , come quella degli altri amori : poichè non avete neppure obbliato l' amore Giudaico , benchè riconosciate , ch' esso non vi serve ad alcun uso : a più forte ragione voi non avreste obbliato l' amore naturale , sopra cui voi confessate che s' aggirava tutto . Ora voi non avete neppure pensato a definirlo : non avete definito , che cinque amori . 1. Il Giudaico , ch' è vizioso . 2. L' amore con cui si ama Dio , riferendolo a noi , ch' è sacrilego ed empio . 3. L' amore della Speranza cristiana , che secondo voi , e secondo s. Francesco di Sales , il quale voi citate , non solo è innocente , ma anche virtuoso , e di più è soprannaturale . 4. L' amore di Carità , il qual è soprannaturale , meritorio , e giustificante . 5. L' amore perfetto e puro , sommamente meritorio , soprannaturale , e perfezionante . Dunque tutti gli amori , che voi definite sono o viziosi , o meritorj , o soprannaturali . Essi sono dunque l' amore naturale , ed innocente , di cui ci parlate in seguito ; e vostro malgrado , quest' amore che non avete definito , non serviva per nulla al vostro sistema .

Non era già questo quell' amore , che volevate togliere a' perfetti , e lasciare solamente agl' imperfetti nel vostro Libro delle Massime . Imperocchè i motivi di quell' amore , *si trovavano sparsi in tutta la Scrittura , e nelle Preci della Chiesa* : ora non si

Max. p. 1.  
14.

Ibid.  
Pag. 4. 14.

Ibid. p. 6.  
14. 15.

Max. p. 13.

trovano in alcun passo i motivi di questo amore naturale, nè vi si rinviene pure l'apparenza. I motivi di quell'amore, che vi toglievate a' perfetti, dovevano essere rispettati negl'imperfetti: ora i motivi dall'amore naturale non sono degni d'alcun rispetto. Quando voi rispondete „ che si devono rispet-<sup>I. Lett. 7.</sup>  
 „ tare in Isaia, e nell'Apocalisse le magnifiche de-<sup>24.</sup>  
 „ scrizioni della vita futura, ancorchè eccitino negl'  
 „ imperfetti de' desiderj, de' quali alcuni sono sopran-  
 „ naturali, ed altri naturali, i quali la Scrittura non  
 „ comanda; ma li suppone, e vi si addatta con con-  
 „ discendenza nella descrizione delle promesse: “  
 non ingannate voi stesso, Monsignore? malgrado  
 i bei tratti della vostra eloquenza ognuno riconosce  
 in questo discorso un'evasione compassionevole. Dato  
 che io avessi detto che si trovano in tutti i Profeti,  
 e forse nelle Preghiere della Sinagoga, i motivi, che  
 hanno fatto cercare a' Giudei in Gesucristo un Mes-  
 sia, che fosse un Re temporale, e che bisognasse ri-  
 spettare questi motivi, che in cento luoghi esibiva  
 la Scrittura; mi perdonereste voi questo detto pieno  
 d'errore, se rispondessi, che ho voluto unicamente  
 riconoscere ne' Profeti le magnifiche pitture d'una  
 gloria umana, cui bisogna rispettare in questi divini  
 Autori? Non mi confondereste voi all'opposto, di-  
 cendomi, che ciò non era quello di cui si trattava:  
 che le mie parole mostravano i veri motivi che ci  
 dava la Scrittura, ed insegnavano a rispettarli, e che  
 le mie spiegazioni non erano, che un raggio per  
 iscusare un cattivo discorso? Così appunto dico a  
 voi, Monsignore: quando ci parlate de' motivi,

*Max. p. 11.* che sono sparsi in tutti i Libri della Scrittura, in tutt' i monumenti della Tradizione, in tutte le Pregchiere della Chiesa; e quando per renderli più cari a tutt' i Fedeli, voi aggiungete, che conviene rispettarli, ed il rimanente, che non è già meno energico; a quel che si vede voi parlavate de' veri motivi, che Dio ci propone: voi non volevate già che la Scrittura vi si adattasse per condiscendenza; voi ci volevate esporre quello ch'era della prima e diretta intenzione dello Spirito Santo: se si fosse operato di condiscendenza, il vostro spirito così fecondo in ricche espressioni ve n' avrebbe fatte trovare delle più convenevoli al disegno, che aveste avuto: quindi queste invenzioni così argute, e così delicate, non sono che un' illusione; e voi non potete neppur pensare in questo passo all'amore naturale, che vantate.

Più ancora: nelle stesse Lettere, che mi scrivete, voi siete pure costretto a riconoscere che quest' amore è inutile al vostro sistema. Una delle condizioni di quest'amore è, ch'esso sia naturale ed innocente;

*II. Lett. p.* ma ciò pure non vi è più necessario. „ Che esso sia

*IV. Lett. p.* un peccato, o non lo sia, non è perciò men vero

*p. 7.* „ il dire, che v'è ne' giusti imperfetti una mercena-

„ rietà o proprietà, o desiderio naturale ed inquieto

„ sulla salute, il quale bisogna alienare da' perfet-

„ ti. Ecco, dite voi, tutto l'essenziale del mio si-

„ stema. Egli è vero, che io ho aggiunto, che questa

„ mercenarietà, o proprietà, non è sempre un pec-

„ cato: ma finalmente questa mitigazione, e la que-

„ stione, se questo amore naturale sia peccato, o

„ no, non è essenziale al mio sistema. “ Cosa vera-

men-

mente stupenda! Dopo aver messo in tutti i vostri Libri, nella vostra Istruzione Pastorale, nella vostra Risposta alla Dichiarazione de' tre Vescovi, in quella al *Summa doctrinae*, in tutti gli altri Libri, come un intreccio necessario, questa proprietà; questa imperfezione, che occupa il mezzo fra la concupiscenza e la virtù; tutto ad un tratto, quando vi piace, essa non vi è più necessaria. Io veggio cosa vi astringe a questa confessione; egli è che finalmente dopo aver proposto tante volte questo desiderio naturale ed inquieto, come quello cui bisogna alienare benchè innocente; voi non avete potuto evitar di confessare, che questo è quello che è sì contrario all' intenzione di Dio. Non si tratta dunque più nel vostro sistema di alienare un desiderio naturale, ed innocente, ma un desiderio vizioso contrario all' intenzione di Dio. Questo è quello che vi arresta così d' improvviso; e questo amore naturale ed innocente, fino allora così necessario, se ne va in fumo.

I. Lett. p.  
41. 42. &c.

IV. Lett.  
P. 2.

Non si sa più neppure cosa divengano i vostri raziocinj sul desiderio naturale, dopo questi discorsi della vostra prima Lettera. Per ispiegare queste parole delle Massime: „ ( Si vuole Dio sotto que-  
„ sta precisione, ma non per questo motivo preci-  
„ so ): voi parlate in questo modo: Colui che ha  
„ dette queste parole ha voluto dire soltanto, che  
„ quest' oggetto è il suo vantaggio, ma ch' egli non  
„ lo vuole con un affetto naturale e mercenario, il  
„ quale non deriva dal principio della grazia. “ Voi confermate questo discorso con questa comparazione: „ Non darebb' egli, dite voi, qualche disgusto

Max. pag.  
44.

I. Lett. a  
Mons. de  
Meaux, p.  
14.

Ibid.

„ il

„ il sentire un suddito zelante, che dicesse al Re  
 „ delle cui grazie egli si trovasse colmato: Servendo  
 „ a voi, io trovo il maggiore de' miei interessi,  
 „ ma non vi servo già per un motivo interessato: i  
 „ vostri favori mi sono cari, ma io vorrei servirvi  
 „ anche se me ne privaste! “ Permettetemi, Mon-  
 signore, che io vi domandi, se questo suddito, che  
 parlasse in tal modo al suo Re, penserebbe ad un  
 desiderio naturale o non naturale; e s' egli avesse  
 in pensiero altra cosa, fuorchè i vantaggi che aves-  
 se ricevuti, o che potrebbe ricevere? tanto è vero  
 che quando voi stesso volete spiegare naturalmente  
 ciò ch' avete in pensiero parlando dell' interesse, e  
 del suo motivo, il desiderio naturale buono o cattivo,  
 innocente o vizioso, non vi entrava in modo  
 alcuno.

Sembra dunque da un canto per mezzo di tanti  
 ragionamenti tratti da voi medesimo, ch' esso vi sia  
 intieramente inutile: ma dall' altro canto voi non  
 potete farne senza; nè sapete più come spiegare ciò  
 che fia d'uopo togliere ai perfetti senza di esso. Se  
 l' amore naturale che voi volete alienare fosse vizio-  
 so, i passi di s. Tommaso e d' Estio, su' quali voi  
 fondate tutto il vostro sistema, non ci servirebbero a  
 nulla; poichè il desiderio naturale che voi prendete  
 da essi, deve potersi *referire alla Carità*, secondo  
 s. Tommaso; e secondo Estio deve *non avere alcuna  
 circostanza depravante*.

D' altronde voi avete bisogno d'un desiderio natu-  
 rale, che sia proposto dappertutto nella Scrittura,  
 nella Tradizione, e nelle Preghiere della Chiesa: e  
 que-

II. *Est. p.*  
 21.  
*Instr. Pass.*  
 p. 10.

questo osereste dire, che sia vizioso, e parimenti ch'essendolo, sia degno di rispetto? Tutto si confonde, tutto si contraddice nel vostro sistema: bisogna che questo desiderio sia innocente, non v'è bisogno ch'esso lo sia: tutto vi giova, e voi intendete tutto quello che vi piace, secondo i vostri bisogni in tutti i vostri discorsi. Voi avete ragione di volere, che se ne decida giusta la sola buona opinione, che si ha del vostro spirito: quando si viene all'esame, si vede che tutto si smentisce, e non si può sostenere un solo momento.

Tuttavia voi dite in un altro luogo, che il desi- I. Lett. p.  
 derio naturale, di cui vi si è dimostrata l'inutilità coi <sup>40.</sup>  
 vostri proprj raziocinj, vi è così necessario, che  
 senza il soccorso di esso, *voi non potreste che deli-*  
*rare di pagina in pagina, e di riga in riga: cosa*  
 sarà adunque se vi si fa vedere che questo desiderio  
 naturale non solo non è convalidato da alcuna prova, ma  
 anzi ch'è pieno d'errori, nuovo, inaudito, assurdo,  
 Pelagiano, e conducente per una certa via al Moli-  
 nosismo? Io l'ho provato una volta, e ciò basta: si  
 vegga la mia Prefazione: e se m'è permesso solo  
 per un ultimo schiarimento, di mettere questa Let-  
 tera in succinto, tutto vi si riduce in sostanza ad  
 esaminare, se voi abbiate ben intesa la beatitudine,  
 ed il modo con cui il motivo di essa agisce so-  
 pra di noi. Tutta la Scuola conviene, che in ogni  
 azione della volontà ragionevole, la beatitudine vi  
 si trovi, o esplicitamente e per un atto espresso, o  
 implicitamente, virtualmente, e senz'averne sem-  
 pre, come vi esprimete voi stesso, *un certo pensiero* III. Lett.  
p. 11.  
*rifles-*

*riflesso; ed avveduto.* Mostratemi un solo Dottore della Scuola che parli altrimenti; un solo, il quale non dica che in questo senso la beatitudine è il fine ultimo della vita umana, e di tutte le azioni di essa: ma voi pertanto rigettate questa dottrina. Tutto è perduto, secondo voi, se non si dice, che si possa alienare il desiderio d'essere felici: anche quel desiderio segreto che si trova in noi, e che non è nè riflesso, nè avveduto. Voi dite che il lasciarlo non è contentare la Scuola: perchè la beatitudine non è meno il vero oggetto che muove realmente la volontà in ogni atto, cui la ragione possa produrre. Bisogna dunque secondo voi per contentarla, che la volontà possa alienare anche questo segreto desiderio della beatitudine, il quale si chiama implicito, e virtuale, o la di cui azione è tanto più reale, quanto più è attaccata intimamente nel fondo dell'anima. Voi siete il solo di questa opinione: voi non avete allegato un solo Autore per questo sentimento: voi non ne allegherete mai pur uno: avete s. Agostino, s. Tommaso dopo di lui, e tutta la Scuola espressamente contro di voi. Vi si è fatto vedere che voi pure siete contrario a voi stesso; e che perciò tutto il bel sistema che ci vantate come la meraviglia del puro amore, si smentisce, e cade per mezzo di questo solo passo.

Voi intendete così poco voi stesso, quando dite; che quantunque non si possa alienare l'amor della beatitudine, si può sacrificarlo, come si può sacrificare l'amore della vita senza potere sbandirlo intieramente. Confessate il vero, Monsignore; voi non

cre-

credevate aver niente a dire, od aver proposta la più speciosa cosa con questo argomento: ma esso va a terra con queste sole parole: Si può bene sacrificare la vita mortale per qualche cosa di migliore, ch'è la vita beata o vera, o immaginata, come abbiamo veduto: ma quando voi supponete, che si possa del pari sacrificare la vita beata, bisogna che abbiate in vista o in pensiero qualche cosa di meglio a cui si sacrifichi: e sempre si ritornerà, o felice possidendola, o infelice se la si perde: dimodochè, vostro malgrado, la vita beata si trova sempre compresa nell'atto del sacrificio, che voi volete che si faccia.

Non vedete voi che vi perdetevi? forse tali ragionamenti vi danno quest'aria di trionfo? Voi cercate di spogliarvi dell'amore della beatitudine, quando questa stessa parimenti vi fa produrre quell'atto, col quale vorreste spogliarvene se fosse possibile. Checchè ne sia, indubitabilmente voi non sarete infelice, poichè sarete felice ottenendo ciò che vorrete, e ciò che avrete scelto ragionevolmente. Non cercate adunque con una vana, e pericolosa fatica, di scacciare da voi la mira alla felicità cui la natura e la grazia rendono egualmente inseparabile dagli atti umani, e divini, ragionevoli e soprannaturali: e credete che il vostro amore sarà puro in sommo grado, quando riporrà la sua felicità in Dio.

In somma, Monsignore, io non ho più cos' alcuna a dirvi; e per le vostre quattro Lettere mi restringo a questa sola Risposta. Se si trova qualche cosa nei vostri Scritti che meriti considerazione, e non sia stata ancora confutata, io vi risponderò per altre  
vie,

vie. In quanto a Lettere, componetene quante vi piace: divertite la Città, e la Corte: fate ammirare il vostro spirito, e la vostra eloquenza, e riacquistate il favore dei vostri Compatriotti: io non voglio aver più parte allo spettacolo che sembra vogliate dare al pubblico, e non bado più che agli atti, sui quali sono costrette a darvi soddisfazione, poichè lo chiedete con tanta istanza. Sono rispettosamente ec.

*Fine del Tomo II. Contro i Quietisti.*

## I N D I C E

## P R E F A Z I O N E

Sopra l' Istruzione Pastorale emanata in Cambrai  
il giorno 15. Settembre 1697.

## S E Z I O N E P R I M A .

Proposizione del Soggetto .

- I. *Disegno dell' Istruzione Pastorale, e di questa Prefazione: Due questioni, che vi si devono trattare.* Pag. 5
- II. *Sulla necessaria lunghezza di questa Prefazione.* 6

## S E Z I O N E I I .

Prima parte: questione, se l' Istruzione Pastorale giustifichi la spiegazione delle Massime de' Santi.

- III. *Piano generale de' due Libri, che si si propone di confrontare.* 7
- IV. *Piano particolare dell' Istruzione Pastorale: definizione dell' interesse.* 8
- V. *Continuazione del piano dell' Istruzione Pastorale: equivoco della parola, interesse.* 9
- VI. *Dimanda importante: Per qual ragione il termine interesse essendo ambiguo, l' Autore non lo ha definito da principio: definizione dell' amore, ch' egli chiama naturale.* 10

VII.

- VII. *Una condizione importante di questo amore naturale è, che esso sia deliberato.* 12
- VIII. *L' amor puro cangia figura, e diventa empio nel senso proposto da principio.* 13
- IX. *Qual uso si faccia del preteso amor naturale.* 14
- X. *Si dimostra, che non v' era alcuna ragione di non definire il termine d' interesse proprio.* 15

### SEZIONE III.

L' intreccio dell' Autore distrutto da' suoi proprij termini.

- XI. *Nozione dell' interesse proprio eterno: cosa sia secondo l' Autore.* 16
- XII. *Che questa nozione convince l' Autore d' aver insegnata la disperazione.* 18
- XIII. *Continuazione della stessa dimostrazione.* ivi.
- XIV. *E' manifesto dalle parole dell' Autore, che il sacrificio assoluto è quello della salute.* 19
- XV. *Che il sacrificio assoluto, e il sacrificio condizionato hanno, e non hanno il medesimo oggetto: contraddizione patente dell' Autore.* 21
- XVI. *Che la persuasione invincibile, che l' Autore voleva attribuire all' immaginazione; secondo lui in proprij termini esiste nella ragione.* 22
- XVII. *Il Libro dell' Istruzione sopra gli Stati d' Orazione male obbietato.* 23
- XVIII. *Vana risposta, e serie di contraddizioni.* 24
- XIX. *La giusta condanna, a cui si acconsente, non è altro che l' Inferno.* 25
- XX. *Altra dimostrazione colle parole dell' Istruzione Pastorale.* 26

- XXI. *Giobbe citato fuor di proposito.* ivi.
- XXII. *Obbiezione e risposta coi termini dell' Autore.* 27
- XXIII. *Che tutte le scuse dell' Autore si contraddicono da se stesse.* 28
- XXIV. *Che non è scusa il difendersi dicendo: io mi sarei contraddetto: allorchè è evidente che si si è contraddetto in realtà.* 29
- XXV. *Ultimo rifugio dell' Autore: l' illusione delle esperienze: bisogna giudicarne colle regole della Fede.* 30
- XXVI. *Che l' Autore oppone inutilmente l' esempio della M. Maria dell' Incarnazione.* 32
- XXVII. *Errore sulle volontà ignote: Contraddizione dell' Autore.* 33
- XXVIII. *Esclusione del desiderio della salute.* 34
- XXIX. *Se le proposizioni esclusive della salute sieno in s. Francesco di Sales.* ivi.
- XXX. *Discussione necessaria sui Colloquj di questo Santo, e sopra le differenti edizioni di questo Libro.* 35
- XXXI. *Che queste proposizioni falsamente attribuite a s. Francesco di Sales sono in se stesse insostenibili.* 37

#### SEZIONE IV,

Ove si distrugge l' intreccio dell' Autore  
co' principj ch' egli stabilisce .

- XXXII. *Spiegazione de' principj della Scuola sull' interesse proprio.* 39
- XXXIII. *Distinzione di s. Anselmo sostenuta da s. Boss. Cont. Quiet. ec. T. II.* Y Ber-

- Bernardo, e seguita da Scoto, e dalla di lui Scuola fra la giustizia, e l' interesse, nel quale è compresa la beatitudine. ivi.
- XXXIV. Sentimento uniforme di Suarez, e del comune della Scuola. 42
- XXXV. Sentimento di Silvio citato spesso dall' Autore. 43
- XXXVI. Sentimento di s. Bonaventura riferito dal medesimo Silvio. 44
- XXXVII. Conchiusionè di Silvio: la Carità sempre disinteressata per l' espressa autorità di s. Paolo. ivi.
- XXXVIII. Ragione di questa dottrina della Scuola: principio di conciliazione fra tutte le espressioni de' sacri Dottori. 45
- XXXIX. Idee della Scuola conformi a s. Paolo. ivi.
- XL. Sentimento uniforme di s. Francesco di Sales. 46
- XLI. Che l' Autore ha seguitè quest' idee della Scuola nelle Massime de' Santi. 47
- XLII. Continuazione de' principj dell' Autore. 48
- XLIII. Come sia stato obbligato l' Autore di abbandonare nella sua Istruzione Pastorale le idee delle Massime dei Santi. 50
- XLIV. Equivoci inevitabili, e vane distinzioni di Francese e di Latino sull' interesse proprio. 51
- XLV. Equivoci sul termine, motivo. 53
- XLVI. Errore dell' Autore sulla beatitudine, stabilita, distrutta, e di nuovo ristabilita per mezzo de' di lui principj. 54
- XLVII. Che la proposizione, in cui l' amore di pura concupiscenza è messo nel numero delle preparazio-

- razioni alla giustificazione, è inescusabile secondo i principj dell' Autore.* 55
- XLVIII.** *Vane scuse sulla proposizione erronea, che attribuisce al vizio della cupidigia tutto ciò che non viene dalla Carità.* 56
- XLIX.** *Falso principio per iscusare il turbamento involontario di Gesucristo.* 57
- L.** *Che il turbamento involontario di Gesucristo forma parte del sistema dell' Autore.* 59

### S E Z I O N E V.

Altre specie d' errori, che l' Istruzione Pastorale rende inescusabili: e primieramente sulla Contemplazione:

- LI.** *Soppressione della visione distinta, e della Fede esplicita di Gesucristo.* 60
- LII.** *Parole dell' Errata sulla pagina 33.* 61
- LIII.** *Riflessioni sopra questo Errata: vi si avvanza senza ragione che le prove sono brevi.* 63
- LIV.** *Continuazione di queste riflessioni; e degli errori dell' Autore.* 64
- LV.** *Errori sugli intervalli della contemplazione, e su principianti.* 65
- LVI.** *Se l' imperfezione de' principianti possa essere un' esclusione di Gesucristo.* 66
- LVII.** *Che l' Autore induce nella contemplazione un puro Quietismo, e un' aspettativa oziosa della grazia.* 67
- LVIII.** *Vana distinzione fra la grazia comune qualunque siasi, e le ispirazioni straordinarie, locchè ricade nel Quietismo.* 68

- LIX. *E' Quietismo il ridurre le anime all' aspettativa dell' attrazione, fuori del caso preciso del precetto.* 69
- LX. *Che bisogna attendere che l' attrattiva della grazia si dichiari per la scelta del genere d' Orazione: altra pratica del Quietismo.* 70
- LXI. *Strana dottrina dell' Autore sulle tre volontà di Dio, e come essa stabilisca il Quietismo.* 71
- LXII. *Continuazione de' principj del Quietismo nella dottrina dell' Autore.* 74
- LXIII. *Errore sulle riflessjoni.* 75
- LXIV. *L' Autore si disdice in termini formali senza volerlo confessare.* 76
- LXV. *Errori sulle virtù.* ivi,
- LXVI. *Altra contraddizione: Si è chiamato, e non si è chiamato alla perfezione.* 78
- LXVII. *Fonte di questo errore.* 80
- LXVIII. *I Quietisti risparmiati con una affettazione troppo visibile.* 81

## S E Z I O N E VI.

Seconda parte, sugli errori particolari  
dell' Istruzione Pastorale.

- LXIX. *La novità del sistema.* 83
- LXX. *Si dimostra coll' Autore medesimo, che la sua spiegazione dell' amor naturale e deliberato, non è convalidata da alcun passo.* 84
- LXXI. *I passi di s. Tommaso, e d' Estio, posti per fondamento dall' Autore non provano punto.* 86
- LXXII. *Passo di Dionisio il Certosino.* 88
- LXXIII. *Conclusioni delle osservazioni precedenti.* 90

LXXIV.

LXXIV. Errore nel togliere alla grazia tutto ciò  
ch'è imperfetto. ivi.

SEZIONE VII.

Esame d'alcuni passi, di cui l'Autore compone la  
sua Tradizione: ed in primo luogo di quelli del  
Catechismo del Concilio di Trento.

LXXV. Primo passo di questo Catechismo. 92

LXXVI. Altri due passi del Catechismo, in cui  
viene proposto il regno de' Cieli come il fine co-  
mune di tutti i Fedeli: 94

LXXVII. Parole del Catechismo, e spiegazione  
dell'Autore manifestamente erronea. 95

LXXVIII. Otto dimostrazioni, colle quali si con-  
vince d'errore la riflessione dell'Autore sul Ca-  
techismo. 96

LXXIX. Continuazione del passo del Catechismo. 100

LXXX. Cosa significhi nel Catechismo: amanter ser-  
viunt: errore dell'Autore. 101

LXXXI. Il Catechismo è giustificato dallo stile cor-  
rente in quei tempi. 102

LXXXII. Spiegazione dei termini esclusivi del Ca-  
techismo coi principj comuni della Scuola. ivi.

LXXXIII. Il Catechismo non ha mai pensato all'amo-  
re naturale, deliberato, ed innocente. 103

LXXXIV. Nuova illusione dell'Autore sulla fre-  
quenza degli atti di Speranza, e che tutti i di  
lui ragionamenti vanno a finire in due errori. 104

LXXXV. Dottrina del Concilio di Trento, e deci-  
sione di questa disputa coll'autorità del mede-  
simo. 109

## S E Z I O N E V I I I .

Spiegazione di alcuni altri passi , di cui  
l'Autore abusa .

- LXXXVI. *Passi di Silvestro , e di Silvio .* 107
- LXXXVII. *Per qual ragione in quei tempi si s' contentava di dire , che la mira alla ricompensa fosse permessa : Prova col Concilio di Trento .* 109
- LXXXVIII. *Seconda ragione di proporre la questione coi termini : se sia permesso .* 111
- LXXXIX. *Silvio parla nello stesso modo .* 111.
- XC. Lutero non pensò mai a condannare un atto naturale permesso , nè i Cattolici pensarono mai a sostenerlo contro di lui . 112
- XCI. Che Silvio stabilisce le obbligazioni d' agire in vista della ricompensa . 113
- XCII. Ciò che Silvio , e gli Scolastici vogliono impedire nell' amore delle ricompense eterne . 114
- XCIII. La vera idea della perfezione secondo la dottrina precedente . 115
- XCIV. Soluzione co' principj dell' Autore d' un passo di Silvio , ove egli dice , che i veri figli di Dio non hanno punto in vista la ricompensa . 116
- XCV. Passo decisivo di Silvio ommesso dall' Autore , e che prova contro di lui . 117
- XCVI. Riflessione sui passi precedenti : fatica inutile dell' Autore in riferirli . 118

## S E Z I O N E IX.

Quattro Autori più antichi, i di cui passi sono assoluti, e senza equivoco.

<i>XCVII. Passi di s. Agostino.</i>	120
<i>XCVIII. Passo di s. Anselmo presso Edmero.</i>	123
<i>XCIX. Omissioni in questo passo d'Edmero, le quali dimostrano che il detto passo è poco a proposito per dare dell'idee giuste.</i>	125
<i>C. Dottrina di s. Bernardo: quattro principj.</i>	126
<i>CI. Che amare Iddio come ricompensa è un amarlo per amore di lui stesso.</i>	130
<i>CII. Sopra questo detto di s. Bernardo: L'amore non trae le sue forze dalla Speranza.</i>	132
<i>CIII. Passo d'Alberto Magno.</i>	134

## S E Z I O N E X.

In cui l'amor naturale e deliberato è considerato nella sua essenza.

<i>CIV. Nuovo genere di Carità introdotto dall'Autore.</i>	136
<i>CV. Somigliante errore sulla cupidigia viziosa.</i>	137
<i>CVI. Proprietà dell'amor naturale. Nessuna di queste appoggiata alla Scrittura.</i>	138
<i>CVII. Strane proposizioni.</i>	141
<i>CVIII. Conseguenza ancora più stravagante.</i>	142
<i>CIX. Si prova con queste proprietà, che questo amore naturale è ben diverso da quello di s. Tommaso.</i>	143
<i>CX. Errore nel far servire l'amore naturale di principio, e di motivo agli atti soprannaturali.</i>	144

<i>CXI. Altri passi, in cui viene insegnato lo stesso errore rapporto alla Speranza cristiana prima della giustificazione.</i>	145
<i>CXII. Lo stesso motivo naturale nè giustificati.</i>	146
<i>CXIII. Vana scusa dell'Autore.</i>	147
<i>CXIV. Dimostrazione dell'errore, in cui si spiega come l'amore della beatitudine agisca sulle opere della grazia.</i>	148
<i>CXV. L'efficacia dell'amore naturale e libero fin a qual grado sia spinta dall'Autore.</i>	149
<i>CXVI. Continuazione di questo eccesso.</i>	150
<i>CXVII. Confutazione di vane scuse.</i>	151
<i>CXVIII. Due scogli inevitabili.</i>	152
<i>CXIX. Questioni inutili: errore sopra Gesucristo.</i>	ivi.
<i>CXX. S'impugna la dottrina dell'affetto naturale, deliberato, ed innocente.</i>	155
<i>CXXI. Riflessione importante: Che l'alienazione dell'affetto naturale alla ricompensa è un preteso per isbandire l'affetto soprannaturale.</i>	159
<i>CXXII. Dimostrazione per mezzo delle prove, che questo affetto preteso innocente è vizioso.</i>	162
<i>CXXIII. Delle dolcezze sensibili della divozione: E che l'Autore le attribuisce troppo al suo affetto naturale: dottrina importante.</i>	163

## S E Z I O N E XI.

Sopra l'autorità de' Santi canonizzati, e sopra  
s. Francesco di Sales.

<i>CXXIV. Regola proposta dall'Autore.</i>	167
<i>CXXV. Due regole della Chiesa opposte a quelle dell'Autore.</i>	169

CXXVI.

<i>CXXVI. Esempj d'alcuni Santi, ed in particolare di s. Francesco di Sales.</i>	172
<i>CXXVII. Altro esèmpio tratto dal medesimo Santo.</i>	174
<i>CXXVIII. Passi di s. Francesco di Sales nuovamente citati nell' Istruzione Pastorale: primo passo.</i>	176
<i>CXXIX. Continuazione dello stesso passo.</i>	177
<i>CXXX. In qual senso il puro amore escluda ogni altra cosa fuorchè se stesso.</i>	178
<i>CXXXI. Secondo passo sul merito, tratto dai falsi Colloquj del santo Vescovo.</i>	180
<i>CXXXII. Terzo passo non meno inutile, che i precedenti.</i>	181
<i>CXXXIII. Che l' Autore doveva evitare di produrre questi passi, che non hanno alcun effetto in pratica.</i>	182
<i>CXXXIV. Quarto passo tratto dagli Opuscoli: Giudizio, che hanno fatto di quest' Opera coloro che l' hanno pubblicata.</i>	183
<i>CXXXV. Bel principio del Santo sulla ricerca delle virtù.</i>	184
<i>CXXXVI. Altro principio più generale del Santo: Quinto ed ultimo passo di s. Francesco di Sales.</i>	186
<i>CXXXVII. Osservazione sul XIII. Articolo d' Issy, e sull' espressioni dell' Autore.</i>	187

## SEZIONE XII.

Sopra alcuni Spirituali che ci vengono obbiettati.

<i>CXXXVIII. Sentimento di Rodriguez.</i>	189
<i>CXXXIX.</i>	

<i>CXXXIX. Passi dell' Autore del Catechismo spirituale.</i>	ivi.
<i>CXL. Inutile vantaggio che si vuol trarre dall' approvazione che io ho data a questo Libro.</i>	190
<i>CXLI. Opposizione di questo Catechismo alle nuove spiritualità.</i>	191
<i>CXLII. Altre belle istruzioni dello stesso Libro contro le vie raffinate, e metafisiche.</i>	192
<i>CXLIII. L' Autore mutila un passo importante: Dottrina ammirabile sull' abbandono.</i>	193
<i>CXLIV. Alcune osservazioni sopra F. Lorenzo Camelitano Scalzo.</i>	194

### SEZIONE XIII.

Sulle diverse spiegazioni dell' anatema  
di s. Paolo.

<i>CXLV. S. Gregorio Nazianzeno alterato dall' Autore.</i>	196
<i>CXLVI. Spiegazioni cogli altri Santi: con s. Girolamo, con s. Agostino, e con Cassiano uniformi a quelle di s. Gregorio Nazianzeno, e diverse da quelle di s. Gio: Grisostomo.</i>	199
<i>CXLVII. Due primi avvertimenti a quelli che seguono la spiegazione di s. Giovanni Grisostomo.</i>	201
<i>CXLVIII. Terzo avvertimento, il quale fa vedere che la spiegazione di s. Gio: Grisostomo è direttamente contraria alle pretese dell' Arcivescovo di Cambrai.</i>	202
<i>CXLIX. Quarto avvertimento, il quale fa vedere che secondo il sentimento di s. Gio: Grisostomo, s. Paolo non offriva d' essere privo di Dio, nè di</i>	Ge-

- Gesucristo, neppure sotto la condizione impossibile.* ivi.
- CL. *Quinto avvertimento, col quale si dimostra, che l'anatema di s. Paolo in vece di escludere il desiderio del godimento, lo stabilisce.* 203
- CLI. *Sesto avvertimento, con cui vengono distrutte le pretese dell'Autore sull'amore naturale in s. Gregorio Nazianzeno.* 204
- CLII. *Riflessioni dell'Autore sopra s. Gio: Grisostomo affatto inintelligibili.* 205

### CONCLUSIONE,

In cui il discorso precedente è ridotto  
a dimostrazione.

- CLIII. *Analisi delle due Parti di questa Prefazione.* 206
- CLIV. *Due modi di dimostrare la prima Parte.* 207
- CLV. *Modo primo: che l'intreccio proposto nell'Istruzione Pastorale è un'illusione manifesta.* ivi.
- CLVI. *Prova colla sua propria definizione.* 208
- CLVII. *Che l'Autore non ha spiegato con una definizione la sua nuova idea d'interesse proprio.* ivi.
- CLVIII. *Cb'egli era debitore al pubblico di questa definizione.* 209
- CLIX. *Nuova ragione, che l'obbligava a questa definizione.* ivi.
- CLX. *Vano pretesto per non definire.* ivi.
- CLXI. *L'illusione provata con tre ragioni.* 210
- CLXII. *Che l'interesse proprio è preso da tutta la Scuola per soprannaturale.* ivi.
- CLXIII. *Che s. Francesco di Sales ha parlato nel*  
mo.

- modo istesso; e che il termine interesse nella lingua francese non è determinato ad una cosa naturale. 211
- CLXIV. Che l'Autore ha preso l'interesse nel medesimo senso. 212
- CLXV. La supposizione dell'Autore sulla nozione da lui data dell'interesse proprio è convinta di falsità. ivi.
- CLXVI. Altri passi dell'Autore contrarj a ciò ch'egli dice di se stesso sopra l'interesse proprio. 213
- CLXVII. Altro passo importante. ivi.
- CLXVIII. Altri passi per il medesimo oggetto. 214
- CLXIX. Dimostrazione che risulta da quanto si è veduto: Questione, se l'Autore abbia pensato sempre quello che ci dice presentemente sul suo Libro. ivi.
- CLXX. Continuazione. 215
- CLXXI. Altro modo di esporre la dimostrazione del n. 167. ivi.
- CLXXII. In qual modo lo spirito umano si persuade di ciò che vuol dare ad intendere agli altri. 216
- CLXXIII. Ristretto di tutto il discorso precedente. ivi.
- CLXXIV. Prova dell'errore contro la Speranza cristiana. 217
- CLXXV. Altri errori che qui si ommettono. ivi.
- CLXXVI. Il solo errore del sacrificio assoluto porta seco la condanna di tutto il Libro. 218
- CLXXVII. Soluzione dell'Autore. ivi.
- CLXXVIII. L'esposta soluzione è vana, e si distrugge da se stessa. ivi.

- CLXXIX. *Altra maniera di formare la dimostrazione.* 219
- CLXXX. *Si comincia a dimostrare, che l'Istruzione Pastorale contiene dei principj, che chiudono la bocca all'Autore.* ivi.
- CLXXXI. *Tutto il Libro cade d'un colpo solo con questo unico passo.* 220
- CLXXXII. *Principio sulla beatitudine.* 221
- CLXXXIII. *Falso principio sulla grazia attuale, e sulla volontà di beneplacito.* 222
- CLXXXIV. *Altro falso principio dedotto da questo.* ivi.
- CLXXXV. *Questi principj sono le sorgenti del Fanatismo, e del Quietismo.* ivi.
- CLXXXVI. *L'eccezione del caso del precetto non salva dal Fanatismo.* 223
- CLXXXVII. *Applicazione de' falsi principj, che conducono al Quietismo fatta dall'Autore a diversi casi particolari.* ivi.
- CLXXXVIII. *Applicazione de' medesimi principj del Fanatismo all'esclusione degli atti di proprio sforzo.* 224
- CLXXXIX. *Gli atti, co' quali si previene Iddio esclusi erroneamente.* ivi.
- CXC. *Il Semi-pelagianismo obbiettato a questa sorte d'atti dall'Autore, il quale v' involuppa s. Agostino stesso, non meno che tutti gli Spirituali.* ivi.
- CXCI. *Principio, con cui si risolve quest' obbiezione.* 225
- CXCII. *Che l'Autore differisce da' Quietisti soltan-* so

- to in parole, e che l'ispirazione, la quale egli ammette, è affatto straordinaria. ivi.
- CXCIII. Riflessioni sul progresso dell' errore. 226
- CXCIV. Fallacia sulla contemplazione, e sull' esclusione di Gesucristo. 227
- CXCV. Soluzione in un errata dell' Istruzione Pastorale, e tre dimostrazioni per distruggerla. ivi.
- CXCVI. Queste tre dimostrazioni spiegate. ivi.
- CXCVII. Si deplora lo stato dell' Autore. 228
- CXCVIII. Errore sulla contemplazione pura e diretta. ivi.
- CXCIX. Errore, il quale rende Gesucristo indegno d' entrare nella perfetta contemplazione. 229
- CC. Avvertimento sull' ordine di quest' Analisi. ivi.
- CCI. Corollario: che l' Istruzione Pastorale è una ritrattazione, ma inutile ed insufficiente: Tre dimostrazioni. 230
- CCII. Ritrattazioni generali dell' Autore. ivi.
- CCIII. Ritrattazione sugli atti diretti, e riflettuti. 231
- CCIV. Ritrattazione manifesta sul soggetto della vocazione alla perfezione cristiana. 232
- CCV. Contraddizione dell' Istruzione Pastorale con se stessa. ivi.
- CCVI. Che la spiegazione è una vera ritrattazione. 233
- CCVII. Questa ritrattazione convince, e non iscusava. ivi.
- CCVIII. Altra specie di ritrattazione, riducendo la difficoltà della perfezione alla rinunzia d'un amor naturale. ivi.
- CCIX. L' Autore annichila dei passi di s. Francesco di Sales, dei quali avea formato uno dei fondamenti delle Massime de' Santi. 234

CCX. Seconda parte di quest' <i>Analisi</i> : Due specie di dimostrazioni.	ivi.
CCXI. <i>Prima dimostrazione: Pregiudizio d' errore nella novità.</i>	235
CCXII. Non si cita alcun passo della <i>Scrittura</i> .	ivi.
CCXIII. <i>Proprietà attribuite all' amore naturale, e deliberato senza veruna testimonianza.</i>	236
CCXIV. Non si prova che per mezzo di conseguenze stracciate; che si traggono da' <i>SS. Padri</i> .	237
CCXV. Che noi abbiamo esaminati i passi principali senza trovarvi pure un cenno.	ivi.
CCXVI. Quattro Autori principali esaminati.	238
CCXVII. Altri quattro Autori principali.	ivi.
CCXVIII. <i>Consequenza.</i>	239
CCXIX. Altri tre Autori principali.	ivi.
CCXX. Quanto sia vile l' idea che dà l' Autore della perfezione.	ivi.
CCXXI. Nuovi errori nell' <i>Istruzione Pastorale</i> .	240
CCXXII. Sopra ciò che si chiama <i>imperfezione</i> .	246
CCXXIII. <i>Riflessioni sulla conclusione dell' Istruzione Pastorale.</i>	247

## R I S P O S T A

Del Vescovo di Meaux a quattro Lettere di Monsig.  
Arcivescovo Duca di Cambrai.

I. <i>Sulle contraddizioni.</i>	251
II. <i>Sul proprio interesse eterno.</i>	255
III. <i>Della persuasione riflettuta.</i>	265
IV. <i>Sulla buona fede, e nuovamente sul termine riflessione.</i>	268
V. <i>Sulla Ritrattazione.</i>	270
VI. <i>Sul sacrificio assoluto, e sull' ultime prove.</i>	272

VII.

- VII. Sulla rassegnazione, e sull' indifferenza. 274
- VIII. Sulla perfetta sicurezza, di Mosè, e di s. Paolo  
ne' desiderj, ch'essi facevano per impossibile. 276
- IX. Principj di S. Agostino sulla beatitudine natu-  
rale, e soprannaturale. 278
- X. Sulle interpretazioni di s. Gregorio Nazianzeno  
e di s. Gio: Grisostomo. 283
- XI. Imbrogljo di questioni inutili. 286
- XII. Sopra la risoluzione terribile attribuita a  
s. Francesco di Sales sulla risposta di morte. 290
- XIII. Sul sacrificio assoluto dell' amore naturale. 293
- XIV. Cosa precisamente importino delle supposizioni  
impossibili: Consenso unanime della Scuola. 296
- XV. Sopra l' idea della beatitudine. 298
- XVI. Sulle falsità che mi si oppongono. 301
- XVII. Sulla differenza fra la Speranza e la Carità. 303
- XVIII. Sui motivi della Carità proposti nel Vange-  
lo, e sulla falsa dialettica che li vuole sepa-  
rare. 306
- XIX. Che questo solo punto racchiude la decisione di  
tutto. 308
- XX. Sul turbamento involontario di Gesucristo. 312
- XXI. Sul prendere un' obbiezione per una risposta. 315
- XXII. Altra falsa imputazione sull' obbligo de' pre-  
cetti affermativi. 316
- XXIII. Altre false imputazioni: Censura d' un Dot-  
tore di Ioviano. 318
- XXIV. Sull' asprezza imputata alle mie espressioni. 321
- XXV. Sull' amore naturale, del quale non si trova  
cenno nella Scrittura. 323
- XXVI. Inutilità di quest' amore naturale. 325

F I N E.