





43

10 B

21







**O P E R E**

*DI MONSIGNOR*

**JACOPO-BENIGNO BOSSUET**

**VESCOVO DI MEAUX.**

**TOMO XXX.**



TRATTATO  
DELL'  
AMOR DI DIO

DI MONSIGNOR  
JACOPO-BENIGNO BOSSUET  
VESCOVO DI MEAUX.



VENEZIA,  
MDCCXCVIII.  
PRESSO PIETRO ZERLETTI.  
CON LICENZA, E PRIVILEGIO.

*S. Antonio di Cipro*

T R A T T A T O  
D E L L'  
A M O R D I D I O

*Necessario nel Sacramento della Penitenza secondo  
la Dottrina del Concilio di Trento.*

Dopo di aver ampiamente trattate le questioni dell'Amor di Dio nelle nostre Conferenze Ecclesiastiche di quest'ultimo anno, ed esserci sopra ogni altra cosa applicati a discutere quella, che riguarda la necessità di questo amore nel Sacramento della Penitenza; cedendo finalmente alle istanze de' Sacerdoti della nostra Diocesi nostri fratelli e nostri cooperatori nel Sacro Ministero, loro abbiam promesso di lasciare in iscritto le risposte, e le decisioni, che avevamo loro date a viva voce nelle nostre varie Assemblee, ad oggetto di conservarne più sicuramente la memoria.

Per soddisfare dunque al debito della nostra coscienza, e di mantenere la nostra parola, noi ci vagliamo de' primi momenti del nostro tempo: e nella risoluzione di rimontare un giorno, se fia bisogno, sino alle prime origini della Tradizione, per non lasciare cosa alcuna da desiderarsi sopra questo soggetto, noi ci applicheremo unicamente in questo Trattato, a fine di non dargli troppa distesa, a

sviluppare colla più semplice brevità, ma altresì colla maggior esattezza, che ci sarà possibile, i Decreti più precisi del Concilio di Trento sopra questa importante questione. Entriamo nella materia.

*Osservazione preliminare sopra l'obbligazione generale del comandamento di amare Dio.*

I. Noi crediamo essere immantinente da osservarsi ciò, che di già è come confessato da tutto il mondo, e che ci sembra assolutamente necessario per bene intendere una questione; cioè, che l'atto di Dio, è egli medesimo, e per lui medesimo direttamente comandato col precetto della dilezione.

Veramente alcuni Teologi hanno preteso, che questo precetto non abbia imposta, se non che l'obbligazione di faticare ad acquistare, o piuttosto ad ottenere colle richieste disposizioni l'abito di amar Dio, col mezzo della grazia infusa e santificante. Ma per far vedere come questa opinione sia insostenibile, basta, senza ricorrere ad altre prove, di attentamente riflettere a quel luogo del Vangelo, ove il Signore Gesù, dopo aver riferito il gran comandamento della carità: *Voi amerete il Signore vostro Dio con tutto il vostro cuore &c.*, seguendo aggiugne: *Fate così, e vivrete.* Evvi effettivamente bisogno di altro, per dimostrare, che l'esercizio, e l'atto medesimo di questo amore sia chiaramente, e direttamente comandato dal precetto?

Luc. X. 27.  
& 28.

Pertanto il Papa Alessandro VIII. ha condannata la seguente Proposizione, di cui apporteremo la

cen-

censura tale, qual è stata recentemente impressa a Roma per ordine d' Innocenzo VII., il quale sì degnamente occupa la Cattedra di s. Pietro: *Basta che un' azione morale tenda interpretativamente al suo ultimo fine; e l' uomo non è obbligato di amare questo fine, nè nel cominciamento, nè nel corso della sua vita.* Tal è la Proposizione; ed eccovi il giudizio, che il Papa ne ha fatto: *Questa Proposizione è eretica: così fu giudicato questo giovedì 14. Agosto 1690.* Quanto alla differenza, che trovasi in qualch' esemplare, in cui in luogo del Pronome *hunc* (*questo fine*) si legge la particola illativa *hinc*, *da ciò, per conseguenza*; come questa differenza niente muta nè nel senso della Proposizione, nè nella censura, non merita, che vi si fermi, nè che vi si disputi.

Ella è appunto questa eresia, in cui nulladimeno cadono quelli, i quali sostengono, che l'atto speciale di amore non è comandato con queste parole: *Voi amerete.* Confesso, che alcuni Teologi hanno preteso, che *il precetto dell' Amor di Dio, e del Prossimo non è un comandamento speciale, ma un comandamento generale, a cui si soddisfa coll' adempimento degli altri precetti.* Le quali Proposizioni altri con altri termini esprimono, che il precetto dell' Amor di Dio non comanda, se non che la dilezione, la quale chiamano *effettiva*, e che consiste nell' adempimento degli altri precetti, e non la dilezione *effettiva*, ovvero l'atto speciale di amore; e quest' affezione dell' anima, che ama Dio per la sua eccellenza, per la sua grandezza, per la

Censura  
Guimenii  
Tit. de ca-  
ritate.

sua bontà. Ma questa sentenza non si può nè sostenere, nè tollerare: pertanto ella è stata condannata dall'Università di Parigi com'erronea, empia, e contraria al maggiore di tutt'i precetti. Ed in effetto chi può dubitare, che non vi sia un atto speciale d'amore in udire queste parole di Davide: *Io vi amerò, Signore*; e queste dell'Orazione Dominicale: *Sia santificato il vostro nome*; ove il desiderio, che abbiamo della gloria di Dio si dipinge tanto semplicemente: ed in oltre: *Che ci avvenga il vostro regno*, quel regno, per cui Dio regni sempre più in noi, di quel che ci faccia regnar noi medesimi: ed in oltre: *Che sia fatta la vostra volontà*, il che rinchiude il santo desiderio di potere, come i Santi nel Cielo, aver una perpetua conformità della nostra volontà a quella di Dio; desiderio, che non è, nè altro può essere, che l'atto stesso di dilezione? Ma sopra il tutto potremo noi obbliare queste parole: *Perdonateci come noi perdoniamo*, ove l'atto della dilezione fraterna trovasi tanto chiaramente espresso, quest'atto, ch'è impossibile di separarlo dall'Amor di Dio?

Essendovi dunque un atto speciale di amore, la pietà non permette di dubitare, ch'ei non sia dinotato da queste parole: *Voi amerete*. Può mai in effetto Dio essere amato di tutto cuore, se mai non si faccia un atto speciale di questo amore, e se neppur si riconosca la obbligazione di doverlo fare? Perciò la Università di Lovanio sopra la denuncia, e tutta insieme coll'approvazione de' Vescovi ha

condannata com'empia, e come sovvertente la prima legge della vita Cristiana la Proposizione, che segue: *Non sembra, che l'uomo sia in rigore obbligato nel corso della sua vita a produrre un atto di Amor di Dio.* E per verità questa Proposizione non riconduce ella in campo evidentemente l'eresia, di cui abbiamo parlato, condannata da Alessandro VIII.?

Censura di  
Lovanio  
1657. Prop.  
24.

Egli è per una conseguenza necessaria da questi principj, che i Sommi Pontefici hanno condannate le seguenti Proposizioni. La prima: *Il precetto dell' Amor di Dio non obbliga da per se medesimo, che all' articolo di morte.* La seconda: *Noi non osiamo decidere, se sia peccato mortale il non fare, che un solo atto di Amore di Dio in tutta la vita.* La terza: *E' probabile, che il precetto dell' Amor di Dio a rigore non obblighi, che ogni quinquennio.* Puossi effettivamente avere qualche ragione di sopprimere per cinque anni l'obbligazione di questo atto, piuttosto che una sola volta fatto, di poi per tutta la vita, o neppure una volta fatto, si trascorra? Diciamo all' opposto, che se il divin precetto una volta obblighi, obbliga cento, e mille volte; obbliga senza numero, e senza termine, senza porsi in ansietà di disputare, in quale preciso tempo, e luogo siesi obbligato di fare quest'atto; il che dipende dalle varie circostanze: o d'inspirazioni ricevute, o di tentazioni provate: ma debbonsi dirizzare le premure di procurare con tutta diligenza di fare un atto sì necessario, che non vi sia pericolo di cadere in omissione, o negligenza di farlo.

Censura  
Guimenii  
Tit. de ca.  
rit.

Innoc. XI.  
Prop. 3. & 6.

A que-

A questo si costringono tante Proposizioni condannate da celebri Università, anzi da Sommi Pontefici; nè rileva con quale formola di Decreto, inducendoci a questa condanna la natura medesima della materia, ed il consenso di tutta la Cattolica Chiesa.

Sopra questi medesimi principj, e colla stessa giustizia è stata fulminata coll'anatema anche questa Proposizione: *Il precetto dell' Amor di Dio non obbliga, se non che quando sia necessario di essere giustificato, e non abbiamo altro mezzo per esser tali.* Come se Dio non volesse esser amato, se non che da peccatori, e non da giusti; ovvero, come se l'osservanza d'un sì gran precetto non fosse necessaria, se non che per ottenere la giustizia, e non per conservarla, ed accrescerla; mentre la sola nostra negligenza in riguardo a questo è pur troppo capace a farcela smarrire.

Inve. XI.  
Prop. 7.

Si discaccino dunque e si bandiscano per sempre da' cuori de' Fedeli errori tanto contrarj alla Cattolica Fede. L'Orazione Dominicale, la quale dev'essere pe' medesimi Fedeli la preghiera cotidiana, ben chiaro loro dimostra a quali pericoli si espongano, se trascurino di produrre sovente degli atti di Amor di Dio. Essa non ha nella loro bocca appieno il senso verace, che dee avere, se la recitano senz'amore. Queste prime parole: *Padre nostro*, se noi le pronunciamo colla stessa mente, con cui furono profferite da Gesucristo, non ispirano esse effettivamente, e non esprimono *non lo spirito di timore, ma lo spirito di adozione, e di carità*; poichè

chè secondo il favellare dell' Apostolo, è lo spirito di adozione e di carità, che esclama ne' nostri cuori, *Padre mio, Padre mio?* Rom. VIII.  
15. Galat.  
IV. 6.

E quanto a ciò, che si dice alcuna volta de' precetti affermativi, che non obblighino sempre, si dice forse perciò, che non obblighino mai, o quasi mai? Ove finalmente condurrebbesi questa obiezione egualmente frivola ed empia, se non che a sopprimere ogni obbligazione di esercitare gli atti di fede e di speranza? Diciamolo chiaro; questa obiezione lascia ella sussistere in riguardo a noi qualche obbligazione di temere Dio, di pensare a Dio, alla nostra salvezza, a' nostri doveri, alla nostra fede? La vita Cristiana, se fosse possibile di regolarla con questi pericolosi principj, non troverebbesi ella come abbandonata alla dimenticanza di Dio, e per conseguenza a tutti gli eccessi, ed a tutti gli errori, a' quali questa dimenticanza naturalmente conduce?

In questo abisso appunto si sono precipitati quelli, che non hanno avuto timore d'insegnare questa Proposizione già condannata: *Che l'uomo non è mai obbligato in alcun tempo della sua vita di fare un atto di fede, di speranza, e di carità, in forza de' precetti divini, che prescrivono queste virtù; e quest'altra: La fede non dee rimirarsi come comprese sotto precetto speciale di se medesima; ed anche questa: Basta di fare un atto di fede una sola volta in tutta la sua vita.* Alic. VII.  
PROP. 1.  
Inn. XI. fr.  
16. 17.

*Divisione di quest' Opera .*

II. Dopo queste riflessioni generali sopra il comandamento dell' Amor di Dio, mettiamoci ora ad esaminare i Decreti del Concilio di Trento, per vedere qual parte aver debba questo amore nella giustificazione de' peccatori; e sopra tutto nel Sacramento della Penitenza. Noi divideremo questa questione in tre parti.

Nella prima, parleremo della virtù ed efficacia de' Sacramenti, che conferiscono la grazia della giustificazione; e faremo vedere, che quella specie di amore, il quale sempre giustifica col voto del Sacramento, non è necessario per riceverli.

Nella seconda, tratteremo dell' Amor di Dio cominciato; e proveremo essere assolutamente necessario nel Sacramento per ottenere la grazia della giustificazione.

Finalmente impiegheremo la terza ed ultima parte di questo Trattato, a risolvere con principj incontrastabili le difficoltà, le quali si è costumato di opporre contra questa dottrina.

## PRIMA PARTE.

*Si riferiscono i Decreti del Concilio di Trento sulla virtù ed efficacia de' Sacramenti; e primieramente quelli della Sessione VI. c. 6. e 7.*

III. **R**iflettiamo immantinente alla maniera con cui il santo Concilio si esprime sopra l'effetto, e sopra l'efficacia de' Sacramenti, che ci giustificano. *In fine la giustificazione, dic' egli, segue alla medesima questa disposizione, o questa preparazione.* Sess. VI.  
c. 7. E deesi osservare, come il santo Concilio soggiunge immediatamente queste parole, dopo avere spiegato nel capo 6. quale sia questa preparazione, di cui favella, e ch'egli fa consistere *nella fede, nel timore della giustizia di Dio, il quale nasce da questa fede, nella speranza, che ci danno i meriti di Gesucristo, e nel movimento medesimo di un amore cominciato; il quale dice 'il Concilio essere il principio dell' odio, e della detestazione del peccato; in che consiste la penitenza necessaria innanzi il Battesimo; e per dire finalmente tutto, nel desiderio, e buon proponimento di ricevere il Sacramento, di cominciare una nuova vita, e di osservare i Comandamenti di Dio.*

Dunque tutte queste cose non rinchiudono la giustificazione, e nè questa fede, nè questa speranza, nè questo amore cominciato, nè quest' odio o detestazione del peccato, che nasce da questo amore, nè questa penitenza, nè questo buon proponimento,  
nè

nè questo voto di ricevere il Battesimo, quantunque accompagnato dalla risoluzione, ed anche da un cominciamento effettivo di una nuova vita: tutto questo, secondo il Concilio, non rinchiude la giustificazione, ma la precede; e queste disposizioni, benchè d'altronde eccellenti e sante, non sono che preamboli, mentre *la giustificazione le segue*, e non viene che dopo esse.

*L'efficacia de' Sacramenti stabilita nel Cap. 7.  
della Sessione VI.*

IV. Ciò che il Concilio aggiugne nello stesso capo 7. prova parimente la verità medesima. *La cagione istrumentale* ( della giustificazione ), dic' egli, *è il Battesimo, ch' è il Sacramento della fede.* Questo Sacramento non è dunque il sigillo della giustizia ricevuta, come hanno preteso gli eretici; ma egli è veracemente la cagione, e comè lo strumento, di cui Dio si serve per darcela, e formarla in noi.

*La stessa verità provata colla prefazione  
della Sess. VII., e co' Canon 6. 7. 8.*

V. Verità, quale impariamo più chiaramente ed incontrastabilmente anche dalle prime parole della Sessione settima. Eccovela: *Per compiere di trattare la dottrina salutare della giustificazione, sembra conveniente, dice il Concilio, di trattare de' Sacramenti della Chiesa, per i quali ogni vera giusti-*  
sti-

*stizia o comincia , o si aumenta dopo essere cominciata , o si ripara dopo essersi perduta .*

Da ciò segue effettivamente esservi due sorte di Sacramenti ; alcuni , che noi chiamiamo Sacramenti de' vivi o de' giusti , l' effetto de' quali è di accrescere la giustizia già ricevuta per un altro Sacramento ; altri poi , *per i quali la giustizia comincia ; o per i quali si ripara dopo averla perduta* : e questi sono i Sacramenti del Battesimo e della Penitenza , che si conferiscono a quelli , che morti per i loro peccati , non ritornano alla vita se non che pel mezzo di questi Sacramenti , se con fede li ricevano . Questo medesimo stabiliscono i Canonî sesto , settimo , ed ottavo di questa stessa Sessione ; mentre si proibisce sotto pena di anatema : *Che niuno dica , che i Sacramenti sono soli segni o marche della grazia ricevuta , che non contengano la grazia , che non la diano , nè la conferiscano effettivamente per una virtù , e forza ch' è loro propria ; e ciò in vigore dell' opera operata , per quanto è dalla parte di Dio , se bene si ricevano , e non si ponga obice ad essi .*

*L' applicazione di questi principj , fatta dal Concilio al Sacramento della Penitenza nel c. 4. Sess. XIV.*

VI. Il Concilio medesimo ci ha insegnato di applicare questi dogmi o principj generali al Sacramento della Penitenza ; ed eccovi l' applicazione , ch' egli ne ha fatta nel proposito di questa contrizione.

zione eminente, di cui avea parlato, e che giustifica innanzi di riceverli il Sacramento: *Quantunque alcune volte accada, dic' egli, che questa contrizione sia perfetta nella carità, e ch'essa riconcilj l'uomo a Dio, prima di avere attualmente ricevuto il Sacramento; non bisogna tuttavia attribuire la riconciliazione a questa contrizione indipendentemente dal voto del Sacramento, che in essa contiensi.* Ciò dunque sempre non accade, nè per la natura della cosa, *ma accade solamente alcune volte, che la contrizione è perfetta in carità:* e perciò il santo Concilio aggiugne, che ogni altra contrizione *non è che un movimento, coll'ajuto del quale il penitente si prepara la strada alla giustizia, e che lo dispone ad ottenere la grazia di Dio nel Sacramento della Penitenza.* Nel resto la definizione, che il Concilio dà a questa contrizione, la quale innanzi al Sacramento riconcilia tutto ad un tratto l'uomo a Dio, e la quale dice esser quella, *che alcune volte è perfetta in carità;* questa definizione, dissi, è troppo precisa, per non ammettere, che questa santa Assemblea abbia presupposti altri casi, che sono più comuni, e più ordinarj, ne' quali l'assoluzione del Sacerdote trova per anche il peccatore legato da colpe mortali, e non lo suppone giustificato, ma lo giustifica.

*La stessa verità provata col Can. 9.  
della Sess. XIV.*

VII. Allo stabilimento di questa verità si riferisce il Canone ix. della stessa Sessione: *Che niuno dica, che*

che l'assoluzione Sacramentale del Sacerdote non sia un atto giudiziale, ma un semplice ministero, consistente in dichiarare, che i peccati sono stati rimessi: il che non sarebbe così certo, com'esser dee, secondo l'intenzione del Concilio, se ogni assoluzione, quando si riceve, trovasse l'uomo giusto, e gradevole a Dio, e con esso pienamente riconciliato; e ciò per la natura della cosa, e per la istituzione dello stesso Dio: imperciocchè allora i Sacramenti, co' quali crediamo di essere giustificati, supporrebbero l'opera della nostra giustificazione e della remissione de' peccati già compiuta. L'uomo non avrebbe bisogno che di una semplice dichiarazione, che i suoi peccati gli sono rimessi. La forma dell'assoluzione (il che a Dio non piaccia) non significherebbe più se non una menzogna; ed i ministri di Gesù Cristo mai non eserciterebbero la potestà loro conceduta di legare e sciogliere, di ritenere e di rimettere i peccati; poichè non gli scioglierebbero in effetto, nè li rimetterebbero, ma li supporrebbero sempre rimessi o sciolti. E siccome per veramente esercitare la potestà di legare e ritenere, dobbiamo intendere di non supporli legati, nè sotto l'atto giudiziale ritenuti, ma divenire essi legati e ritenuti, onde si reputino veramente con quell'atto legati e ritenuti; allo stesso modo deesi credere dell'atto di sciogliere e di rimettere, nè doversi supporre essere i peccati sciolti e rimessi, ma coll'assoluzione farsi, che attualmente si sciogliono e si rimettano.

Tutto il sino ad ora detto può ridursi a questo

*Boss. Tr. Amor di Dio.*

B

sil-

sillogismo. L'effetto speciale, e proprio del Sacramento non dev' essere necessariamente presupposto prima di ricevere il Sacramento, ma dev' essere prodotto dal Sacramento medesimo. Ora, nel Battesimo, e nella Penitenza la giustificazione, e la remissione de' peccati, è l'effetto speciale di detti Sacramenti: dunque la giustificazione o remissione de' peccati nel Battesimo, e nella Penitenza attualmente ricevuti essenzialmente non vi si presuppone, ma si produce da' medesimi: dunque inoltre, se ciò alcuna volta accada, non è cosa necessaria, ma casuale ed accidentale, cioè quando la contrizione è perfetta in carità, come lo abbiamo detto di sopra dopo il Concilio.

*Compendio della dottrina del Concilio. Connessione di tutte le sue parti. Passaggio alla seconda parte di questo Trattato.*

VIII. Questi dogmi sopra l'efficacia, e sopra la virtù de' Sacramenti sono dunque sì certi, che non saprebbesi negarne alcuno senza ferire la fede del santo Concilio di Trento. Per il che questa santissima, e dottissima Assemblea prese le più sagge precauzioni, per non dare urto alcuno a questa dottrina, da essa stabilita con tanta autorità, e con sì gran luce.

Se dunque, come abbiamo detto, e come noi lo svilupperemo eziandio più ampiamente, il santo Concilio ha chiaramente definito, che per giungere alla giustificazione ne' Sacramenti, egli è necessa-

rio

rio che siamo eccitati, non pel solo timore della pena, ma ancora per l'amore della giustizia, guardiamoci bene dal presupporre, che questo amore, allorchè è congiunto al voto del Sacramento, sia sempre accompagnato dalla giustificazione, dalla riconciliazione, e dalla vita. Perciò a fine di cautelarci da questo errore, il Concilio la distingue con molta esattezza, e con caratteri certi e precisi dalla contrizione, che giustifica per se medesima, dicendo di questa, *ch'ell'è perfetta nella carità*; e dell'altra, ch'essa non è se non *un amore cominciato*, e non per anche giunto alla perfezione della carità. Noi da ciò intendiamo, che questo amore prepara alla giustizia, ma non la porta; egli vi conduce, ma non è la stessa giustizia che lo segue, e che non viene se non dopo di esso. In una parola, questo amore non è la nuova vita, ch'è l'opera della contrizione perfetta nella carità; ma egli n'è il solo buon proponimento, ed una specie di cominciamento.

Tali sono i caratteri dell'amore cominciato, che immantinente ci accostiamo a sviluppare nella seconda parte di questo Trattato; e perchè noi stabiliremo la necessità di questo amore sopra Decreti, che non saranno meno forti, nè meno chiari degli apportati sin qui; sarà cosa giusta di rendere alla stessa autorità la medesima sommissione.

## S E C O N D A P A R T E .

*Disposizioni necessarie alla giustificazione ne' Sacramenti, e sopra tutto, l'amore cominciato necessario a questo effetto, secondo il c. 6. della Sess. VI.*

IX. **C**ominciamo da queste parole, che si leggono nel capo sesto della Sessione VI. del Concilio. *Ora i peccatori si dispongono alla giustizia, dice il Concilio, allorchè eccitati dalla grazia divina portansi liberamente verso Dio, credendo, e tenendo per vere le cose, ch' egli ha promesse, e rivelate; e massimamente questo punto, che il peccatore si giustifica colla sua grazia.... Di poi allorchè riconoscendosi peccatori, e passando dal timore della giustizia divina, da cui sono utilmente colpiti, alla considerazione della misericordia di Dio, s'innalzano sino alla speranza; confidando che Dio per Gesucristo sarà loro propizio.... E quando finalmente cominciano ad amarlo come il fonte di ogni giustizia.* Riflettiamo quivi tre disposizioni necessarie, che il Concilio stesso ha notate distintamente, e per ordine.

La prima è la fede, ed il timore, che nasce da questa fede.

La seconda è la speranza in Dio per Gesucristo.

La terza è l'amore, ma solamente cominciato.

Chiunque troncasse una sola di queste disposizioni, sarebbe di leggieri convinto di violare l'integrità stessa della dottrina del Concilio.

*Cosa sia amar Dio come fonte di ogni giustizia ,  
secondo il c. 6. della Sess. VI.*

X. Quanto a ciò che dee intendersi di queste parole: *Quando cominciano ad amar Dio come il fonte di ogni giustizia*, il senso non può esserne oscuro per quelli, che sanno quale sia questa giustizia, la quale amar dobbiamo da se medesima, e per se medesima, la quale dev' esserci comunicata da Gesucristo, la quale efficacemente ci giustifica, e la quale non è altro che Dio medesimo, essendo egli solo giusto, e giustificante quello, che ha la *Rom. III. 20.*  
*fede in Gesucristo.*

Amare Dio come fonte di ogni giustizia, egli è dunque amarlo come giusto in se medesimo, e come l'autore e la cagione della giustizia, che in noi si trova. Tal è la giustizia, di cui Gesucristo ci ha raccomandata la fame, e la sete, quando disse: *Beati quelli, che hanno fame, e sete della Giusti-* *Matth. V. 6.*  
*zia.* Non si dispone ad ottenere questa giustizia, se non quando per mezzo della penitenza si comincia a sentirne la fame, e la sete, il che non è altro che il cominciamento della santa, e casta dilezione, assolutamente necessaria per la giustificazione degli uomini; cioè affinchè non avvenga, come dice l'Apostolo, che *ignorando la giustizia di* *Rom. X. 3.*  
*Dio*, per cui esso è giusto, e giustificante, e *volendo istituire la sua*, cioè delle loro opere, e de' loro meriti, *non si riconoscessero soggetti alla giustizia di Dio.* Colle quali parole, ci viene impo-

sto di soggiacere colla volontà alla vera giustizia, e di consentire a riceverla con un movimento libero della nostra volontà; il che non può essere senza il movimento libero, e volontario di un amore, che almeno cominci a formarsi nel cuore.

*Conseguenze del medesimo soggetto nello stesso  
c. 6. della Sess. VI.*

XI. Ma che ne segue da questo cominciamento di amore, sì distintamente sopraggiunto alla fede, ed alla speranza? Il Concilio va egli medesimo insegnandocelo con queste parole: *E da ciò, dic' egli, (vale a dire, dal cominciare i peccatori ad amar Dio come fonte di ogni giustizia) sono portati all' odio, e alla detestazione de' loro peccati con questa penitenza, che dee precedere il Battesimo.* Si osservi dunque, come dal cominciare ad amar Dio, e a compiacersi in lui come fonte di ogni giustizia, nasca l' odio, e la detestazione del peccato. Ora non è egli incontrastabilmente certo, che in questa detestazione, ed in quest' odio consista questa penitenza preambolare, senza la quale l' uomo non ha potuto, nè può, nè potrà mai essere giustificato?

Questa dottrina è semplice, e si riduce a questo. Dopo tanti peccati commessi, vale a dire, dopo tante parole, tante azioni, e tanti desiderj contrarj all' eterna legge, in che tutt' i Teologi, dopo s. Agostino, fanno consistere l' essenza del peccato, l' uomo comincia finalmente a rivolgersi verso la giustizia, la quale non è altra cosa che Dio, cioè

ver-

verso questa eterna, e santa legge, ch'è sopra tutto, e che sopra ogni cosa presiede. Ma non dice già tuttavia, che tutto ad un tratto l'uomo sia perfettamente unito, sendo questo effetto proprio della giustificazione; ma che solamente cominci a slanciarsi verso la stessa, e ch'è risoluto di preferirla a tutto; perciò comincia egli a cercare, ed a rientrare in quest'ordine, che *la legge eterna vuole che si osservi, e ch'essa vieta di turbarlo*, per servirmi delle parole di s. Agostino.

*Continuazione del medesimo soggetto, ove si tratta del buon proponimento di compiere i Comandamenti.*

XII Il santo Concilio aggiugne come un'ultima preparazione per parte de' peccatori, *la risoluzione che formano, di ricevere il Battesimo, di cominciare una nuova vita, e di osservare i Comandamenti di Dio*: il che conferma con queste parole di Gesucristo: *Andate, ammaestrate tutte le genti, insegnando loro di osservare tutte le cose, che vi ho comandate*. Facendosi con questo mezzo ciò ch'è scritto: *Preparate i vostri cuori al Signore*.

Matth.  
XXVIII. 10.  
20.

I. Reg. VII.

Il testimonio della Scrittura interpretato dal Concilio, non può permettere a chi che sia di dubitare, che per prepararsi alla giustificazione, non sia assolutamente necessario, che l'uomo abbia nel suo cuore, non un desiderio frivolo, ma una ferma, e verace risoluzione di osservare tutt' i comandamenti di Gesucristo. Chi potrebbe mai, senza rinunziare

ad ogni ragione, dire o pensare, che in questi precetti non sia compreso il primo, e maggiore di tutti, cioè quello, che c'impone di amare il nostro Signore Dio con tutto il cuore, con tutta la mente, e con tutte le nostre forze, vale a dire sopra ogni altra cosa, e per lui medesimo? Chiunque pertanto non ha un fermo proposito di osservare, e compiere veracemente, e sinceramente un sì gran precetto, questi non vuole in effetto nè osservare i comandamenti, poichè omette il maggiore di tutti, nè essere giustificato: e da ciò poi che ne segue? se non che il buon proponimento necessario alla giustificazione non può essere senza la ferma, e sincera volontà d'amar Dio supremamente, e sopra tutte le cose? Il che rinchiude almeno qualche cominciamento del santo amore. Nel resto, non è senza ragione, che il Concilio aggiunga, richiedersi inoltre nel cuore del penitente la risoluzione di cominciare una novella vita: e noi esamineremo a suo luogo ciò che il santo Concilio intenda con queste parole. Ma chi può dubitare, che sussistere non possa la volontà di compiere il gran comandamento di amar Dio senza qualche cominciamento del santo amore?

*Prove della stessa verità col c. 7. e col Can. 2.  
della stessa Sessione.*

XIII. Ciò che noi abbiamo sino qui rapportato, l'abbiamo preso dal capo 6. della Sessione vi. Il settimo poi comincia con queste parole: *Questa di-*  
spo-

disposizione, e questa preparazione è seguita dalla giustificazione stessa, la quale non è una semplice remissione de' peccati, ma inoltre la santificazione e rinnovamento dell' uomo interiore per la volontaria, e libera accettazione della grazia, e de' doni, col cui mezzo l' uomo, d' ingiusto ch' era, diviene giusto; e d' inimico di Dio ch' egli era, gli diviene amico. Niuno dunque più tema, che tante disposizioni e sì grandi premesse dal Concilio innanzi la giustificazione, rinchiudano la stessa giustificazione. Il santo Concilio se n' è troppo chiaramente dichiarato per indurci questo pensamento; mercechè egli ha avuta gran cura di avvertirci, che tutte queste disposizioni non sono per anche senonchè preparazioni, alle quali dee seguire la giustificazione.

Ma ponderiamo immantinente queste parole con tutta quell' attenzione, che ben si meritano: *La giustificazione non è la semplice remissione de' peccati*; dice il Concilio, *ma anche il rinnovellamento* *ibidem.* *dell' uomo interiore, per l' accettazione volontaria della grazia, e de' doni, per cui l' uomo d' ingiusto diventa giusto; ed amico di Dio essendone inimico.* Ciascuno non vedrà forse in queste parole, se vorrà profundarvisi, che nell' atto stesso del rinnovamento interiore dev' essere rinchiuso per parte nostra un atto libero, il quale consiste nell' *accettazione volontaria della grazia, e di que' doni, per li quali l' uomo d' ingiusto diviene giusto, e d' inimico di Dio, suo amico*; di sorta che rimane incontrastabilmente certo, che l' uomo nella giustificazione, e nel rinnovamento interiore dà un verace consenso  
alla

alla giustizia, ed all'amicizia di Dio, che la giustificazione ripara e ristabilisce in lui? E qual è, o può essere questo consenso, se non il frutto, e l'atto medesimo della vera, e perfetta carità, di cui la grazia della giustificazione è il principio? mentre il santo Concilio principalmente colloca tutta la giustizia nella carità, *la quale, dic' egli, è versata nel cuore, ed in esso s'imprime*: il che ripete chiaramente, ed inculca sotto pena di anatema nel secondo Canone della Sessione, di cui trattiamo.

*Ibidem.*

*Ib. Can. 2.*

*Spiegazione minuta della dottrina del Concilio sopra l'Amor di Dio: e come questo cominciamento di amore si termini nella giustificazione, e diviene l'atto verace, e fermo della carità.*

XIV. Noi faremo vedere qui appresso, che tutta questa dottrina è stata tratta da s. Tommaso, o piuttosto ella altro non essere, che una tessitura delle sue parole. Ma per non distraerci dal nostro soggetto, conviene qui riflettere a tutte l'espressioni del Concilio; esse meritano una grande attenzione.

Il Concilio considera l'anima sotto l'infusione della grazia, e nell'istante medesimo della giustificazione, e del rinnovamento interiore. Imperocchè ella riceve, dic' egli, una grazia, che non solamente le rimette i suoi peccati, ma che la rinnova interiormente, e la santifica; ed è allora che attualmente la riceve: ma di qual maniera? forse con una maniera morta? No, senza dubbio, ma per un

*acces-*

*accettazione volontaria della grazia*, dice il Concilio; vale a dire, per un attuale, e libero consenso a questa grazia, come attualmente inerente. Tal è la mente del Concilio, tal è la differenza, ch'egli medesimo stabilisce tra la fede Cattolica, e la credenza perversa degli eretici. Egli non lo dissimula: *L'uomo non diviene giusto*, dic' egli, *senonchè per un' accettazione volontaria della grazia, e de' doni*. E di qual grazia? e di quai doni? Se non di quelli, per i quali l'uomo d'ingiusto diventa giusto, ed amico di Dio d'inimico, ch'ei n'era? Quest'accettazione non è dunque che un attuale, e volontario consenso all'amicizia di Dio, cioè alla carità reciproca, la quale allora formasi tra Dio, e noi. Conciossiachè tutt'i Teologi convengono, che quest'amicizia di Dio altra cosa non è, che una mutua carità. Si dà dunque allora un consenso alla carità, che ci unisce a Dio, e che lo unisce a noi. Farassi mai ciò, senza un atto di amore? Chi può mai avere un tal pensiero?

Aggiunge il Concilio, che qui si tratta di un consenso alla grazia, per la quale *l'uomo d'ingiusto diventa giusto*. E come giusto? se non come l'abbiamo detto, dopo il Concilio, *per la carità, che lo Spirito Santo versa interiormente, rendendola inerente nell'anima*? Ora il consenso attuale, e libero, quale noi diamo alla carità abituale, e santificante, egli è l'atto proprio, e medesimo della carità. Pertanto giammai non si perfeziona l'opera della giustificazione senza la carità attuale in sieme, ed abituale.

Ma

Ma sarà forse necessario, che tutt' i giustificati pensino distintamente alla carità abituale, ed inerte, mentrechè sonovi tanti veri penitenti, che nè pure intendono queste voci? L' obbiezione sarebbe solida, se qui si questionasse di parole, e non di cose. Che siavi realmente un gran numero di peccatori penitenti, i quali neppur abbiano l' idea di queste voci, io lo so; ma perciò è egli mestiere che tali penitenti ignorino farsi per l' operazione dello Spirito Santo qualche cosa in essi, che cangi il loro cuore, e che li renda santi, e giusti, non già per l' imputazione tutta esteriore della giustizia di Gesucristo, secondo i vaneggiamenti degli eretici, ma per una giustizia, che loro è veracemente comunicata, e che chiamasi abituale, essendo ella stabile, e permanente? Preme dunque che i penitenti stiano occupati, non in questi termini teologici, ma nel fondo delle cose, *affinchè conoscendo i doni, che abbiamo ricevuti da Dio*, la nostra penitenza non sia una penitenza cieca, infruttuosa, ingrata, e sconoscente de' doni, e de' benefizj, che riceviamo nella giustificazione.

1.<sup>a</sup> Cor. 11.  
12.

Ma in ciò non consiste il tutto. Un' anima passa ella al possesso, ed all' esercizio della carità subitamente, e senza qualche disposizione preliminare, e proporzionata alla grandezza di quest' effetto? O piuttosto non è egli necessario, che quest' abito sia preceduto da alcuna cosa, che vi ci prepari, e che ci serva come di passaggio per arrivarvi? Questo dunque è quello, che propriamente fanno que' cominciamenti di amore riconosciuti dal Concilio, e

de'

de' quali qui di sopra abbiamo favellato. Imperocchè questa disposizione, e questi cominciamenti, venendo a svilupparsi, si terminano in fine per un progresso naturale all'atto verace, fisso, e perfetto della carità, il quale con questa maniera si trova, e formato in noi, e tutto insieme esercitato, allora che nella giustificazione noi la riceviamo liberamente, e con tutto il nostro cuore.

*Ciò che rinchiude l' elezione, ed il consenso libero, e volontario, per cui, secondo il Concilio sess. 6. c. 56. noi ci portiamo alla giustizia, ed alla carità inerente, prima ch' ella ci sia data, ed allorchè noi ci prepariamo a riceverla,*

XV. Queste verità sono certe senza dubbio, e chiaramente fondate nella definizione del Concilio. Ma perchè qui si tratta, non di ciò che segue alla giustificazione, o di ciò che l' accompagna, ma principalmente di ciò che la precede, e ci prepara a riceverla, esaminiamo in particolare quale sia questo consenso libero, e volontario che diamo alla giustizia, ed alla carità, non più nel punto, in cui la riceviamo, e ch' ella si versa ne' nostri cuori, ma allorchè la ravvisiamo come ancora lontana, e che noi vi aspiriamo. Noi abbiamo fatto osservare nel capo sesto della Sessione VI. come questo consenso è libero, e volontario: *I penitenti, dice il Concilio, si dispongono alla giustificazione, allorchè portansi liberamente verso Dio.* Ma se noi rimontiamo al capo 5. di questa stessa Sessione, noi vi troveremo

Sess. VI.  
c. 6.

remo tutto ciò ancora più chiaramente , e più espressamente sviluppatto .

1h. c. 5.

Ascoltiamo il Concilio. *Il cominciamento della giustificazione degli adulti deesi prendere dalla grazia di Dio , che li previene per Gesucristo , vale a dire , dalla sua vocazione , che li chiama senza che alcun merito vi abbia preceduto per parte loro ; affinchè di lontani , ch' erano da Dio pe' loro peccati , si dispongano per grazia sua , che gli eccita , e che gli ajuta , a convertirsi per la loro giustificazione ; consentendo , e cooperando liberamente a questa medesima grazia ; di sorta che Dio toccando il cuore dell' uomo col lume dello Spirito Santo , l' uomo non stia interamente senza far nulla , in ricevendo questa ispirazione ; poichè potrebbe anche rigettarla , quantunque non possa per sua libera volontà senza la grazia di Dio portarsi a questa verace giustizia , che ci fa camminare alla sua presenza , e sotto a' suoi occhi . Tutto il mondo sa , che questa dottrina è confermata co' Canonì iv. , e ix. della stessa Sessione .*

Sicchè dunque finchè è libera , e volontaria l' accettazione della grazia nell' atto medesimo della giustificazione , e della rinnovazione dell' uomo , bisogna ancora che sia libera , e volontaria la conversione del suo cuore verso questa medesima grazia , prima di riceverla ; bisogna in oltre che l' uomo si porti liberamente alla giustizia , cioè , come abbiamo di sopra osservato , all' amicizia di Dio ed alla carità , e ch' egli consenta , e cooperi liberamente alla vocazione di Dio . Tutto ciò senza dubbio è chiarissimo nel-

nelle parole del Concilio: ma oltre tutto questo egli non presuppone nel cuore del Penitente un movimento libero ed una vera elezione, per cui si prepara a seguire Dio, che lo chiama alla grazia, alla giustizia, alla sua amicizia, alla carità medesima? E non si scorge in tutti questi atti del Penitente una sommissione piena, ed intera all' impressioni, ed a' movimenti, co' quali lo Spirito Santo lo porta verso la giustizia; cioè verso la carità?

Con queste disposizioni l'anima fedele, e penitente va come da per se medesima incontro allo Spirito Santo, che le riconduce la giustizia, e che colla carità dee ristabilirla nel suo cuore. Ella coopera alla di lui azione col suo consenso: ella si slancia verso la carità come per raggiungerla, e per afferrarla; e come che dee divenirle inerente, ella si accomoda, per dir così, e si rende idonea a questa intima unione. Agl' inviti della carità, che si offre da se medesima, il Penitente risponde dal canto suo colla sua accettazione, con una preferenza di elezione, e con un affrettamento a stenderle le braccia come per abbracciarla, e collocarla nel mezzo del suo cuore. Ora tutto ciò si fa forse senz'alcun cominciamento di amore, il quale si trovi in noi come disposizione, e passaggio allo stato di giustizia?

*Altra osservazione presa dal c. 7. della Sess. VI.*

XVI. Aggiugniamo a tutto questo ciò, che leggiamo nel cap. 7. della stessa Sessione, che quelli;  
i qua-

i quali vogliono prepararsi alla giustificazione, *debbono dimandare la fede, non la fede morta, ed oziosa*, di cui favella s. Jacopo, ma la fede viva ed *operosa*, di cui favella s. Paolo, allorchè dice, che *in Gesucristo nè la circoncisione, nè la incirconcisione vale a niente, ma la fede, che opera per mezzo della carità*; imperocchè in questa maniera spiegasi il Concilio, allorchè dopo avere apportate queste parole di s. Paolo, egli aggiunge: *Ell' è questa fede, la quale i Catecumeni prima di ricevere il Battesimo, e secondo la tradizione degli Apostoli, chiegono alla Chiesa ( la quale colle sue istruzioni la dà, e la ottiene colle sue preghiere ), allorchè dimandano la fede, che apporta la vita eterna; vale a dire questa fede, che operando per mezzo della carità, apporta là vita, e la salvezza. Ora, non si dimanda questa fede, nè si può aspettarla, se non che con alcuni cominciamenti, che di già sieno ricevuti, e che altro non sono se non i cominciamenti della santa dilezione, la quale il Concilio non cessa di accennare da per tutto, come una preparazione, che viene in seguito alla fede, ed alla speranza.*

*La stessa cosa stabilita nel Can. 3. della Ses. VI.*

XVII. A questo, che rapportato abbiamo dalla Sessione VI. e sopra tutto dal cap. 6., corrispondono le parole del terzo Canone in questi termini: *Se alcuno dirà, che senza l' ispirazione preveniente, e senza il soccorso dello Spirito Santo, l' uomo può*

*può credere, sperare, amare, e pentirsi com'è necessario, per ottenere la grazia della giustificazione; sia scomunicato.*

Quivi non è mestiere di osservare, che secondo l'uso costante del Concilio, tutti questi Canoni sono stati disposti in maniera, che ciascuno di essi si riferisce in particolare ad alcuno de' decreti che li precedono. Questo rapporto tra il terzo Canone, di cui qui si tratta, ed il sesto Capitolo, che abbiamo spiegato, è sensibile; ed il solo tenore delle parole basterebbe per dimostrarlo, se di già non fosse riconosciuto da tutto il mondo: Or eccovi quattro cose, delle quali il Concilio ci parla nel Capo sesto, e ch'egli propone distintamente e per ordine: prima la Fede, di poi la Speranza, indi questo Amor di Dio, con cui cominciamo ad amarlo, come il fonte di ogni giustizia, e questo pentimento in fine, che nasce dall'amore, ed in cui il Concilio fa consistere la penitenza, che dee precedere il Battesimo. Trovando noi dunque queste quattro cose nel terzo Canone, e che noi le miriamo richiamate collo stess'ordine, possiamo noi dubitare, che la intenzione del Concilio non sia stata di riassumerle secondo il suo costume in poche parole, e colla sua precisione ordinaria, e di definire, che per ottenere la giustificazione sia in ogni modo necessario di credere, sperare, ed amare; riunendosi questi tre atti in un solo e stesso atto di Penitenza, e che non debbano mai essere separati tra di loro, quando si tratta della preparazione necessaria alla giustificazione?

*Si risponde all' obbiezione di quelli, che riferiscono questa dottrina al solo Battesimo, e non al Sacramento della Penitenza.*

XVIII. Può essere, che si risponda, che questa dottrina sì precisa, sì chiara, e sì conforme al vero spirito del Concilio, non risguardi, che il Sacramento del Battesimo, e non il Sacramento della Penitenza, come se si richiedessero minori disposizioni per il secondo, che per il primo: ma questa soluzione non è ella insostenibile?

In primo luogo, sopra quali principj, sarebb' ella fondata? Si dirà forse, che dalla parte di Dio la virtù del Sacramento della Penitenza è inaggre di quella del Battesimo, e che vi bisogni per conseguenza dal canto nostro minore disposizione pel primo, che pel secondo? Anzi va tutto l'opposto, mentre la virtù del Battesimo per parte di Dio è più grande, e più abbondante; poichè rimette tutto insieme, e la colpa, e la pena del peccato, il che non segue nel Sacramento della Penitenza. E chi non sa, che la Penitenza è un secondo Battesimo, al quale, io non dirò ragioni, ma nè tampoco le più leggere congetture potrebbero dar luogo di pensare, che sia permesso di portare minori disposizioni, che per il primo. Così il Concilio trattando in due luoghi la differenza di questi due Sacramenti, prima nella Sessione vi. cap. 14., e più espressamente ancora nella Sessione xiv. cap. 2., non lascia trasparire le apparenze più leggere di questa pretesa  
 distin-

distinzione, fondata sopra la obbligazione di questo cominciamento di amore necessario nell' uno, e non nell' altro di questi due Sacramenti. Questo è sicuramente chiarissimo. Noi abbiamo nel Concilio due Capi sopra questa materia, uno sotto il Titolo: *Di quelli, che sono caduti dopo il Battesimo, e della loro riparazione*, Sessione vi.; l' altro nella Sessione xiv. sotto questo Titolo: *Della differenza della Penitenza, e del Battesimo*. Si leggano con attenzione questi due Capi. Niuna differenza si trova tra questi due Sacramenti in rapporto alle disposizioni necessarie per riceverli; e quivi appunto era il luogo, in cui doveasi dal Concilio manifestare. Diciamo lo stesso: s' era necessario di apportare maggiori disposizioni per l' uno di amendue, non doveasi decidere a favore della Penitenza, in cui dobbiamo con più premura riparare gli oltraggi più gravi, che abbiain fatti a Dio per la violazione del ricevuto Battesimo.

In secondo luogo, aggiugniamo a tutto questo le parole di Gesucristo, che ci dice: *Che quegli, a cui sono rimessi più peccati, ama più*; e chiediamo se nel Sacramento della Penitenza sieno effettivamente rimessi più peccati; poichè il peccato da noi commesso, violando la santità del nostro Battesimo, ne aumenta il numero. Lungi dunque dal credere, che siaci permesso d' indebolire l' obbligazione di amar Dio nel Sacramento della Penitenza, dovendo anzi noi presupporla, e più grande e più stretta. Imperocchè quantunque le parole di Gesucristo ora riferite riguardino direttamente l' amore, che segue

Luc. VII.

41.

la giustificazione, non vi è minor ragione di applicarle a quello, che vi ci prepara; poichè quegli, che dimanda, e che aspetta la giustificazione, dev' essere nella stessa disposizione, come quegli, che rende grazie di averla ricevuta.

Finalmente in terzo luogo, qual ragione aver potrebbesi di negare la necessità dell'amore nel Sacramento della Penitenza, piuttosto che nel Sacramento del Battesimo? Dirassi forse, che questo amore da per se stesso giustificante lascerebbe il Sacramento senza effetto, o che almeno il Sacramento supporrebbe sempre il suo effetto di già prodotto? Ma non dovrebbe dirsi la cosa medesima anche del Sacramento del Battesimo, a cui i testi più formali della Scrittura, de' Padri, de' Concilj, e sopra tutto del Concilio di Trento, non attribuiscono con minor forza la giustificazione, e la remissione de' peccati, che al Sacramento della Penitenza? Vane immaginazioni, dispregevoli sottigliezze, così poco degne non meno della gravità, che dell'autorità della Scuola! Non sarebbe convenevole una volta sbandirle? È principalmente quella, di cui ora trattiamo, non è ella almeno, per non dire di peggio, temeraria, e tanto disapprovata dalla ragione, non nominando autore alcuno, che a me sia noto?

*Perchè non si ripeta nella Sessione XIV. la dottrina dell'amore cominciato stabilita nella Sess. VI.*

XIX. Che se al presente ci si dimandi, per qual cagione il Concilio, trattando del Sacramento della  
Pe-

Penitenza, non abbia richiamato nella Sessione xiv. ciò, che avea detto sul soggetto del Battesimo, circa la necessità di un cominciamento di Amor di Dio, la risposta è facile, ed in pronto; ed è, che bastava di averlo detto una volta, e che non eravi da temere, che si potesse rifiutare l'applicazione naturale, e che si fa come da per se medesima, de' principj stabiliti sopra la giustificazione nel Battesimo, a ciò che bisogna dire, e pensare sullo stesso soggetto in riguardo al Sacramento della Penitenza. Il Concilio nel proemio della Sessione xiv. ci ha avvisati con queste parole: *Quantunque nel Decreto circa la giustificazione sieno state dette più cose toccanti il Sacramento della Penitenza, pel legame naturale, e per la conformità de' soggetti; vi è nulla di meno circa lo stesso in questi nostri tempi sì gran moltitudine di varj errori, che ha importato molto alla comune utilità di trattarne con una maniera più estesa, e più esatta.* Riflettiamo due cose in queste parole.

La prima, che il Decreto del Concilio spettante alla giustificazione, è stato fatto per servire di principio comune alla dottrina de' due Sacramenti.

La seconda, che se il Concilio ha creduto, che si dovesse trattare in particolare del Sacramento della Penitenza, non l'ha fatto, come lo dic' egli medesimo, se non che in riguardo al gran numero degli errori, ch' erano insorti in questa materia, e ch' era necessario di osservare, e di notare più espressamente; il tutto però senza toccare ciò, ch' era stato definito circa la giustificazione, come per

servire di fondamento generale sopra questa materia, siccome abbiamo detto, e come lo proveremo più particolarmente a suo luogo.

Contentiamoci di osservare frattanto, che il Decreto tanto della Sessione VI. quanto della XIV. dimandano egualmente *il buon proponimento, ed il cominciamento di una nuova vita*, con questa differenza, che la Sessione VI. rinchiude espressamente in questo buon proposito *la volontà di compiere i comandamenti di Dio*, laddove la Sessione XIV. non ne fa alcuna menzione. Conchiuderassi per tanto da ciò, che questa disposizione non sia necessaria nel Sacramento della Penitenza? o piuttosto non ne segue chiaramente, e ciascuno non vede egli, che in luogo di opporre questi Decreti tra di loro (il che a Dio mai non piaccia), bisogna al contrario spiegarli l'uno coll'altro, e rimirare la sesta Sessione, come il fondamento immobile della Sessione quattordicesima?

*Dottrina della Sessione XIV. Osservazioni  
su i Capi 1. 2. e 3.*

XX. Dopo esaminata la Sessione VI. passiamo alla XIV. Il Concilio vi tratta del Sacramento della Penitenza in particolare; e le parole del proemio ci hanno già dato luogo di osservare, di quale importanza sia la Sessione VI. in rapporto a questa, poichè dee servirle come di fondamento, e di principio. A questa prima riflessione presa dal proemio, egli è tuttavia necessario di aggiugnere qualche altra osservazione, presa da' Decreti di questa Sessione.

La

La prima ha per oggetto queste parole del Capo primo: *Per ottenere la grazia e la giustizia, la penitenza è stata sempre necessaria a tutti gli uomini, che si sono lordati con qualche peccato mortale.* Sess. XIV.  
cap. 1. Questo testo non presuppone egli evidentemente, come un preambolo, necessario al Sacramento, di cui parla, questa stessa disposizione della penitenza, di cui abbiamo fatt'osservare, che la Sessione VI. stabilisce la necessità innanzi il Battesimo? Disposizione, che rinchiude necessariamente questa fede, questa speranza, questo amore, e questa detestazione del peccato, la quale nasce dall'amore, e nella quale dalla Sessione medesima si costituisce l'essenza di ogni penitenza previa al Sacramento.

Riflettiamo in secondo luogo queste parole del Capo secondo: *La differenza del Sacramento del Battesimo, e del Sacramento della Penitenza, ec.* Ibid. cap. 2. ove neppure si trova una parola, la quale per parte delle disposizioni da apportarsi a questi due Sacramenti ci faccia intendere non esservi alcuna distinzione da farsene, di sorta che debbano essere necessariamente le medesime sì nell'uno, che nell'altro, come già lo abbiamo osservato. Nel resto, sopra la necessità de' due Sacramenti il Concilio definisce, che *il Sacramento della Penitenza è tanto necessario a quelli, che sono caduti nel peccato dopo il Battesimo, quanto il Battesimo lo è a quelli, che non sono per anche rigenerati.* Vale a dire, che questo Sacramento è non solamente necessario per necessità di precetto, ma inoltre per necessità di mezzo.

*Ibid. cap. 3.*

Riflettiamo finalmente a queste parole del terzo Capo sopra la virtù del Sacramento della Penitenza; di cui l'effetto è la riconciliazione con Dio, dice il Concilio: e perciò può giustamente la Penitenza definirsi, il Sacramento della grazia riparata, e dell'amicizia ristabilita. Ora, che Dio non renda la sua grazia, e la sua amicizia, se non a quello, che la vuole, e che la desidera, noi di già l'abbiam detto; e la cosa parla chiaro da per se medesima: e ciò precisamente è quello, che ci ha fatto aggiugnere, che si rovina l'efficacia stessa del Sacramento, se si tolga alcuna di queste disposizioni sì necessarie; e se in un penitente, il quale dimanda l'amicizia di Dio, cioè la carità, non si riconosca qualche movimento interiore, il quale cominci a fargli amar Dio come il fonte della grazia, e l'autore della giustificazione.

*Spiegazione del IV. Capo della stessa Sess. XIV.*

XXI. Da tutto quello, ch'è stato detto sino a qui, apparisce, che la Sessione XIV. si riporta alla Sessione VI., come a sua base. Ma per dimostrarlo ancora con più evidenza, non vi è d'uopo, se non che di ponderare attentamente il Capo stesso di questa Sessione, il quale ci viene proposto come la più forte obbiezione, cioè il quarto Capo. Egli dice: *La contrizione, che tiene il primo luogo tra gli atti del penitente, è un dolore interno, ed una detestazione del peccato commesso; dolore e detestazione, che dev'essere accoppiato alla risoluzione di non*

non più peccare in avvenire. E poco appresso: Il santo Concilio dichiara, che questa contrizione non comprende solamente la cessazione dal peccare, ed il buon proponimento, siccome ancora il cominciamento di una nuova vita, ma ancora l'odio della vita passata. Ora in questo buon proposito fermo e sincero d'una nuova vita, potrebbesi non rinchiudervi una volontà stabile di osservare il primo de' comandamenti, il precetto, che ci comanda di amare Dio con tutto il cuore, cioè sopra tutte le cose, e di cui disse il Signore: *Fate ciò, e vivrete*; *Luc. X. 28.* acciò non si presupponga potervi essere vita nuova senza la carità? Quando dunque il santo Concilio richiede il buon proponimento d'una vita nuova, egli è impossibile, che non vi abbia almeno rinchiuso il proponimento di amar Dio sopra tutte le cose: ma che dico io? Ciò, ch'ei richiede, non è solamente il buon proponimento, ma il cominciamento di una nuova vita; mercechè in un uomo, il quale deve amar Dio, che se lo propone; e che fermamente lo vuole, e di tutto cuore, questo buon proponimento è egli medesimo un cominciamento di nuova vita, il quale, secondo il testimonio del Concilio, è sempre accoppiato all'odio, e alla detestazione di questa vita cattiva, e priva del santo amore, la quale il peccatore ha passata nella fatica, e sotto il giogo del pazzo amore delle creature.

Veramente di già osservammo, che questo cominciamento di nuova vita richiesto nel Sacramento della Penitenza, è interamente lo stesso, che prece-

sione VI., ove in oltre trovasi definito, come rinchiodando in se il buon proponimento di osservare tutt' i comandamenti di Dio, a ragione più forte anche contenga quello, ch'è il principale di tutti. Se dunque questo proponimento non è profondamente impresso nel cuore, mai non è data la grazia della giustificazione; e da ciò ciascun di noi può agevolmente comprendere, quale sia la necessità di questo cominciamento di amore, richiesto dal Concilio, come qualche cosa sopraggiunta alla fede, e alla speranza; poichè è impossibile di concepire senza di esso, quale sarebbe questo buon proponimento di osservare tutt' i comandamenti, e di detestare tutt' i peccati, tanto necessario per la Penitenza, e pel Battesimo.

Ella è dunque cosa incontrastabile e certa, che ogni vero penitente, il quale desidera la giustificazione, ha nel suo cuore una ferma risoluzione di amar Dio, che gli fa ricercare la sua amicizia, che gliela fa desiderare, e preferire a tutto; che per questo buon proponimento il penitente si sottomette alla giustizia di Dio; che incomincia ad amarlo, essendone la sorgente; ch'egli aspira, con preferenza ad ogni altra cosa, alla grazia della sua riconciliazione con esso; che lo invoca di tutto cuore, e che si affretta di attirare in se medesimo la carità di Dio, la quale dee divenirgli inerente; e che in fine dimanda questa fede, di cui disse l'Apostolo, ch'ella opera per mezzo della carità. Ora presupposte una volta tutte queste cose, il voler poi negare esser esse congiunte con una certa volontà di ama-

amare Dio sopra tutte le cose, e che nulla siavi della carità, nè atto alcuno, che da per se stesso tenda a questa virtù, e ad essa riducasi, benchè non per anche sia quella contrizione perfetta in carità e giustificante; egli è un immergersi nelle assurdità, un dissentire da se medesimo, ed un mostrarsi alieno da ogni dovere della carità.

*Che tutta questa disputa si trova decisa  
con una questione molto semplice.*

XXII. Prima di passar più innanzi, arrestiamoci qui per un momento, per considerare attentamente, come tutta questa disputa è terminata, purchè non si voglia lasciarsi trasportare ad una insaziabilità di disputare senza fine. Io non voglio, per farlo vedere, se non che formare un quesito cortissimo e semplicissimo. Questo buon proposito, questa ferma risoluzione di cominciare una vita nuova, che il Concilio richiede nel Sacramento della Penitenza, non è affatto il medesimo, ch'egli ha richiesto nel Sacramento del Battesimo, e ch'egli ci ha espressamente detto, nel Capo sesto della Sessione VI. rinchiudere la volontà di adempiere a tutt' i comandamenti di Dio, (secondo queste parole di Gesucristo: *Andate, insegnate a tutte le nazioni, battezzandole, ed ammaestrandole ad osservare tutte le cose, che vi ho comandate?*

*Math.  
XXVIII,  
19. 20.*

Noi crediamo di aver dimostrato qui sopra, che inutilmente si procurerebbe di distinguere l' uno dall' altro; e noi non pensiamo, che alcuno osi

di dire, che questo buon proponimento, ugualmente richiesto nel Battesimo e nella Penitenza, non rinchioda una volontà la più espressa di compier tutt'i comandamenti di Gesucristo, e di mai non peccare contra di essi. Ecco ciò, che per quanto mal grado se ne abbia, resta fisso e certo nella nostra disputa, e che per conseguenza la riduce al sapere, se in questi precetti, che proponiamo di costantemente adempiere, non sia compreso il primo, e maggiore di tutti. Ma chi lo negasse, io penso di buona fede, che si arrossirebbe di se medesimo.

*Cosa sia la distinzione d'implicite, ed explicite, che si usa per eludere la forza del nostro discorso.*

XXIII. Tuttavia non dissimuliamo ciò che si replica. Ci si dimanda, se i Sacramenti della Penitenza, e del Battesimo rimangano senza forza per la giustificazione, almeno se non si pensi attualmente, e formalmente a tutt'i precetti in particolare; e perchè la cosa non è così, si conchiude, che basti perciò una volontà confusa; implicita, e generale; ovvero, se si è obbligato a pensare in particolare ad alcuno di questi precetti, questa obbligazione risguardi quelli, contro a' quali si è peccato.

Bella conseguenza per certo il dedurre, che dal non essere possibile di sempre pensare a tutt'i comandamenti, non sia necessario di pensare distintamente al primo di tutti! Ma, e non sarebb'egli  
ne-

necessario di raziocinare con una maniera del tutto opposta? E dal non essere di fatto il più sovente, nè possibile, nè necessario, di attualmente pensare a ciascuno de' precetti in particolare, non sarebb' egli infinitamente più giusto di conchiudere, che perciò ricerchisi almeno di avere in mente, e nel cuore quello, in cui Gesucristo stesso ha detto rinchiudersi tutti gli altri, ed esserne il compendio?

Rispetto poi a ciò che si dice, essersi per lo meno obbligato di pensare a' precetti, contro a' quali si è peccato, questo è appunto quello precisamente, che abbiamo diritto di prendere, come l'argomento più decisivo in nostro favore; poichè chi pecca, non pecca effettivamente, se non che per non avere amato.

Si opporrà forse non essere altro che implicitamente, violarsi da' peccatori il comandamento dell' amore, trascurando gli altri precetti, nel compimento de' quali è rinchiuso l'amore chiamato *effettivo*. Ma a ciò rispondesi precisamente. Questo amore chiamato *effettivo*, consiste in farci adempiere i comandamenti in riguardo a Dio come nostro ultimo fine; e ciò non per un semplice riguardo interpretativo, come suol dirsi, ma per un riguardo vero e reale. Il negare ciò, è l'eresia medesima, che Alessandro VIII. ha condannata, come di sopra Sup. §. 2. l'abbiamo osservato. Il peccato dunque consiste principalmente in questo, che il peccatore o non voglia, o trascuri di adempiere i precetti in riguardo a Dio. Ora in ciò propriamente consiste l'offesa, ch' egli non può riparare se non con una ferma risolu-

soluzione di adempierli per Iddio: questo dunque è ciò che deesi intendere per amore effettivo, che si è obbligato di esercitare. E questo è quello, che quando si voglia farvi seria riflessione, ci conduce necessariamente a riconoscerne, come la obbligazione all'atto proprio, e speciale dell'amore divino è costante, e certa nella fede Cattolica.

Noi abbiamo in effetto stabilito qui sopra come certo, e certo di fede, talchè il contrario sarebbe eresia, come in virtù di questo precetto: *Voi amerete il Signore*, noi siamo obbligati ad un atto proprio, e particolare di amor di Dio; e ciò non una sola volta in tutta la vita, non fra il corso di cinque anni almeno, ma sempre, ed ogni giorno, di sorta che l'uso di questo atto sia in noi frequentissimo, e sì frequente, che ci divenga familiare, e come giornaliero, mercecchè senza di esso non possiamo nè ben intendere, nè profferire nel suo vero senso l'Orazione Domenicale, la quale esser dee la nostra preghiera cotidiana. Ma stabilito una volta questo principio, se ci profundiamo in questa importante materia, e se rimontiamo sino all'origine delle cose, per isviluppare i rapporti, e tutta l'estensione di una verità sì capitale, noi vedremo subito, che l'amore effettivo, il quale consiste nell'osservanza de' comandamenti in riguardo a Dio, non ha lasciato di essere in noi, se non che per aver noi trascurato l'amore affettivo, il qual eravamo ugualmente obbligati di esercitare a suo tempo e luogo. Tutta l'origine del male sta qui, ed in ciò veramente consiste il principio del peccato; il  
che

che ha fatto dire a s. Agostino: *Essere per questo amore, che i peccati sono rimessi; e che il non averlo, è un gran peccato, ed il principio di tutti gli altri.* E con gran ragione; conciossiachè appartiene all'amore di distruggere, e di riparare i peccati, i quali il difetto di amore ha fatto commettere. Se voi, come realmente avreste dovuto, foste fedele nell'esercizio di sì santo amore, e se non aveste mai desistito d'incessantemente eccitarlo in voi; giammai senza dubbio non vi sareste discoperto manchevole dalla parte vostra di questo amore effettivo, che consiste in farci adempiere a tutt' i nostri doveri in rapporto a Dio. Voi dunque avete peccato, chiunque voi siate, contra l'affetto stesamente, che gli dovevate; e questa offesa non si può da voi riparare, se non che coll'amore, e col buon proponimento di esercitare verso lui l'atto proprio, e particolare dell'amore affettivo.

Può essere, che ci venga opposto, che queste sottigliezze sono troppo sopra il comune: e noi senza fatica converremo, che il comune degli uomini possa ignorare questi vocaboli di *effettivo*, ed *affettivo*, e simili. Ma le cose, che questi vocaboli significano, cioè che bisogna adempiere i comandamenti di Dio per suo amore; che noi dobbiamo eccitare in noi questo amore con un zelo particolare; e che questa obbligazione ci è imposta col precetto della dilezione; queste cose, dico, non sono elleno alla portata di tutti? Questo è quello, che tutti dobbiam credere, quello che bisogna insegnare a tutti, e quello che giammai non dev'

dev' essere trascurato da chiunque voglia piacere a Dio.

Se si considerino realmente tante ricadute sì comuni dopo la Penitenza, non sarà che troppo facile il riconoscere esserne la vera cagione la poca cura, che si ha di recare alla frequenza di questo Sacramento i sentimenti di amore dovuto a Dio. Appena si degna di pensarvi, e da ciò provengono queste penitenze fredde, e vote di succo, e dello spirito di Religione, onde il cuore (dice il Concilio Niceno) non rapporta, che una indifferenza, ed una nausea, senz' alcuna affezione sincera e verace. Così lo stesso Concilio le ha rigettate per questa ragione, come capaci di piuttosto mantenere il peccato, che di esserne il solido rimedio,

*Seguono le osservazioni sull' implicito,  
ed esplicito.*

XXIV. Ma per isviluppare eziandio con più esattezza questa distinzione d' *implicito*, ed *esplicito*, riflettiamo questa essere la distinzione, di cui si servono tutto giorno, per eludere assolutamente il precetto della carità, quelli, che abbiamo di già per questa ragione arrolati tra gli Eretici. Amare Dio, dicono essi, altro non è, che osservare tutt' i suoi precetti, senza che sia necessario di pensare esplicitamente ad esso; perocchè il suo amore è implicitamente rinchiuso in questa osservanza. Ecco in qual modo col beneficio di questa distinzione eludono tutta la forza del primo de' comandamenti:

e per-

e perchè a motivo di questo errore la Chiesa li ha sì giustamente condannati, non dobbiamo anche noi rimirare questa distinzione almeno come pericolosa e sospetta, poichè fassi ella servire con troppa frequenza ad introdurre un errore de' più perniziosi, e tendente a distruggere la obbligazione del maggiore di tutt' i precetti?

Per torre dunque ogni equivoco, e mostrare questo errore, tale qual egli è, in rapporto al Sacramento della Penitenza, siami permesso di chiedere ciò, che s' intenda per questo amore, che si dice veramente rinchiuso, ma di un modo solamente implicito, nel buon proponimento, e nella volontà di adempiere i comandamenti. Cosa vuoi dire, un' altra volta, per questa voce *implicito*? Mi si risponderà senza dubbio, che una cosa è implicitamente contenuta in un atto, quando per esempio alla questione, che ci si farebbe, se nella volontà di compiere i Comandamenti noi intendiamo rinchiudere l' amor di Dio, noi rispondiamo senza esitare, che lo vogliamo di tutto cuore. Imperocchè questo è il senso, in cui ordinariamente si spiega la voce *implicito*, ed in questo senso tutt' i Filosofi e Teologi riconoscono, che l' amore della nostra felicità sia almeno implicitamente rinchiuso in tutte le nostre azioni; mercechè se ci si dimandi ciò, che noi pretendiamo in ciascuna di esse in particolare, noi rispondiamo senza titubare, che noi vogliamo esser felici, e null' altro.

Diamo in oltre, se vi piace, un altro esempio più familiare e sensibile. Voi partite per Roma; e

Bess. Tr. Amor di Dio.

D                      quan-

quantunque in ciascun passo voi non pensiate più a Roma con un atto espresso, egli è nulla di meno certissimo, che implicitamente ella è Roma, ove volete portarvi; mercecchè se vi si dimandi verso dove andiate, voi rispondete francamente, che andate a Roma. Quello dunque, che si vuole implicitamente, si vuole assolutamente e realissimamente, quantunque non di continuo si esprima questa volontà con un atto formale e riflettuto; e per conseguenza in questa foggia dee spiegarsi quel che diciamo, che nel Sacramento della Penitenza vi è implicitamente rinchiusa la volontà di amar Dio, intendendola in questo senso, che ciò effettivamente si vuole supremamente, e di tutto cuore, quantunque non si esprima di continuo questa volontà, e quantunque non se ne faccia atto alcuno espresso, e riflettuto; il che ben inteso, può essere, che sia bastevole.

Ma se la cosa s'intenda così, e se volete in effetto compiere questo primo precetto di tal maniera, che siate sempre pronto di rispondere a chiunque chiederavvi, se voi lo volete, che voi lo volete in effetto; perchè poi i Ministri della Penitenza avranno difficoltà di dimandarlo? perchè il Penitente non oserà chiederlo a se medesimo? Temerà forse di produrre esteriormente quel sentimento, ch'egli ha già concepito nel suo cuore? Un Cristiano potrà forse non rallegrarsi, quando se gli parla della obbligazione di amare Gesucristo? Ed il suo cuore può essere troppo lontano da esso, per non fare almeno qualche sforzo per amarlo, quando ne viene ecci-

eccitato? Ed a quello, che voi trovaste in questa disposizione, osereste di dare il nome di Penitente, o ancor di Cristiano? Tolgalo Dio! Dunque perchè tacete, Ministri della riconciliazione, e della carità del nostro Dio? E perchè vi dispensate di far conoscere la necessità di amarlo? Come se temeste, che un tal Penitente ami troppo presto il Dio del suo cuore, e che la sua giustificazione avendo troppo pronta prevenuto il Sacramento, questo se ne rimanga inutile, e senza effetto; imperciocchè in questo consiste tutto quello, che può risponderci, potendo con questo solo argomento chiudere la bocca, e confondere per sempre tutt' i vani contendenti sopra questa rilevantissima materia, i quali non ci danno, che risposte vane, e frivole.

*Sopra le suddette osservazioni.*

XXV. Ma può essere, che intendano questo amore implicito in altra maniera, e che lo spieghino nel senso medesimo, in cui si spiega la fede de' giusti antichi, che credevano in Gesucristo in una maniera implicita, senza conoscerlo; mercechè questa fede trovavasi implicitamente in quella con cui credeano Dio remuneratore, e pieno di misericordia: il che ridurrebbe il loro discorso a pretendere, che un Cristiano ed un Penitente, che professi desiderare di ristabilirsi nell' amicizia di Dio, non è con tutto ciò più obbligato di pensare ad amarlo, di quello fossero gli antichi giusti obbligati di pensare a Gesucristo da essi per anche non conosciuto.

Ma, e non è forse questo in verità porre il colmo all'assurdo fin ora mostrato? Dibattetevi quanto vi piace, cosa vi guadagnerete? Da ogni parte presenterassi a voi sempre questa fede, questa speranza, e questo cominciamento di amore, che il Concilio esige sì precisamente nel Capo sesto della Sessione sesta; e sarete sempre astretti di spiegare queste disposizioni, come il Concilio le ha egli medesimo espressamente e distintamente spiegate, di atti formalmente espressi e distinti. Come può esservi permesso di spiegare questa dilezione in senso implicito, senza che siavi permesso di dire lo stesso anche della fede e della speranza, avendo nello stesso modo parlato il Concilio tanto di queste, quanto di quella? Aggiungete a questo il Canone III. della stessa Sessione, ove troverete esservi una certa maniera di credere, di sperare, e di amare, giudicata dal Concilio assolutamente necessaria a quelli, che si preparano alla giustificazione; e ardisco dire, essere più chiaro del Sole del mezzogiorno, che l'atto distinto di amore è tanto necessario nel Sacramento della Penitenza, quanto gli atti distinti di fede e di speranza.

Egli non è meno evidente, che il Concilio domanda in termini espressi da tutt' i Penitenti; che vogliano e desiderino l'amicizia di Dio, e la grazia della riconciliazione, vale a dire la carità medesima, che spandesi nel cuore, e questa fede, che opera per la carità. Or se taluno si ostini a null' altro quivi intendere, che d'implicito, ove saremo noi condotti, se non a ridurre le disposizioni necessarie

sarie alla Penitenza, non so a quali disposizioni vaghe e confuse, le quali s'intenderanno come si vorrà? La Penitenza null'avrà più di attuale e di sincero, nulla di vivo ed animato, e da ciò tante penitenze, io non dirò solamente inutili, ma pregiudiziali, e perniziose ancora a tanti peccatori; penitenze più capaci a fomentare i delitti, che a sradicarli e distruggerli. Questo è troppo, e parmi la questione decisa con queste osservazioni.

*Ciò che il Concilio ha deciso sulla natura  
e forza dell' Attrizione.*

XXVI. Ma per non essere accusati, potrebb'essere, di aver passato sotto silenzio la parte principale de' Decreti del Concilio sopra l'Attrizione, riferiamo il testo intero, e facciam vedere, ch'egli è spiegato da tutto il da noi detto finora. Eccovelo: *Quanto a quella contrizione imperfetta, che* Sess. XIV. *chiamasi Attrizione, essendo ella ordinariamente concepita per la considerazione della bruttezza e turpitudine del peccato, o pel timore dell' Inferno; presupposto che colla speranza del perdono ella escluda la volontà del peccare, il Concilio dichiara, che non solamente ella non renda l'uomo ipocrita, e vie più peccatore; ma ch'ella è un dono di Dio, ed un impulso dello Spirito Santo, non per anche abitante, ma solamente movente, da cui ajutato il penitente si prepara la via alla giustizia. Parole senza dubbio decisive contro a' Luterani, che rigettavano il timore delle pene, non solamente come inutile,*

ma inoltre come nocevole, e prodotto da un movimento tutto carnale, e non per l'impulso dello Spirito Santo.

Rimanga dunque sempre fisso e deciso per noi, che l'attrizione concepita pel timore delle pene, viene da un movimento ed impulso dello Spirito Santo; che in luogo di essere per il peccatore un sovraccarico inutile, essa è all'opposto un salutare soccorso, che gli prepara la via alla giustizia, e che nulla si dice di più; essendo questo quello, che il Concilio decide, e tutto il Mondo lo confessa.

*Ibid.* Ma insistesi fortemente sulle parole, che seguono: *E quantunque senza il Sacramento della Penitenza, dice il Concilio, questa contrizione non possa condurre da per se medesima il peccatore alla giustificazione, essa lo dispone tuttavia a ricevere questa grazia nel Sacramento.* Fermiamci dunque qui, e confessiamo, che quest'attrizione dispone alla giustizia; imperocchè siccome non vogliamo, che si tronchi, così neppur vogliamo, che si aggiunga a' Decreti del santo Concilio.

Confessiamo dunque, che questo movimento ci ajuti, ch'esso ci prepari la strada, e che ci disponga alla giustizia: questo è punto stabile, e per sempre definito. Aggiugnamovi, se si vuole, ciò che *Sess. VI. c. 6.* il santo Concilio dice nella Sessione VI. *Che i penitenti sono utilmente scossi pel timore delle pene; e ciò che si legge nella decimaquarta; che i Niniviti furono utilmente feriti da questo timore; e di tutti questi differenti luoghi, i quali risguardansi tanto naturalmente uno coll'altro, prendiamo il sen-*

so di questi termini scelti, e ripetuti con ponderazione; ma guardiamoci bene di non oltrepassare, mercecchè ci troviamo come ristretti da queste scelte espressioni, e sì sovente inculcate, di *utilità*, di *soccorso*, di *preparazione*, e di *disposizione*. Questo termine di *sufficiente*, ove lo troviamo? Il quale pur era ovvio, se i Padri del Concilio lo avessero voluto usare; ma non solo essi non l'impiegano, ma anche di proposito lo evitano, come si vede nel tenore delle parole, e come lo manifesteranno le gesta del Concilio, che or' ora riferiremo. Nè si dica, che il *disporre* equivalga all'essere *sufficiente*: se il Concilio lo avesse giudicato lo stesso, e se il termine di *sufficiente* fosse sembrato acconcio a manifestare la sua intenzione, questo termine sì naturale e sì necessario per esprimere, il Concilio non se lo avrebbe mai interdetto.

Anzi sino dal proemio della Sessione decimaquarta questa santa Assemblea ci ha chiarissimamente palesato il suo intento, allorchè disse, ch'era stato necessario di trattare questa materia della Penitenza con più esattezza ed estensione, a cagione del gran numero e diversità degli errori, ch'erano insorti in questi ultimi tempi. E, di quali errori trattasi? Se non di quelli de' Luterani, i quali pensavano, che il timore delle pene fosse cattivo, nocivo, e carnale. Questo è dunque quell'errore, il quale perfettamente rovesciarono i Padri del Concilio, talchè sarebbe inutile di aggiugnere a ciò che dissero, stabilendo, che questo timore non solamente è utile, religioso, e dato dallo Spirito Santo,

ma ancora una preparazione, ed una disposizione utile, e necessaria alla giustificazione.

Che se di nuovo dicano, che il Concilio in questo luogo niente parla dell'amore, e non parla se non della speranza del perdono; abbiamo di già risposto, da ciò non seguire, ch'egli lo abbia escluso, ma all'opposto aver lui presupposte tutte le altre disposizioni dichiarate nella Sessione sesta. Vorrebbsi forse ancora dire, che il Concilio escluda dal Sacramento della Penitenza la volontà di compiere i precetti, e la fede stessa, di cui ne ha definita la necessità nella Sessione sesta, e di cui qui non ne parla? Torgalo Dio! Il Concilio dunque presuppone tutte le disposizioni, ch'egli avea di già definite; e s'egli esprime quivi la speranza del perdono, ciò fa per caratterizzare la natura del timore, di cui favella, il quale senza questa speranza sarebbe troppo opprimente ed inquieto, e si rassomiglierebbe piuttosto alla disperazione, che al timore medesimo.

*Quali sieno le regole seguite, per ispiegare il Concilio.*

XXVII. Tal è dunque il metodo, e tali sono le regole, le quali proponiamo per ben intendere il Concilio. Prima, arrestarsi alla semplicità ad alla proprietà de' termini, i quali colle voci di *preparare* e *disporre*, vogliono che s'intenda *preparare*, e *disporre*, e non *bastare*. Seconda, esaminare il disegno e la mente del Concilio, come abbiamo fatto.

to. Terza, proporsi di non separare le definizioni del Concilio, e di non opporle l'una all'altra, ma di conciliarle ed adattarle insieme, come sin qui abbiamo fatto. Quarta, riportarsi agli atti del Concilio, riferiti da' migliori Autori coll'approvazione della Santa Sede, come lo faremo tutt'ora, prendendo per guida il sapiente Cardinale Pallavicino. Quinta finalmente, prendere esattamente gli esempj, che il Concilio propone, e le induzioni, ch'egli vuole che si traggano; e non supporre per esempio, che i Niniviti non sieno stati scossi, che dal solo timore, o che non abbiano ottenuto il perdono per la predicazione di Giona, se non che per una penitenza animata dal solo spavento della giustizia di Dio, e senza che siavi intervenuto atto alcuno di carità; il che lo stato, e la congiuntura di quei tempi neppur permette di pensarlo.

*Osservazioni sopra ciò, che gli atti del Concilio c' insegnano dalla Sessione VI. secondo la Storia del Cardinale Pallavicino: trattasi nello stesso tempo dell' amore della giustizia: che questo amore dev' essere riportato all' amore di compiacenza e di amicizia, e non all' amore, che chiamasi di speranza e di concupiscenza.*

XXVIII. Passiamo immantinentemente dal testo del Concilio da noi spiegato sinora, a quello che impariamo da' suoi Atti per mezzo della Storia del Cardinale Pallavicino: opera di cui è superfluo esaltarne il merito e l' autorità; bastando di sapere non  
aver-

averla egli composta, che per comando della S. Sede, non averla egli pubblicata se non colla sua approvazione, ed averla egli cavata dagli Atti Sinodali, da esso veduti e ponderati, colla mira principalmente d'impedire, che si supponessero o impu-  
tassero cose false, od opposte alla intenzione di una sì santa Assemblea: e questo deve anch' essere il frutto di questo Trattato, in cui saremo attentissimi di non confondere i sentimenti del Cardinale cogli Atti del Concilio; essendo il sentimento di questo per altro grand' uomo, non altro che il sentimento di un Dottore particolare; laddove quelli degli Atti sono quelli dello stesso Concilio, i quali quivi appunto cerchiamo.

Questo Cardinale sopra la Sessione vi. cap. 6. riferisce un fatto, che merita attenzione; ed è, che i Padri dopo di avere stabilita la necessità del timore e della speranza, credettero di dover aggiugnere, che dopo queste due disposizioni i peccatori, che si preparano alla giustificazione, *cominciano ad amar Dio come la sorgente di ogni giustizia, e che per questo mezzo sono passati all' odio e alla detestazione de' loro peccati.* A proposito di che il Cardinale riferisce, che *quanto all' amore di Dio, subito era stato fatto nel primo progetto del Decreto alcuna menzione di questo atto di amore; ma che sull' avviso di quattro Teologi de' più celebri, i quali rappresentarono la necessità di aggiugnere alle due prime disposizioni qualche atto di carità, questa addizione fu in effetto approvata e conclusa.* Cosa, la quale chiaramente manifesta, che queste  
paro-

*Lib. VIII.  
cap. 11. E-  
diz. Rom.  
1656.*

parole, che segnano *la necessità di amar Dio, come il fonte della giustizia*, furono aggiunte secondo la intenzione de' Padri, per significare la necessità di qualche atto di carità; di sorta che temettero sì poco ciò, che tanto si teme da' nostri Teologi moderni; voglio dire, di riconoscere la necessità di un atto di carità nelle disposizioni richieste per la giustificazione, che si proposero all'opposto di aggiungerle espressamente alle disposizioni, che di già aveano segnate.

Lo stesso Autore aggiugne, che questo sentimento adottato da ventitre Padri, avendo sofferta qualche difficoltà per parte di alcuni altri, *fu fortissimamente sostenuto da' Teologi, i quali nel loro sentimento espresso in iscritto fecero osservare, come non si faceva la questione dell'abito della carità, ma perchè non si era fatta menzione alcuna dell'amore, parlando della Penitenza, (che dispone l'uomo alla giustificazione) era stato giudicato necessario di aggiugnere qualche atto di amore agli atti di fede, e di speranza; mercecchè la penitenza non potrebb'essere, che infruttuosa, supposto che non avesse altro principio, che il timore, senza l'amore della giustizia, ovvero supposto, ch'ella non fosse, che un pentimento del peccato conceputo pel solo timore, e non pel dispiacere di avere offeso Dio: il che fa toccare con mano, che ciò che il Concilio ha creduto di dover aggiugnere intorno all'amore della giustizia, lo ha detto con riflessione, per significare l'atto medesimo di carità, e per farci intendere, come senza quest'atto la penitenza sarebbe sterile*

rile

rile e vana. E realmente cosa può esservi di più chiaro?

Vi è di più, e lo stesso Cardinale ciò conferma dagli Atti, che per anche si custodiscono in Castello s. Angelo, ne quali si leggono queste parole: *Si propose ancora, nella preparazione l'odio e la detestazione del peccato preceda la speranza; e dopo un maturo e serio esame, si conchiuse, che quantunque la speranza sia preceduta da qualche detestazione del peccato, la speranza ogni volta precede questa detestazione del peccato, la quale dispone alla giustificazione, di cui si tratta nella Sessione V. cap. 6., poichè questa detestazione non saprebbe essere senza qualche speranza, e senza qualche amore.* E da ciò, che ne segue? se non che niuno mai nel Concilio ha dubitato, che quest'atto di amore, il quale si riferisce a Dio, come a fonte della giustizia, non si riferisca da se medesimo, e di sua natura a qualche atto di carità. L'intenzione de' Padri, le difese de' Teologi, e gli Atti stessi del Concilio egualmente cospirano a porre questo punto nell'ultimo grado di evidenza.

Mandiamo dunque in bando queste vane obbiezioni de' novelli Teologi, i quali vorrebbero ridurre l'amore, di cui qui si tratta, a quello, ch'essi chiamano di concupiscenza, mentre i Padri del Concilio stabiliscono, e riconoscono la necessità di un atto di amore, ch'essi espressamente distinguono dalla speranza medesima, e che, se pur posso dir così, lo contraddistinguono dalla medesima.

Quando i Teologi parlano assolutamente dell'amore,

re hanno essi giammai inteso qualche altra cosa, se non questa dilezione consistente nell'atto della carità? Ed il Concilio medesimo, senza giammai far una parola di questo amore di concupiscenza, o di speranza, non riconosc' egli espressamente in questo luogo un amore, ch'egli aggiugne, e ch'ei suppone essere effettivamente qualche cosa di più della speranza, e ch'è per conseguenza ben lungi di confonderlo colla medesima?

Rigettiamo similmente quest'altra immaginazione, che l'amore di Dio, come fonte di ogni giustizia non possa appartenere alla carità; mercecchè la carità, dicono essi, si porta essenzialmente a Dio, come perfetto in se medesimo, e senz'alcun rapporto a noi, come se non fosse certo, che tutt' i Teologi hanno sempre inteso un tal principio in questo senso, che noi dobbiamo amarci per Dio, e non amarlo per noi medesimi, tal che noi rapportiamo noi medesimi a lui, in tutto quello, che a noi appartiene, ed in tutto quello, che siamo; il che senza dubbio è ben differente da ciò, che si vorrebbe far quivi intendere, cioè, che la carità debba escludere dall'amor di Dio le ragioni, ed i motivi, che ci uniscono ad esso, e che lo rendono, per così dire, un Dio appartenente a noi, e che per questo amore diventa nostro. Davide non amò egli con amore di carità il Dio del suo cuore, allorchè disse: *Amerovvi, mio Signore, voi che siete la mia fortezza. Il Signore è mia fermezza, mio rifugio, mio liberatore, mio Dio?* Parole suggerite dallo spirito più intimo, e più santo della carità, prese da queste

*Luc. X.* ste qui: *Voi amerete il Signore vostro Dio*; e perciò non poter essere, che un manifesto errore, il separare da' motivi dell'amor di Dio i rapporti, che ci uniscono a lui. Con queste sole due parole: *Vostro Dio*, che il Signore pose alla testa del comandamento, ch'ei ci fa di amarlo, non istabilisce egli questo rapporto con una maniera invincibile? Sarebbe ella cosa giusta di fermarci qui, per confondere assurdità sì grossolane, e di già tante volte confutate, di cui si abbia pena a riferirle?

Aggiugniamo ciò che apparisce dal dettosi fino a qui, come per *questo amore della giustizia*, da' Padri di Trento preso da s. Agostino, non hanno essi inteso altro, che l'amore di carità, col quale amiamo Dio, essendo egli stesso nostra giustizia, secondo il favellare del Profeta: *E questo è il nome, con cui lo chiameranno: il Signore giusto nostro, ovvero la giustizia nostra.* Ed in oltre: *Ti benedica il Signore, ch'è la bellezza della giustizia.* Che se si possono intendere queste parole del Tempio, per essere stato abitato da Dio, con molta maggior ragione debbonsi intendere del Dio, di cui era il Tempio. Ed in un altro luogo: *Il mio nome*, dice *Malach. IV.* il Signore, *è il sole della giustizia*; vale a dire senza dubbio la sorgente di tutto il lume; ed il lume medesimo, e quello, che illumina ogni umana creatura; il Dio giusto, e quello, che giustifica ogni uomo, come già l'abbiam detto dopo il grande *Sap. 9. X.* **Apostolo.**

*Osservazioni sopra ciò che il Cardinale Pallavicino ci riferisce degli Atti della Sessione XIV. capo 4.*

XXIX. In riguardo agli Atti della Sessione decimaquarta noi osserveremo dopo il saggio Cardinale Pallavicino, come tra gli articoli, o per meglio dire, come tra gli errori degli Eretici, sopra i quali doveano deliberare, si riferisce questo: *Che la contrizione, la quale consiste nell'esame, nel raccogli-* Lib. XII.  
c. 10.  
*mento interiore, e nella detestazione del peccato, non solamente non dispone alla grazia di Dio, e non rimette il peccato, ma rende piuttosto l'uomo ipocrita, e maggior peccatore, e ch'ella non è un dolore libero, ma un dolore sforzato.* Questa esatta ponderazione degli errori, che il Concilio ha voluto condannare, è necessarissima per porci in istato di giudicare più sicuramente dell'oggetto, che si ha proposto.

Una seconda osservazione tratta dallo stesso Autore confermerà ciò che fatto abbiamo. Egli dice: *Veramente per quanto se n'è potuto giudicare dagli* lib.  
*Atti del Concilio, i Teologi avevano unicamente in veduta di condannare i sentimenti degli eretici, i quali rigettavano come cattivo il timore delle pene; e non di decidere su la questione delle Scuole: cioè se il timore non solamente senza la contrizione perfetta, di che appena ne fu questione, ma ancora senz'alcuna cura di eccitare in se un amore imperfetto, basti ad impetrare nello stesso Sacramento la*  
*remis-*

*remissione de' peccati*. Dal che apparisce incontrastabilmente, che in questa Sessione decimaquarta erasi ben lungi dal definire questa questione, mentre non fu trattata dal Concilio.

In terzo luogo noi veggiamo dagli Atti del Concilio per rapporto a questa Sessione, come andossi con tanta riserva su questo articolo, *che appena fu egli accennato sul proposito delle due opinioni direttamente contrarie, una delle quali rigettava la necessità dell' amore; laddove l' altra dando negli estremi, ed affatto opposta, sostenea la necessità della contrizione perfetta*. Dal che fassi manifesto andar molto lungi dal vero quelli, i quali pretendono di autorizzarsi con questo Decreto, per sostenere la loro opinione, spettante alla sufficienza dell' attrizione, la quale altro principio non abbia, che il timore.

Finalmente per la quarta ed ultima osservazione, nulla si può dire di più decisivo sopra questo punto, di ciò che ci vien riferito dal medesimo Cardinale, cioè che nel Decreto spettante alla dottrina si proposero subito due articoli: dicendosi nel primo, *che la contrizione comunemente da' Teologi chiamata attrizione, per esser ella imperfetta, e concepita per la sola considerazione della laidezza del peccato, o pel timore dell' inferno: e nel secondo, che questa attrizione è sufficiente per il Sacramento della Penitenza; ma che questi due articoli furono recisi dalla definizione del Concilio, merchè in luogo di queste parole: Che l' attrizione è concepita per la sola considerazione della laidezza del*  
*pec-*

*ibid.*

*Pallav. Ses.  
XIV. c. 4.*

peccato, e pel timore dell' inferno, il Concilio ha detto, ch'ella è *ordinariamente* conceputa per questo timore, e non ch'ella non è conceputa se non per questo timore. In riguardo al secondo articolo, il quale dicea, che l'attrizione è *bastante*, fu dal Concilio rigettato, di sorta che in luogo della parola *bastante*, fu posta quella di *disporre*; il che dimostra evidentemente due cose. La prima, che per entrare nella mente e nella intenzione del Concilio, bisogna aver mira agli errori de' Luterani, volutisi proscrivere da' Padri: la seconda, essersi con disegno, e di proposito deliberato, che in trattando dell' attrizione, gli stessi Padri hanno rifiutato di usare il termine di *sufficienza*; di sorta che questi due punti di già sì chiaramente stabiliti col semplice tenore de' decreti del Concilio, si trovano negli Atti riferiti dal Cardinale Pallavicino condotti sino ad una evidenza di dimostrazione, a cui non è più possibile di non arrendersi.

*Sentimenti di qualche Padre, e di qualche Dottore riferiti dal Cardinale. Conformità della dottrina della Sessione XIV. con quella della VI.*

XXX. Ma per dare ancora più lume a questa materia, non sarà cosa inutile di qui riferire alcuna delle sentenze, che furono proposte in questa sant'Assemblea.

Jacopo Lainez richiese pel Sacramento della Ritenenza *pentimento, timore, dilezione, contrizione, assoluzione*; con che manifestasi, che dopo il timore

Boss. Tr. Amor di Dio.

E re

re questo Teologo voleva un amore, che lo seguisse, e da cui dovesse nascere la contrizione, come conceputa per questo amore.

Ferruzio Spagnuolo, e Teologo del Vescovo di Segovia, disse con chiarezza anche maggiore, che l'amore essendo richiesto per queste parole di Ge-  
 Luc. VII. *Molti peccati le sono rimessi, perchè ella*  
 47. *amò assai*; insistendo su queste parole: *perchè amò*, significando il passato, inferiscono la dilezione dover necessariamente precedere la remissione. Ferruzio soggiunse inoltre, come in questo senso dovevasi intendere la tristezza, di cui parla s. Paolo, e ch'egli chiama *secondo Dio*, cioè una tristezza, che si forma, e che nasce dall'amore, che si ha per lui; e perciò lo stesso Teologo sostenne, che s. Agostino non avrebbe giammai accordato, che la grazia della riconciliazione fosse data senz'amore: *La fede*, diceva egli, *è vero, che viene subito la prima, e da questa fede nasce la detestazione del peccato; ma tosto, eretto l'animo pel mezzo della speranza, comincia ad amare, onde proviene la prima grazia, o la prima infusione della giustizia.* Tal è il preciso della dottrina di Ferruzio.

Un altro aggiunse, *che gli uomini cominciano a pentirsi per motivo delle pene, di poi pel motivo di Dio, onde poi ne segue la confessione de' peccati.* Un altro: *Che tra le disposizioni necessarie al Sacramento della Penitenza, il timor era senza dubbio la prima, ma che dopo esso veniva la detestazione del peccato, e la fede, ma una fede, da cui nasce la speranza; ed una speranza, onde nasce l'amore.*

Tut-

Tutti gli altri Teologi presso a poco dissero lo stesso.

Non vi furono se non le due opinioni, delle quali parlato abbiamo, che furono dal comune giudizio rigettate, cioè quella, ch' escludea l' amore come non necessario, e quella, che richiedeva un amore perfetto. In una parola, toltone può essere un solo, tutti conchiusero in quella sant' Assemblea la necessità nel Sacramento della Penitenza di un amore, il quale doveva essere qualche cosa di più del timore, della fede, e della speranza. Quanto a questo punto il linguaggio de' Padri, e de' Teologi fu sempre lo stesso, e sempre ugualmente sostenuto; e nella Sessione XIV. non se ne parlò meno uniformemente, che nella Sessione VI.

L' autorità dunque dello Storico più esatto e più sicuro degli Atti del Concilio non può permetterci di dubitare, che se nel Decreto della Sessione XIV. il Concilio non ha parlato della necessità di questo amore, ciò non procedette, perchè il Concilio ne abbia dubitato, ma perchè lo ha presupposto; e perchè non ha creduto, che fosse necessario di richiamare sul proposito del Sacramento della Penitenza in particolare un punto già definito, la cui decisione dipende effettivamente non dalla natura del Sacramento della Penitenza in particolare, ma da' principj comuni, e da' decreti generali, ch' egli avea già fatti sopra la materia della giustificazione.

Neppur temettero i Padri, che se non ammetteano l' amore preparatorio come necessario, effettuata già per lo stesso la giustificazione, sembras-

se, che detraessero all'efficienza de' Sacramenti, o la riconoscessero, all'usanza degli Eretici, come pegno della grazia ricevuta, non come cagione effetrice della medesima. Non si può supporlo questo timore frivolo nella mente di Persone, che non cessarono di far menzione da per tutto di questo amore, e d'inculcarne la necessità; ma se fosse vero, che fosse paruto ragionevole a' Padri del Concilio di ciò temere, in riguardo al Sacramento della Penitenza, non dovevano esserne eglino parimente scossi in riguardo al Battesimo? Gl'inconvenienti e gli errori essendo i medesimi da temersi per l'uno e per l'altro, sarebbonsi essi dispensati di prendere e per l'uno e per l'altro le medesime cauzioni? Queste sono le osservazioni, che avevamo da fare sul soggetto degli Atti riferiti dal Cardinale Pallavicino.

*La stessa verità provata colla dottrina  
del Catechismo Romano.*

XXXI. Ma dopo di avere estratto ciò, che risulta, e da' Decreti e dagli Atti del Concilio, esaminiamo la dottrina del Catechismo Romano, impresso per suo ordine. Questo esame ci farà eziandio maggiormente penetrare la mente di detta sant'Assemblea. Il solo nome di Catechismo ci dice molto, cioè che la dottrina, la quale vi si propone, sia quella, la cui credenza sia la indispensabilmente più necessaria. Ecco ciò, ch'egli contiene nell'articolo *del Sacramento della Penitenza*. Noi  
qui

qui ci serviremo dell' edizione di Roma , cioè della prima , che comparve immediatamente dopo il Concilio .

Edit. Rom.  
1546. part.  
II. c. 5.

In primo luogo egli stabilisce , come fondamento di ciò che vuol dire , la definizione di questa Penitenza , ch' egli chiama *la terza , e che si ha , allorchè non solamente si è penetrato interiormente da un vivo dolore pel peccato commesso , o che se ne dà alcun segno esteriore ; ma allorchè si abbandona a questo dolore a motivo del solo Dio : ed è questa terza sorta di penitenza , che noi appelliamo ora Sacramento , ora virtù : ove io prego , che si osservino queste parole : a motivo del solo Dio , cosa , che s' intenderà meglio da ciò che segue .*

Secondo , dopo queste nozioni generali su la Penitenza considerata , ora come virtù , ora come Sacramento , riguardando il Catechismo la Penitenza come virtù , stabilisce in secondo luogo , che *gli atti di questa virtù essendo come la materia del Sacramento della Penitenza , è impossibile d' intendere , quale sia la natura di questo Sacramento , se non si abbia prima ben capito , quale sia la natura di questa virtù .*

Terzo , perciò egli insegna , che *questa penitenza interiore dell' animo , la quale noi chiamiamo la virtù della penitenza , consiste in convertirsi a Dio di tutto cuore .*

Quarto . Ma per sapere al presente ciò , che sia *il convertirsi a Dio di tutto cuore , e per quali gradi si possa arrivare a questa eccellente virtù , il Catechismo insegna , che la misericordia di Dio*

previene subito il peccatore, e converte il suo cuore, e che da questo viene *la fede*, per mezzo della quale ci portiamo a Dio; che da questa fede nascendo il movimento del timore, il quale inspira il rigore dell' eterne pene; che a tutto questo si aggiunge la speranza di ottenere da Dio la misericordia, ed il perdono. Dopo ciò, il Catechismo aggiunge, che in fine i nostri cuori si accendono nella divina carità, che loro inspira questo filial timore, e degno de' veri figliuoli; col quale, non temendo più altro, che di offendere Dio in qualunque cosa, lasciamo del tutto la consuetudine di peccare. E tali sono i gradi, co' quali si perviene a questa eccellente virtù della penitenza. Qui dunque è necessario, che tenda ogni vero Penitente; onde secondo le istruzioni del Catechismo, non si può dubitare, che non si debbano riunire tutte queste disposizioni, per avere questa virtù della penitenza sincera e perfetta, la quale lo stesso Catechismo ci dice essere un preambolo necessario per ottenere il frutto del Sacramento.

In questa guisa spiegata *la penitenza interiore*, o *la conversione del cuore*, era necessario di passare in quinto luogo *alla penitenza esteriore*, nella quale, dice il Catechismo, *consiste l'essenza del Sacramento*; ed insegnarci, che questa penitenza è *rinchiusa in certe azioni esteriori e sensibili*, le quali significano ciò, che interiormente farsi nell'animo; cioè senza dubbio, queste disposizioni interiori di fede, di speranza, di carità, di cui parlò di sopra; il che fa il Catechismo con queste parole:

role: *Ma quello, che in tutto questo è il principale, si è, che ciò che si fa esteriormente tanto dal Sacerdote, quanto dal Penitente, sia l'espressione di ciò, che si fa interiormente nell'animo.* Se dunque i sentimenti di fede, di speranza, e di carità non sono effettivamente nell'animo e nel cuore, come si esprimono esteriormente, la penitenza non può essere, che vana e falsa.

Sesto. A Dio tuttavia non piaccia, che noi per ciò crediamo, che per la forza della contrizione i peccati sieno sempre rimessi innanzi l'assoluzione. Bisogna all'opposto stabilire in sesto luogo, essere realmente vero ciò, che il Sacerdote pronunzia con queste parole: *Io ti assolvo*, eziandio rispetto ad una persona, la quale *ha di già ottenuto il perdono de' suoi peccati colla forza della più ardente contrizione congiunta al desiderio sincero di confessarsene.* Sopra di che noi dobbiamo osservare, che questo effetto della giustificazione accoppiato al voto del Sacramento, è riferito dal Catechismo *alla forza della più ardente carità*; per farci senza dubbio intendere, che se tutt'i Penitenti non ricevono subito questa grazia colla sola contrizione, ciò non procede, perchè non abbiano nel loro cuore qualche cominciamento di amore, ma perchè non hanno per anche *questa contrizione vivissima*, chiamata dal Concilio non una *contrizione cominciata*, ma una *contrizione perfetta nella carità*, come lo abbiamo già sovente detto.

Perciò il Catechismo aggiunge in settimo luogo, *che quantunque non siaci sempre conceduto di avere*

*questa contrizione perfetta, nulladimeno la nostra contrizione può essere verace, ed efficace; in che scorgesi chiaramente la verace contrizione espressissimamente distinta dalla contrizione perfetta.*

Ivi.

Ottavo. Il Catechismo conchiude in ultimo luogo, che ognuno dee credere, e tenere costantemente, come cosa appartenente alla dottrina della fede Cattolica, che se alcuno ha nel cuore il pentimento de' peccati commessi congiunto alla risoluzione di più non commetterli, i suoi peccati gli sono perdonati, e rimessi per la facoltà delle Chiavi, allorchè li confessa al Sacerdote, quantunque non abbia per anche quel vivo dolore, il quale solo basta per ottenere il perdono. E ciò è senza dubbio difinito nella invariabile Tradizione de' Padri col decreto del Concilio di Firenze.

Tal è dunque il compendio della dottrina del Catechismo Romano, da cui apparisce chiaramente come il Catechismo si è sopra tutto applicato a sostenere l'efficacia del Sacramento della Penitenza, ed a far capire, come non deesi supporre, che in questo Sacramento sia necessario di avere questa contrizione perfetta, la quale ad un tratto giustifica. La carità ch'egli stabilisce, essendo colla virtù della penitenza come un preambolo necessario al Sacramento, non è dunque la carità perfetta, ma solamente la carità cominciata, e come l'abbozzo della carità perfetta. Nel rimanente neppure una parola leggesi in questo Catechismo della sufficienza dell'attrizione, conceputa pel solo motivo del timore, a cui oggidì molti si sforzano di ridurre

re l'efficacia del Sacramento. E quale mai esser potrebbe la ragione di questo silenzio in un libro, in cui abbiamo già fatto osservare, che si propone di spiegare al popolo gli articoli più necessarj e più essenziali?

La dottrina dunque, che bisogna insegnare al popolo nel Catechismo, è questa: Che bisogna portare al Sacramento della Penitenza come preparazione necessaria, colla fede e colla speranza, un movimento di amore, che si riferisca a Dio per lui medesimo, e per il motivo della carità: Che non è necessario, che questa carità sia sì perfetta, e sì viva, ond'essa sola giustifichi col voto del Sacramento; ma che nulladimeno dee portarci ad amare Dio sopra tutte le cose, e perciò farci detestare il peccato; poichè secondo il testimonio del medesimo Catechismo, *deesi massimamente amare Dio di sorte, che massimamente detestiamo tutte le cose, che da esso ci alienano.*

Io non avrò difficoltà di quivi confessare, non trovarsi questa dottrina sì precisamente spiegata in tutt'i Gatechismi; nè mancarvene di quelli, che contenti del solo timore, non parlano della speranza, benchè espressa dal Concilio di Trento nella Sessione XIV. con tanta diligenza con queste voci: *colla speranza del perdono.* Perciò negar non possiamo, che in questi Gatechismi non sieno stati omessi i punti necessarissimi, non solamente sopra questa materia, ma parimente sopra altri articoli de' più importanti. Può essere che sia stato creduto, che sia bastevole di così dire in questi piccioli

Sess. XIV.  
64

com-

compendj di dottrina per istruire i fanciulli di alcuni punti più comuni, e capitali, riserbando gli altri a' trattati più estesi, e che si abbia avuto disegno di loro somministrarli in seguito di tempo; nè si abbia rossore di confessare, a fine di compensare con altre dottrine, la trascuratezza commessa nel dare in luce tali opere. Perciò presentemente i Vescovi più accurati aggiungono anche tutte le dette cose, seguendo la forma del Catechismo Romano, comune di tutta la Chiesa, pubblicato per ordine del Concilio di Trento secondo la di lui mente.

*Due grandi inconvenienti del sentimento  
contrario.*

XXXII. Nel resto l'opinione, la quale nel Sacramento della Penitenza niente richiede di carità o di casta dilezione, che ci faccia amar Dio per esso medesimo, e per motivo della sua eterna giustizia, soggiace a due gravi inconvenienti, oltre il dettosi fino ad ora.

Il primo di quest' inconvenienti egli è, che un Cristiano potrebbe non solamente pervenire alla giustizia, ma eziandio alla salvezza, senz' avere non solo mai fatto un atto di amore in tutta la sua vita, ma ancora senz' aversi mai presa cura alcuna, senz' avere mai fatto sforzo alcuno, senz' aver mai concepita la volontà di amar Dio. E quale cosa non è questa? Se non che l'annientamento assoluto della legge più santa delle altre, la quale con questa opinione riducesi a non più sussistere nel Vangelo,

se non che per sola memoria, o al più come un consiglio di perfezione; in luogo di rimirla tale qual è realmente, cioè l'anima, il fondamento, e la regola della vita cristiana.

Il secondo inconveniente è, *che nell'amministrazione de' Sacramenti non sarà più proibito di seguire sopra la loro validità l'opinione probabile, lasciata la più sicura.* Ora questo inconveniente, siccome il primo, sono l'uno e l'altro ugualmente perniciosi, ed entrambi ugualmente opposti a' decreti de' Sommi Pontefici.

*Alex. VIII.  
riferito di  
sopra cap.  
1. Innoc. XI.  
prop. 1.*

Ed in fatti, di ché trattasi in questa questione, se non che di sapere, quale sia il pentimento del peccato, il quale serve di materia al Sacramento della Penitenza, o quello, ch' eccita il solo timore dell' inferno, o quello, che in oltre è animato da questo cominciamento di amore, che secondo il Concilio, è *il principio dell' odio, e della detestazione del peccato?* Dunque realmente si tratta della materia di un Sacramento, e del partito più sicuro da prendersi. E chi può dubitare, che il partito più sicuro non sia di cominciare ad amar Dio? Niun pericolo vi è a seguirlo. Dunque o bisogna seguirlo, o risolversi a cadere manifestamente nella condanna pronunziata da Innocenzio XI.

*Che il precetto dell' amore riguarda sopra ogni altro il Sacramento della Penitenza, ove si tratta di queste parole del Concilio: Fate ciò che potete.* Sess. VI. c.

XXXIII. Quanto al primo inconveniente, il quale riguarda in particolare la necessità di amare Dio  
sopra

sopra tutte le cose, noi aggiungeremo quivi, come abbiamo di già veduto, la dottrina, che distrugge questa obbligazione, o che almeno la riduce a qualche picciolo numero di atti, condannata dal Decreto di Alessandro VIII., non solamente come falsa, ma eziandio com'eretica. Ora questo per appunto naturalmente abbozza la opinione di quegliino, i quali nel Sacramento della Penitenza ricusano di riconoscere la necessità di un cominciamento di amore; e per far vedere ciò, io non voglio altro, che proporre questo semplice quesito. I peccatori, che morti pel loro peccato sono decaduti dalla grazia, sono essi esenti, o no, dalla comune obbligazione di amare Dio? Se voi dite, che lo sono, dite ancora per qual diritto, e per quale titolo voi li dispensate. Forse perchè hanno peccato? E che! non sono fors'eglino più Cristiani? sono fors'eglino cose non più appartenenti a Dio? Tolgaci Dio di ciò pensare! Eccovi dunque soggetti alla legge comune, e voi non potete negarlo.

Si direte forse, che quanto per loro medesimi sono obbligati; ma che vincolati dalle colpe non possono alzarsi ad un atto sì sublime? A questo rispondo, quivi massimamente appartenere quella massima, che il Concilio prese da s. Agostino, e da tutta la Tradizione de' Padri: *Fate quel che potete; chiedete quello, che non potete; e Dio vi ajuta affinchè lo possiate.*

SESS. VI.  
CAP. 2.

Nel resto, acciò non s'immagini, che mai non vi sieno circostanze tali, nelle quali il peccatore si trovi nell'obbligazione di produrre un atto positivo  
di

di amore ; osservate come si confessa anche dagli Autori più lassi , non doversi lasciar passare un rigoroso quinquennio senza fare qualche atto di amor di Dio . Ora io suppongo un peccatore , il quale nel corso di più anni si è di maniera indurito , onde sembri , che nelle Scritture nulla siavi , che meglio gli convenga , quanto quel passo dell' Apocalisse : *Che quegli , ch' è nelle sozzure , sempre più sozzo divenga : o quell' altro : Che il porco se ne ritorni nel lezzo , in cui si è rivoltato* . In uno stato cotanto deplorabile questo peccatore si è trovato cento volte nella obbligazione di amar Dio , cioè nel caso del tempo , e delle circostanze , che suppongono l' obbligazione , o di amare attualmente , o di chiedere almeno questo amore . Ci ricondurrete forse di nuovo alla frivola distinzione de' precetti positivi ? Ma ove ci condurrebb' ella , se non che a non più riconoscere nel peccatore obbligazione alcuna nè di credere , nè di sperare , nè di temere i giudizj di Dio , nè di concepire orrore del suo stato , nè di pensare a far penitenza ; se non si supponga , che di tutti gli atti positivi il solo amore è quello , che ci sia permesso di trascurare , essendo per altro la cosa tutt' all' opposto . Ed essendo questa obbligazione di continuo presente , perchè poi la eccettuerete nel tempo , in cui si accosta alle Chiavi della Chiesa , ed al Sacramento ; ed allorchè comincia a pensare a' suoi peccati ? Voi direte : Egli non può amare . Può dunque esso più agevolmente eccitare in se il timore dell' Inferno ? Non ha egli per ciò fare necessità di un movimento particolare dello Spirito

San-

Santo? Il Concilio non lo ha egli espressamente definito? Dio, dite voi, lo porta a questo timore; ed il peccatore non potrebbe resistergli senza commettere un gran fallo. Ma Dio non lo porta dunque ad amarlo? Non eccita egli il di lui cuore? o pure non dovrà il Penitente essere sordo, se non che alla voce della carità, che lo chiama? Dite piuttosto, che la vostra Teologia, la quale dispensando gli uomini dalla obbligazione di amare, avvilita il loro cuore, invece d'innalzarlo al sentimento generoso, che l'amore inspira. Cessate dunque, ciechi condottieri di ciechi, dal precipitarvi in così grandi assurdità, e riconoscete finalmente, che il Penitente dee amare il suo Dio, o chiedere per lo meno la grazia, e con ciò cominciare almeno a formare nel suo cuore questi primi sentimenti di amore, di cui il Concilio ha tanto chiaramente stabilita la necessità.

Ma questo amore, rispondesi per anche, è troppo penoso. Non si può non fremere in dovere dar risposta a somiglianti obbiezioni. Ascoltisi almeno ciò, che tutto il mondo credente risponderà per noi; non esservi cosa più dolce di un atto, il quale per se medesimo addolcisce il giogo qual egli sia, e per cui ogni peso si rende gradevole. Aggiugniamo, che la Penitenza sendo un Battesimo laborioso, onde la Chiesa ne' primi secoli accompagnollo a sì lunghi e sì penosi travagli, i frutti della santa dilezione gli sono tanto più necessarj, quanto che soli possono addolcirne l'amarrezza, ed il rigore.

*Si paragona questo amore cominciato con questa contrizione, che il Concilio dice essere perfetta in carità.*

XXXIV. Andiamo innanzi: e per nulla lasciar iscappare alle nostre ricerche, applichamoci subito a considerare con più di attenzione la natura, ed i caratteri di *questo amore cominciato*, e veggiamo ciò, che lo distingue da questa contrizione, chiamata dal Concilio *contrizione perfetta in carità*. Conciossiachè la differenza dev'essere considerabile; mentre l'amore cominciato non altro fa, che *preparare* alla giustificazione; là dove la contrizione perfetta in carità, l'apporta nella sua pienezza.

Diciamo dunque, cominciar ad amare chi desidera, chi chiede, chi si sforza di amare. Ciò non è, che per qualche cominciamento di amore, il desiderare, il chiedere, lo sforzarsi di amare. Egli non è, che un cominciamento della fede, il dimandarla, il desiderarla, lo sforzarsi per ottenerla. Parimente lo stesso corre nella carità; ma quegli che la desidera, che la vuole, e che la chiede, l'ha egli nel suo cuore. L'uomo saggio intenderà questa cosa. Egli l'ha; dirò io, nel suo modo, per li suoi desiderj, per le sue dimande, e pe' suoi sforzi, ch'essere non possono senza qualche principio di amore: ma egli non per anche l'ha, come bisogna averla per ottenere attualmente la giustificazione piena e perfetta; mercechè questi non per anche possiede pienamente ciò, che desidera, che di-

manda, e si sforza di ottenere. Quale dunque è lo stato di un uomo tale? quello appunto, che abbiamo delineato dal sacro Concilio. Egli chiede di essere quegli, che per anche non è, cioè amante: egli fa ciò che può, poichè lo desidera, e lo sospira; e se non per anche gode pienamente dell'amore della giustizia, fa per lo meno quel, che può per apparecchiarsi.

Ma quest'uomo adempie egli al supremo comandamento dell'amore? Rispondo, che lo adempie, e che non lo adempie, sotto differenti rapporti, ed in sensi differenti. Lo adempie senza dubbio al modo suo; poichè impiegando tutte le sue forze, egli di già ama con tutte le sue forze; e tuttavia egli non ama per anche pienamente, perchè non ha per anche la forza di arrivarvi. In una parola, quest'uomo comprende la necessità del precetto, e perciò fa ogni sforzo per adempierlo: lo adempie dunque alla sua maniera, mentre incomincia ciò, che può, e si prepara con tutto il suo cuore a ricevere la giustizia. Ma corre forse lo stesso di quello, che non è scosso se non che dal timore delle pene, e che nulla pensa di tutte queste cose? E come mai disporrassi egli come dee all'adempimento del gran precetto, senza desiderj, senza sforzi, senza dimandare, e senza far nulla per conseguenza di tutto ciò, che può prepararlo e disporlo a questo consenso alla grazia, che il Concilio esige, ed a questa *volontaria, e libera accettazione de' doni, pel mezzo de' quali l'uomo d'ingiusto, e di nemico di Dio, ch'era, divenga giusto ed amico di Dio?*

Sup. c. 11.  
12. 13. e 14.

Che

Che se ancora s' insista , e ci si dimandi , come il Penitente , di cui parliamo , possa avere nella sua volontà questo amore supremo ; noi risponderemo , ch' egli l' ha senza dubbio in un senso verace , poichè egli tende a questo amore con tutte le sue forze : e che egli non l' ha in un altro senso ; poichè egli ben sente , che gli manca , e che desidera di ottenerlo . Ora egli è dunque in moto per giugnere all' amore , piuttosto che in possesso dell' amore medesimo ; mercechè per ragione del fermo proposito , ch' egli ha conceputo di averlo , ed esercitarlo , egli lo desidera , lo vuole , e l' ha ancora in forma di disposizione , che gli serve come di passaggio alla giustizia ; ma non per anche in maniera di abito fisso , e stabile , o di amore abituale , e formato , in che consiste la giustizia piena , e perfetta . Imperciocchè quello , che desideriamo che si rifletta attentamente egli è , che quantunque la volontà di amare , e di osservare il precetto della carità , sia nel suo modo ferma nell' animo del Penitente , di cui parliamo ; questa volontà non ha per anche toccato quel grado di stabilità , che rende l' amore abituale ; di sorte ch' ella non è per anche ferma , se non che in genere di proposito , di desiderio , di sforzo , o di volontà cominciata , e non in genere di abito formato , e pienamente raffermato . Serviamoci della distinzione della Scuola . Altra cosa , dice ella , è una virtù , come per esempio l' amor di Dio , allorchè non è che in moto , e come in tendenza a formarsi , il che dagli Scolastici appellasi *in fieri* ; altra cosa è l' amore perfetto , e formato nel cuo-

re , quale chiamano *in fatto esse* . Al che si riferisce anche questo parlare del Signore : *Se alcuno mi ama , egli sarà amato da mio Padre , e l'amerò anch'io* : il che non può intendersi che dell'amore formato , il quale apporta la giustificazione , cioè che ci unisce sovranamente a Dio con questa carità , la quale secondo il favellare dell'Apostolo *mai non finisce* ; mercechè la carità formata ed abituale è sì ferma per se medesima , ch'ella ci unirebbe eternamente a Dio , se noi non ce ne separassimo da per noi medesimi colla propria volontà .

Or accade qualche volta , che un Penitente , senza saperlo , ottenga finalmente pe' suoi desiderj , e pe' suoi sforzi questa giustizia , per cui sospira , e che *sospirando a desiderarla* , la desideri in realtà sì pienamente , che la raggiunga come una conseguenza naturale del movimento che lo porta ; al che si può applicare quella massima sì nota di s. Gregorio il Grande : *I desiderj crescono per la dilazione , ed accrescendosi ottengono ciò che dimandano* .

Da queste prime scintille del celeste fuoco , le quali serpeggiano nel segreto del cuore , e che vi si agitano , per così dire , in ogni parte , si accende in effetto il fuoco verace della carità , il quale penetra fino al più intimo del cuore , onde vi si risieda , vi si fissi , lo possenga sotto l'occhio di Dio solo ; e quindi siavi quella contrizione verace , e perfetta in carità , che giustifica l'uomo tutto ad un tratto col solo voto del Sacramento . Ma in qual tempo , ed in qual modo farsi questo ? a qual punto resta il cuore disimpegnato dalla concupiscenza , e

dal-

Psalm.  
CXVIII.

Hom. XV.  
in Lu.

dalle passioni? e qual è il grado di forza e di stabilità, che aver dee questo amore? Eccovi ciò, che nè è possibile, nè utile che da noi si sappia. Ci basti di non dubitare, che ciò accada alcuna volta; e noi non dobbiamo spingere più innanzi la nostra cieca curiosità. Così secondo s. Giovanni Apostolo, *La carità perfetta discaccia il timore*; quel timore però, ch'è accoppiato a pena, a torbido d'inquietezza, e di ansietà, e di ciò non vi è dubbio. Ma quale grado di forza dee aver ella per produrre questi effetti? Noi nol sappiamo, e dobbiamo abbandonarne la notizia a Dio, il quale solo conosce l'opera sua.

1. Jon. IV.  
18.

*Conformità della dottrina di s. Tommaso a quella del Concilio sopra l' amore necessario al Sacramento della Penitenza. Prima prova di questa conformità presa dal Supplemento.*

XXXV. Molto tempo prima del Concilio di Trento s. Tommaso aveva insegnata questa stessa dottrina, non solamente nel Supplemento della Somma, tratto dal suo quarto libro sopra le Sentenze, ma eziandio nella sua stessa Somma, cioè nella prima della seconda, e nella terza parte della stessa.

Nel Supplemento il santo Dottore stabilisce tre cose: la prima, che nel Sacramento della Penitenza la contrizione non può essere senz'amore, il che dimostriamo co' seguenti passi. Primo. Quando dice, che *il principio dell' attrizione è il timore servile, e che il principio della contrizione è il timore*

Q. I. a. 1.  
Ib. a. 2. arg.  
2.

*re filiale*, il quale senza dubbio appartiene alla carità. Dice ancora qualche cosa di più; e non contento di avere stabilito nell'obbiezione, e supposto nella risposta, che *l'attrizione non è un atto di virtù*, soggiugne, *come si afferma da tutti*; acciò questa sentenza senza contraddizione vaglia come certa: e ciò dice nella questione medesima, in cui stabilisce, che la contrizione è *un atto di virtù*.

Secondo: s. Tommaso conferma questa verità stessa, dicendo, che *il verace Penitente non si duola de' suoi peccati pel motivo della pena, ch'ei merita; onde la contrizione, ch'è dolore penitenziale, non è per la pena*; il che ripete nel corpo dell'articolo: *Del male di pena puossi aver dolore, ma non già contrizione*, cioè quella contrizione penitenziale, che fa parte della virtù della Penitenza, e che per conseguenza dev'essere conceputa per qualche altro motivo.

Ora, che il motivo di questa contrizione sia un motivo di carità, noi lo proviamo col terzo, e quarto passo, i quali ci rimangono da citare. Ogni *dolore*, dice s. Tommaso, *è fondato nell'amore*; ma *l'amore di carità, che serve di fondamento al dolore di contrizione, è il maggiore di tutti*. Ed in altro luogo: *La contrizione è concepita principalmente a cagione del peccato, in quanto che allontana da Dio*. Ora questo rapporto non può esser altro che un rapporto di carità; e questo è ciò che rimane accordato dalla risposta del santo Dottore all'obbiezione, che aveasi proposta. Ecco dunque pel

pel primo punto ciò che s. Tommaso stabilisce nel Supplemento.

Il secondo è, che ogni contrizione, quantunque abbia l'amore per principio, non rimette sempre i peccati; e sopra questo punto, nulla può desiderarsi di più evidente di questo testo del santo Dottore: *Si può considerare in due maniere la forza della contrizione: la prima per parte della carità, e da questa parte può accadere che la forza dell'atto di carità sia tale, che la contrizione produca meriti non solamente la remissione della colpa, ma ancora lo scioglimento da tutta la pena.* Ed in un altro luogo: *Accade alcuna volta, che qualche peccato si trovi, rimesso quanto alla colpa, per la contrizione che precede il Sacramento.*

Ciò non è dunque sempre, secondo s. Tommaso che lo dice, e che lo ripete in termini formali; ma alcuna volta, dice il santo Dottore, *che la contrizione operi da se sola la remissione de' peccati:* ed in questi medesimi termini il Concilio, ha di poi espressa la verità medesima, come di sopra lo abbiamo osservato. Ma ciò che segue ci fa anche meglio conoscere la perfetta consonanza della dottrina di s. Tommaso con quella del santo Concilio.

Il terzo punto stabilito dal santo Dottore, egli è, che se ogni contrizione non giustifica, deriva, perchè l'amore, ch'essa rinchiude, non ha sempre la sua perfezione. Non si può apportare niente di più preciso, e più evidente sopra questo punto, del seguente testo: *Poichè l'amore può essere sì debo-*

le, che non basti a formare la carità; così il dolore può essere medesimamente sì debole, che non basti a formare la contrizione: e tal è per esempio il caso, in cui il peccato non dispiace tanto, quanto dee dispiacere la separazione, ch'ei pone fra noi, e l'ultimo fine. Eccovelo dunque precisamente questo amore, il quale nè dà la giustificazione, nè la contrizione propriamente tale, mercechè non è per anche giunto a formare in noi la carità; e ciò non perchè egli sia di un altro genere, o perchè abbia un altro oggetto da essa diverso; ma perchè nel medesimo genere, e nello stesso oggetto non ha la forza bastevole; e per conseguenza l'amore perfetto, e formato, ma solamente l'amore cominciato. Tal è precisamente la nostra dottrina, o piuttosto la dottrina del Concilio di Trento sopra questo punto.

Ecco dunque ogni cosa nella sua chiarezza: cioè che la contrizione abbia la carità per principio; e questa contrizione rimette il peccato; ma essa non lo rimette, se non quando l'amore è assai grande per formare in noi la carità, e per conseguenza la contrizione perfetta. Passo sotto silenzio altri testi, ch'io potrei addurre dello stesso articolo *ad primum*, e della questione decima, articolo primo, ed altri molti.

*Prove della stessa verità prese dalla  
prima secundæ.*

XXXVI. Veniamo dunque alla questione *CXLII*. della *prima secundæ*, ove s. Tommaso tratta della

giu-

giustificazione. Io non ne citerò che poche cose, fermandomi sopra ciò che vi è di più decisivo, e più chiaro, e sopra tutto su questo principio di s. Tommaso, che *Dio, allorchè versa nel cuore la grazia giustificante, ve la versa di tal maniera, ch' ei porta nello stesso tempo all' accettazione di questa medesima grazia il libero arbitrio di quelli, che sono capaci di questo movimento.* E questa precisamente è quell' accettazione, e quel libero consenso alla grazia di sopra mentovati dal Concilio. Ora questa grazia giustificante, essendo congiunta alla carità, senza cui non vi può essere giustizia, come mai quest' accettazione potrebbe non essere un' attuale e libera accettazione della carità, ed un consenso alla sua impressione, senza essere un movimento di carità?

Ma senza ricorrere a questi raziocinj, ascoltiamo il santo Dottore, il quale spiega il movimento, con cui agisce la carità: *Il movimento della fede non è perfetto, dic' egli, se non allorchè la carità* <sup>ib. c. iv.</sup> *l' anima, e perciò bisogna nella giustificazione del* <sup>ad 1.</sup> *peccatore, che un movimento di carità si aggiunga al movimento della fede.* Ed aggiugne s. Tommaso: *Per questo movimento il libero arbitrio si porta a Dio, per sottomettersi ad esso, il che fa cogli atti di timore filiale, e di umiltà, che concorrono allo stesso fine.* Di sorte che, secondo questo principio, tre atti sono necessarij, e concorrono alla giustificazione del peccatore; quello di fede, quello di carità; e quello di timore filiale, ch' esce dalla carità come da suo principio.

Un terzo luogo, in cui s. Tommaso insegna la stessa verità, è quello, in cui esaminando per qual cagione l'uomo non possa convertirsi con la sola cognizione naturale, dice, che per questa cognizione l'uomo non si converte mai a Dio, in quanto è oggetto della beatitudine, e cagione della giustificazione. Ora che la carità sia quella, cui appartenga questo movimento che ci porta a Dio come ad oggetto della beatitudine, questo è quello che il santo Dottore stabilisce formalmente nella *secunda secundae* quæst. 23., ove tratta della carità, e lo ripete cento volte in questa questione. Parimente non è men certo, essere proprio della carità il portarsi verso Dio; in quanto egli è la cagione della giustificazione, cioè in quanto egli è la sorgente di ogni giustizia, secondo l'espressione del Concilio; o come dice s. Paolo, in quanto egli è giusto, e giustificante quello che ha la fede, come lo dicemmo di sopra.

Rem. III.  
26. Sup. c.  
IX. 10.

Finalmente nella medesima questione s. Tommaso dimanda: *Se si richiede per la giustificazione del peccatore un movimento del libero arbitrio contro al peccato?* E si vede dalla medesima risposta, che ciò non si può fare, se non che per un movimento espressissimo della carità; perocchè spetta al medesimo atto, dice s. Tommaso, di portarsi verso uno degli estremi, e di allontanarsi dall'altro; e così, come appartiene alla carità di amare Dio, appartiene ancora alla carità il detestare il peccato che ci separa da esso. Passi tutti presi dalla *Prima Secundae*.

Ibid. a. V.  
ad 1.

Pro-

*Proseguimento dello stesso soggetto. Osservazione presa dalla Terza Parte della Somma di s. Tommaso.*

XXXVII. In rapporto alla terza parte della Somma, ove il santo Dottore tratta espressamente del Sacramento della Penitenza, e della penitenza in particolare, in quanto virtù preambolare al Sacramento, leggiamo in primo luogo, che *la penitenza è una virtù speciale, perchè i suoi atti hanno un oggetto proprio, e particolare, ch'è di faticare a distruggere i peccati passati, in quanto che sono offese di Dio.* Di poi: che *il penitente si pente effettivamente del peccato commesso, in quanto egli è un'offesa di Dio.* Ora questo è proprio della carità, di detestare il peccato, in quanto egli è offesa di Dio; perciò s. Tommaso numerando sei atti rinchiusi nella virtù della penitenza, dice, che *il primo* Art. 5. *è la cooperazione del cuore con Dio, che lo converte; il secondo, un atto di fede; il terzo, un atto di timore servile; il quarto, un atto di speranza del perdono; il quinto, un atto di carità, con cui il peccato dispiace per se stesso, e non pel motivo delle pene meritate; e finalmente il sesto, un atto di timore filiale, il di cui motivo è il rispetto dovuto a Dio.*

Così dunque, secondo s. Tommaso, la virtù della penitenza non può essere senza l'atto di carità, e di timore filiale, che n'è inseparabile. Ora il Sacramento della Penitenza non può sussistere egli stesso

senza la virtù della penitenza: dunque egli è impossibile che sussista il Sacramento senza la carità, e senza l'atto di filiale timore, che ne va sempre congiunto. Laonde soggiugne il santo Dottore nello  
*Sup. ad 1.* stesso luogo, *che i peccati prima cominciano a dispiacere al peccatore più per i castighi riguardati dal timore servile, che per l'offesa di Dio, o per la turpazza del peccato; il che appartiene alla carità.* Egli è dunque certo di nuovo, secondo s. Tommaso, che la virtù della Penitenza, e per conseguenza il Sacramento dev'essere sempre accompagnato da qualche atto di carità. Dunque non intendendosi di un atto di carità perfetta, da per se stesso giustificante ad un tratto, dovrassi intendere di quest'atto di carità preparatoria, e cominciata, di cui tanto sovente abbiamo favellato.

*Sup. cap. XXIV.*

Quindi nell'articolo sesto insegna il Santo, che *l'atto, e l'abito della carità sono nello stesso tempo coll'atto, ed abito della penitenza.* Soggiugne:  
*ib. a. vi.* *Imperciocchè, come si è detto nella seconda parte nel-  
 1. 2. 9. 111.  
 a. 1. & 8.* *la giustificazione del peccatore sono insieme il moto del libero arbitrio verso Dio (il qual è l'atto di fede formato per la carità) ed il moto del libero arbitrio verso il peccato (in quanto è offesa di Dio, come vedemmo) il qual è atto della Penitenza.* Dunque di bel nuovo per la terza volta, il Sacramento della Penitenza non può essere senza un atto di carità.

Così ancora nella questione 86. egli c'insegna, che *Il peccato mortale non può essere rimesso senza  
 1b. III. p  
 q 26. a. 1.* *una vera penitenza, la quale consiste in lasciare il*

*pec-*

peccato, in quanto egli è contra Dio, ed anche contro Dio amato sopra tutte le cose, come lo dice anche nelle parole che ivi seguono. E nella stessa questione all' articolo sesto, che siccome nel Battesimo la colpa del peccato trovasi rimessa, non solo per la virtù della forma, ma ancora per la virtù della materia, cioè dell' acqua, quantunque più specialmente, e principalmente per la virtù della forma, la quale dà all' acqua tutta la forza; così l' effetto del Sacramento della Penitenza è di rimettere la colpa del peccato più particolarmente in vero per la virtù delle chiavi, esercitata dal Ministro, dando ciò, che vi è di formale, come si è detto di sopra; ma nulladimeno in modo, che gli atti del Penitente vi concorrano come cagione secondaria. Ora in questi atti s. Tommaso ha sempre rinchiuso l'atto di carità, il quale egli mai non disgiugne dall'atto della virtù della penitenza; il che gli fece dire nello stesso luogo: *Bisogna riconoscere nella* ib. ad 1. *giustificazione non solamente la infusione della grazia, e la remissione della colpa, ma anche un movimento del libero arbitrio verso Dio, ch' è un atto di fede formato, ed insieme un movimento del libero arbitrio, che lo porta a detestare il peccato; ed in ciò consiste propriamente l'atto della Penitenza.* Ora da tutto il dedotto ne segue questa conseguenza evidente, esigersi dunque per la giustificazione del peccatore un atto precedente della carità; e che a questo atto dev' essere, come si disse, se non principalmente, almeno congiuntamente, e necessariamente attribuita la remissione de' peccati.

Egli

Egli è vero, e lo confessiamo senza difficoltà, che s. Tommaso sembra quivi non parlare se non che degli atti, che accompagnano la giustificazione, e non di quelli che la precedono; e ve la prepara: ma a noi basta questo medesimo.

Primo, perchè resterà cosa certa, che la giustificazione non può rimanere consumata senza un atto di carità, il che negasi da Teologi che impugnamo.

Secondo, perchè quell'atto di una carità piena, e perfetta, il quale s. Tommaso sempre congiunge alla giustificazione; ci manifesterà la necessità di un amore che la preceda; e che dee preparare l'anima, per non essere astretti a presupporre; che si faccia in quella un cangiamento sì subito, senza qualche disposizione convenevole.

Terzo finalmente, perchè ci sarà facile da intendere, che questa disposizione consiste in ciò, che questo amore imperfetto, e che non è per anche un atto di carità formata, precede, e prepara all'atto perfetto di carità; che dee intervenire nella giustificazione; come l'abbiamo spiegato nel capo precedente; riferendo la Dottrina del santo Dottore.

Non è dunque senza ragione, l'aver noi detto che la dottrina del santo Concilio è sì conforme a quella di s. Tommaso; che sembra non essere la prima se non una tessitura della seconda. Imperocchè, senza rilevare quivi i tratti di conformità, de' quali non è necessario di favellare al presente, e che ogni lettore attento vedrà agevolmente; queste due dottrine accordansi perfettamente l'una con l'al-

l'altra in ciò che stabiliscono come di concerto, cioè la necessità di aggiugnere al Sacramento della Penitenza un atto della virtù della penitenza, ed il legame necessario di questo atto con qualche cominciamento di carità, che porti l'anima del Penitente a rivolgersi verso la grazia, a riceverla, ed accettarla liberamente: che ogni disposizione non basta, non ostante il voto del Sacramento, per operare la giustificazione; e che ciò non avviene se non quando la carità è perfetta; di sorte che nella giustificazione del peccatore non si può dispensarsi dal riconoscere, secondo s. Tommaso non solamente un' accettazione libera, e volontaria della grazia con un movimento della carità, ma ancora qualche sentimento di una carità meno perfetta, che preceda quest' accettazione, e che non giustifica tutto ad un tratto. E questo è ove si riducono i punti principali della fede del Concilio di Trento sopra la materia che trattiamo.

Non sarebbe difficile di fare quivi osservare in rapporto al Catechismo Romano la stessa conformità di dottrina; ma ci basta di averlo fatto vedere di sopra. Nel resto se si osservi qualche differenza tra quello, che il santo Dottore ha detto sopra questa materia ne' suoi Comentarj sopra il Maestro delle Sentenze, e quello che riferimmo dalla Somma; ella è piuttosto differenza di espressioni, che di cose, e pensiamo che questo non sia il luogo di favellarne,

*Conseguenze della dottrina stabilita di sopra.*

XXXVIII. Da tutto il riferitosi da noi fin qui, caviamone ora alcune conseguenze, le quali più luminoso rendano il soggetto, di cui trattiamo.

La prima di queste conseguenze ella è, che tutte le cose, le quali per comune consenso de' Teologi dispongono alla giustificazione da impetrarsi nel Sacramento della Penitenza, spirano santo e casto amore.

Questa preparazione comincia in noi dalla fede, di cui eccovene il compendio: *Dio ha di maniera amato il mondo, che ha donato il suo Figliuolo Unigenito, affinchè tutti quelli che in lui credono,*

*Joan. III.* non periscano, ma abbiano la vita eterna. Tal è la fede del Cristiano: la fede in Gesucristo, la quale s. Giovanni l'Apostolo e Maestro della dilezione ha tutta rinchiusa, e ridotta a queste parole: *Noi ab-  
I. Joan. IV.* biam creduto all'amore, che Dio ha per noi. Fede, che per conseguenza ci eccita, e ci porta per ella medesima all'amore di Dio, secondo queste altre

*Ibid. XIX.* parole dello stesso Apostolo: *E noi dunque amiamo Dio, poichè egli ci ha amato il primo.* Perciò viene a noi Cristiani ingiunto non solo di credere a Dio, e di credere un Dio, il che *credono anche i*

*Jacob. II.* demonj tremando; ma di credere in Dio; il che, secondo il testimonio di tutta la Teologia, presso s. Agostino, e s. Tommaso, è un movimento pio dell'anima, che coll'amore tende ad unirsi a Dio. Di sorte che a considerare la ragione formale, e

pre-

precisa della fede, ella è per se medesima tutta destinata di sua natura a formare in noi la casta dilezione.

Non meno lo è la speranza, o' piuttosto ella lo è anche di più; mercechè l' affezione del cuore, con cui si spera in Dio, è senza dubbio ben più viva di quella, con cui si crede semplicemente in lui.

Tutte queste cose dunque spirano la carità, e la spirano sì bene, che quegli, che niente ha della santa dilezione, quegli certamente niente ha della ragione formale, e precisa della fede, e della speranza, rimanendo per conseguenza la sua penitenza sterile, e senza frutto.

Ma cosa esprime la preghiera, che tutt' i Fedeli prima di confessare i loro peccati recitano a' piedi del Sacerdote, se non i più vivi e pii sentimenti di un dolore formato da un santo amore? Penetrato da questo dolore il Penitente, chiama subito il testimonio de' suoi delitti: non contento di mettersi alla presenza di Dio, che penetra il cuore, vuole che tutt' i Santi, e come s. Paolo fece in altra occasione, che gli Angioli eletti, e tutta la Corte Celeste, cominciando dalla felicissima Madre di Dio, si degnino di ascoltare la dichiarazione de' suoi disordini; il che egli fa per ricoprirsi di maggior confusione, e per prepararsi nello stesso tempo un possente soccorso delle loro preghiere, ch' egli umilmente implora, dicendo: *Perchè io ho molto peccato per mia colpa*: si batte il petto, e lo ripete tre volte, imitando con ciò il celebre *Peccavi*, che uscito della bocca di Davide, levò tutto

J. Tim. V.

21.

ad

*Psal. 1.*

ad un tratto i suoi peccati, come dicendo con quel santo Re: *Mercoledì io conosco la mia iniquità, Signore, il mio delitto mi è sempre presente: ho peccato contra voi solo, ed ho operato male alla vostra presenza.* Così spiegasi, e verso il divino amore rivolgesi quel *Peccavi*. Nè in altra guisa imita il dolore di quel Pubblicano, che si percuoteva il petto, che supplicava Dio, che ottenne il perdono, che rimase giustificato: ed a questo dobbiamo mirare ancor noi con tutte le forze del nostro cuore, senza perdere punto della nostra confidenza nel potere delle chiavi della Chiesa, le quali suppliscono a ciò che ci manca.

Quantunque in tutte queste cose non si faccia una espressa menzione del santo amore, egli vi si vede troppo sensibilmente, per non riconoscerlo. Davide, la Peccatrice a' piedi del Salvatore prostrata, il Pubblicano, e tanti altri veri Penitenti ce lo attestano; nè trovasi nelle Scritture esempio alcuno di penitenti veri, i quali senza amore siensi con Dio riconciliati.

Diciamo anche questo; nè ricusiamo di riconoscere, che anche il timore dell'inferno può egli stesso avere molta forza per eccitarci all'amore. Si ama la giustizia con più facilità, quando gli sforzi della concupiscenza sono indeboliti dal terrore ispirato dal timore. Più che il peccatore è scosso da questo timore impressogli dallo Spirito Santo, più anch'egli è atto a ricevere l'impressione del santo amore: ed in questo senso s. Agostino ha detto, che il timore della pena è in riguardo alla giustizia,

*S. Aug. in  
1o. epist. 1.*

stizia, ciò ch'è l'ago al filo. Quando dunque i ter-<sup>traff. 8. n. 4.</sup>  
rori sono più vivi, e quando hanno scosso sino alle  
più profonde radici del peccato, allora è il tempo  
più favorevole per insinuare l'amore, ch'entra allo-  
ra nel cuore naturalmente, e come da per lui me-  
desimo. Il timore, e il desiderio di amare hanno  
in effetto un legame sì naturale e sì stretto, che  
non occorre separarli l'uno dall'altro: Dio, come  
ha osservato s. Agostino, è quegli solo, che non può  
essere temuto senz' amore; mercechè il suo amore  
segue tosto il timore, e preme per così dire le sue  
vestigia. <sup>In l. 2j. q. 10. n. 5.</sup>

Il Concilio di Trento ha pure insinuata questa  
verità, ed ha tratta l'attrizione alla carità, allor-  
chè stabilisce, che l'attrizione è comunemente con-  
cepata per due motivi; o per la considerazione del-  
la laidezza del peccato; o per il timore dell'infer-  
no e delle pene. Mercechè oltre l'obbrobrio e l'in-  
famia naturalmente annessa al peccato, a cui il cuo-  
re dell'uomo ha per se medesimo dell'orrore, la  
sua laidezza può anche essere detestata per l'amo-  
re opposto della onestà e bellezza della giustizia,  
di che la regola, e la sorgente è il solo Dio. Lo  
stesso corre anche del timore dell'inferno, il qua-  
le, supposto ch'ei sia sì grande, com'esser dee,  
nulla conosce di più affittivo, nè di più orribile  
della separazione da Dio, cioè ciò che la carità  
realmente teme sopra tutte le cose; il che ci ri-  
conduce a quello, che già ci disse il Catechismo  
Romano, che siccome dobbiamo amar Dio sopra  
ogni cosa, così dobbiamo sopra ogni cosa detestare

<sup>sess. XIV.  
c. 15.</sup>

<sup>Sup. 6.  
XXXI.</sup>

*Boss. Tr. Amor di Dio.*

G il

il peccato, perchè ci separa da esso, e perchè gli è contrario. Laonde non vi è attrizione, che in se non rinchiuda de' motivi, e delle ragioni di amare.

Quanto a ciò, che in oggi dicono alcuni Teologi, i quali per colorire i loro sentimenti rinchiudono ne' motivi dell'attrizione il desiderio della salvezza, della beatitudine, e della gloria eterna, basterà di osservare in primo luogo, che non sono appoggiati intorno a ciò ad alcuna autorità del Concilio, il quale tra' motivi dell'attrizione non parla, che della laidezza del peccato e del timore delle pene. In secondo luogo, che il desiderio della gloria eterna conduce naturalmente alla carità; poichè

*Sess. VI. c. 11.* il santo Concilio ci dice, essere una santissima, e sanissima pratica per i Cristiani, *l' eccitarsi, ed il rincorarsi a camminare nella carriera della salvezza, prima per la gloria di Dio, ed insieme per la mira, e per l' amore della eterna ricompensa*; motivo, il quale espressissimamente appartiene alla carità.

Aggiugniamo anche ciò, e diciamo con s. Tommaso, che lo asserisce espressamente, cioè, che la speranza, e la fede affatto separate da ogni amore, sono subito rendute *informi* pel peccato mortale, nè più sono virtù. Già udimmo questo Angelo delle Scuole insegnare, che *l' attrizione non è un atto di virtù*; e che *ciò si confessa da tutti*: e che il dolore nato dal timore delle pene non è *penitenziale*. Dunque la virtù della penitenza non può più sostenersi per questi soli motivi separati da ogni affe-

*I. 2. q. 85.  
art. 8. & ad  
1. q. 71. art.  
9.  
Sup. n. 14.  
Suppl. q. 1.  
art. 2. ad 2.*

affezione di amore, la quale per altro dee premettersi al Sacramento della Penitenza, come tutt' i Teologi confessano, e spesse fiate definì il sacro Concilio, come dicemmo.

Finalmente non perdiamo mai di vista queste parole dell' Apostolo: *Il fine del precetto è la carità*. Essa c' insegnerà, che tutti gli altri comandamenti dipendono dalla carità come da loro regina, e vi si debbono rapportare come a loro ultimo fine; di sorta, che mirandoci come circondati da tanti motivi e da tante ragioni di amare, noi non possiamo trascurare di eccitarvici con tutte le nostre forze. Tal è la nostra dottrina. Altro non ci rimane, che di passare alla terza Parte di quest' Opera, in cui ci proponiamo di rispondere alle difficoltà, che ci vengono opposte.

### TERZA ED ULTIMA PARTE.

*Si risponde a tre obbiezioni; e subito alla prima, in cui si dice, che l' attrizione esclude la volontà di peccare, secondo il Concilio.*

XXXIX. La prima obbiezione, che ci si oppone, è questa: L' attrizione concepita pel solo timore delle pene, basta per escludere la volontà di peccare. Ora questa esclusione basta per ottenere la giustificazione nel Sacramento della Penitenza: dunque l' attrizione basta.

Si prova la maggiore di questo sillogismo, prima colle parole del Concilio di Trento; secondo, coll'

autorità di s. Agostino, il quale sovente stabilisce  
 questa proposizione, dicendo: *Voi per anche non*  
*desiderate il bene, ma voi temete il male; e per-*  
*chè temete il male, voi vi correggete, e comincia-*  
*te a desiderare il bene: quando dunque comincerete*  
*a desiderarlo effettivamente, allora il vostro timo-*  
*re sarà casto.* Si troverà in s. Agostino un gran nu-  
 mero di somiglianti passi, a' quali quelli, che ci  
 fanno l'obbiezione, aggiungono in terzo luogo una  
 ragione che loro parve efficace. Ella è presa dalla dif-  
 ferenza, che trovasi tra il timore degli uomini, ed  
 il timore de' giudizj di Dio; perocchè gli uomini  
 non penetrando il secreto de' cuori, non si ferma-  
 no, che su le azioni esterne; laddove Dio penetra  
 i più occulti nascondigli del cuore; il suo timore  
 dunque rattiene anche i movimenti più segreti, ed  
 i pensieri più occulti, e reprime per conseguenza  
 sino alla sorgente la volontà di peccare.

Dopo aver così provata la prima obbiezione, ec-  
 co le prove, che danno alla seconda. Tutt' i Sa-  
 cramenti hanno il loro effetto, purchè si tolgano gli  
 ostacoli, che loro si oppongono: così dice il Conci-  
 lio nella Sess. VII. ne' Canoni VI. e VII., dicendo,  
*che per parte di Dio i Sacramenti conferiscono la*  
*grazia a quelli, che non vi pongono ostacolo.* Ora  
 la volontà di peccare è il solo ostacolo, che si op-  
 pone all'effetto del Sacramento della Penitenza;  
 imperocchè: *Sono i vostri peccati, che vi hanno se-*  
*parato da Dio,* dice Isaia; come anche Ezechiele  
 favellando del peccatore: *Perchè egli ha riflettuto*  
*allo stato suo, e perchè si è distornato da tutte le*  
*opz-*

opere d' iniquità , che commise , egli viverà . Supponendo dunque tolto una volta quest' ostacolo , il Sacramento non manca di avere il suo effetto , e di produrre l' intera e piena giustificazione .

*Risposta all' obbiezione , dove si tratta dell' allontanamento da Dio , e della inclinazione al peccato . Quali sono i rimedj dell' uno e dell' altro .*

XL. Avrei quivi senza dubbio molte cose da dire sulla natura dell' attrizione , se mi fossi proposto di trattare una tal questione , secondo il sentimento de' Teologi sì antichi , che moderni ; e dimanderei subito , se sia per se medesima , e come conceputa pel solo timore ; o se per l' accompagnamento degli altri atti , ch' ella escluda la volontà di peccare : se solamente colla sua sola forza ella faccia ciò che dice s. Agostino , che *chi vuol peccare* , cioè , che quello il quale già pecca colla sola volontà , *non lasci l' animo interiore* , cioè non lasci prorompere in atti esteriori , e più espressi : e se quando si supponesse parimente , che la forza del timore possa giugnere fino a bandire la volontà di peccare , ella poss' avere questo effetto di una maniera durevole , senza il soccorso di quella tristezza , la quale *per essere secondo Dio* , dice l' Apóstolo , *opera una penitenza stabile e ferma* : o se in questa supposizione tutto l' effetto del timore non si riduca ad altro , che a porre nell' anima una disposizione mobile , fluttuante , e passeggera , che lascia il peccatore sempre pronto a ricadere , e ben presto recidivo effettivamente ne' disordini con al-

Aug. Tom.  
V. Serm. 161.  
n. 8.

II. Cor. VII.  
16.

trettanta inclinazione, quanta prontezza. Ma per non dare troppa estensione a questo Trattato, che ci siamo proposti di rendere breve e preciso, e di non appoggiarlo, che a' Decreti del Concilio di Trento; lasciando la prima proposizione per quella ch'è, nego la seconda, cioè, che per essere giustificato nel Sacramento della Penitenza, basti di non avere la volontà di peccare; e la nego coll'autorità del Concilio; il quale mai non ha detto, che questa esclusione basti, ma solamente ch'ella dispone, e prepara la via alla giustizia, come tante volte lo abbiamo provato, non solamente coll'autorità degli atti del Concilio, ma eziandio col solo tenore delle parole, che hanno formati i Decreti.

Giocchè si aggiugne dell'ostacolo, il quale, dicono, basti che sia tolto, non è men frivolo; perocchè vi sono due ostacoli nel peccato in rapporto alla giustizia, il primo è l'allontanamento da Dio, il secondo è l'attaccamento alla creatura: che questo attaccamento sia levato, può esserlo, colla esclusione della volontà di peccare, voglio supporlo; ma l'allontanamento da Dio può egli mai esser escluso, che col ritorno ad esso, cioè col suo amore? Questa esclusione della volontà di peccare, ben lungi dal torre tutti gli ostacoli, non toglie dunque il maggiore di tutti; mercecchè per rapporto alla giustizia, l'ostacolo capitale è l'allontanamento da Dio, ovvero il peccato, in quanto l'offende: il che s. Tommaso ha egregiamente provato con questa riflessione: *Poichè l'uomo è obbligato ad amar Dio più che se medesimo; egli è anche più obbliga-*

Suppl. q. 7.  
a. 1. ad 4.

to a detestare il peccato per essere offesa di Dio, che per essere contrario al bene dell' uomo: il che dimostra, che il vero e più grande ostacolo del cuore, in rapporto alla giustizia, non può mai essere tolto, se non che per qualche cominciamento di amore.

Si dirà, che colla esclusione della volontà di peccare rimanga è vero l' avversione da Dio, ma solamente abituale, e per conseguenza, che l' abito contrario della carità, il quale ci è dato nel Sacramento, basta per togliere quest' ostacolo. Ma io a questa istanza rispondo, che questo abito basta, non come abito, ma in quanto egli è accompagnato da qualche atto del santo amore. Conciossiachè se la carità non ci fosse data se non come abito, ella ci sarebbe data di una maniera morta, e tale qual essa trovasi in uno che dorme. Ora deesi forse dire, ch' ella così ci sia data nell' atto della giustificazione? Non dobbiamo noi, secondo la definizione del Concilio, e secondo la dottrina di s. Tommaso, concorrervi dal canto nostro con un' accettazione volontaria, e con un movimento del nostro libero arbitrio, che a Dio si converte? Se dunque la carità basta per far cessare nel peccatore la sua avversione da Dio, ciò non è semplicemente come abito, che basti per questo, ma in quanto ella si trova congiunta nello stesso tempo a qualche atto della carità medesima.

Circa i passi della Scrittura, che ci vengono obbiettati, che *Le sole nostre iniquità ci hanno separati da Dio*; io lo accordo francamente, anzi ag-

giungo, che per far cessare questa divisione, basti di escludere la volontà di peccare, purchè la volontà si allontani dal peccato in quanto egli è cagione di questa divisione, per essere offesa di Dio, e per farci perdere la sua amicizia: disposizione, in cui il cuore non si può porre senza qualche principio di amore, come lo abbiamo osservato: onde il passo obbiettatoci ridonda tutto a nostro favore.

Lo stesso dico a quello di Ezechiele: *Perchè il peccatore ha considerato il suo stato, e si è distolto da tutte le sue opere inique, che commise, egli vivrà.* E chi dubita di questa verità? Ma perchè poi tacere, ciò che segue, e che il Concilio ha citato? *Rigettate lungi da voi tutte le prevaricazioni, delle quali vi siete renduti colpevoli, e fatevi un cuore nuovo, ed uno spirito nuovo;* senza dubbio con qualche cominciamento del santo amore; mercecchè se la giustizia Cristiana in due cose consiste, secondo il Profeta, cioè *fuggire il male, e fare il bene;* voglio che la volontà di non fare il male possa essere sufficiente per il primo capo: non sarà poi necessario per il secondo, che abbiamo almeno qualche cominciamento di amore della giustizia, e di Dio, che n'è la sorgente?

*Psalm.*  
*XXIII.*  
15.

*Seconda obbiezione presa dalla natura e forza dell'amore; a cui più fiate si è già risposto.*

XLI. Stabilendo noi la necessità di qualche amore, benchè solamente cominciato, diciamo dover essere qualche cosa più della fede e della speranza. Nè  
temia-

temiamo, che si tolga al Sacramento della Penitenza la sua efficacia e virtù; mentre neppure il Concilio, stabilendo questi due punti, ha avuto questo timore. E chi, dopo questo, potrebbe ritornare all' obbiezione sì sovente ribattuta dell' efficacia de' Sacramenti, e porre in tal guisa il Concilio in contraddizione con lui medesimo, senza esporsi a ferire ugualmente, e la verità, ed il rispetto dovuto alle decisioni della Chiesa?

Quanto a ciò che si aggiugne, che l'atto della carità ha di sua natura, e per se medesimo, e non per li gradi della sua forza, la virtù di togliere il peccato, e di riconciliarci con Dio; che tutt' i Padri, e s. Agostino stesso mirano come giusti tutti quelli; ne quali si suppone l' amore della giustizia: ci sarà facile il rispondere a questa obbiezione, o per meglio dire, abbiamo già risposto col fin qui detto: Imperciocchè s. Tommaso non ha creduto, che il peccatore resti giustificato con questo amore, il quale per esser debole, dic' egli, non è per anche giunto alla contrizione perfetta, ed alla carità formata, quantunque ei sia della stessa natura colla medesima: e ciò ch' è ancora più urgente, il Concilio di Trento non ha insegnato, che il peccatore fosse giustificato sul fatto coll' amore cominciato, ma solamente colla contrizione perfetta in carità.

Quantunque l' amore effettivamente tenda per se medesimo ad unirci a Dio, non ne segue perciò, che ogni sforzo verso l' amore ci unisca ad esso; perocchè questo stesso sforzo, quantunque egli sia una sorta di amore, tuttavia non è, che un amore co-

minciato, e non giustificante, un amore abbozzato, per dir così, e preparatorio, e non un amore perfetto, che consumi in noi la giustizia, come si spesso dicemmo, o piuttosto come si decide dal santo Concilio.

Crederemo noi per esempio, ( se fosse necessario di entrare più addentro nella discussione di questo punto ) che quel giovane del Vangelo, il quale tocco dal desiderio della vita eterna, rispose con fiducia a Gesucristo, che interrogò sulla osservanza de' precetti: *Maestro, io li ho sempre osservati fino dalla mia giovinezza*; crederemo noi, dissi, che questo giovane non avesse alcun sentimento del casto e santo amore? Le parole del Vangelo fanno ben intendere, ch'egli favellò con semplicità di cuore: così *Gesù avendo gettato l'occhio sopra di esso, lo amò*, dice il Vangelo, perchè senza dubbio vide in esso qualche principio della santa dilezione; e nulla di meno il seguito fece vedere, com'egli era affezionato alle sue ricchezze, poichè ne fu impedito di seguire il Maestro, che lo chiamava; parve dunque lontano dalla giustizia.

Che diremo noi inoltre di quel Dottore della legge, il quale disse a Gesucristo con sì gran coraggio: *Maestro, ciò che avete detto è verissimo non esservi, che un Dio solo; e che l'amarlo con tutto il suo cuore, con tutta la sua mente, e con tutta la sua anima, e con tutte le sue forze, ed il prossimo come se stesso, è una cosa più grande di tutti gli olocausti, e sacrificj?* Questo uomo non intendeva egli perfettamente questa verità? Ed il

suo cuore non era egli inclinato verso la stessa? Eppure il Signore non altro gli rispose, se non che: *Tu non sei lontano dal Regno de' Cieli: per farci* *Ibid.* 14. intendere, ch'egli vi si avvicinava, ma che non vi era per anche arrivato.

Un uomo, il quale concepisce una inclinazione di stima per i meriti, e pel talento di alcuno, è egli perciò suo amico? diviene egli tale ad ogni ora? Non già, senza dubbio; mercecchè questa inclinazione, quantunque nel suo fondo sia della stessa natura colla vera amicizia, però non ha per anche questo grado di forza, e di stabilità, che meriti questo nome. E per dar quivi un altro esempio di questa cosa, non possono aversi de' sentimenti di stima e di considerazione per una femmina giovane, di cui si conosca la virtù e saviezza, senz' amarla, di modo che per ciò se ne ricerchi il matrimonio? Se dunque s. Agostino dà il nome di giusti a tutti quelli, che hanno qualche amore della giustizia, non ne segue perciò, che quantunque Dio cominci a piacere a noi, ed a farci sentire la dolcezza, e le delizie del suo amore, come parla questo Padre, non ne segue, dissi, che da quel momento l'opera della giustificazione sia consumata; perocchè tutte queste cose, ammettendo una certa estensione, hanno ancora differenti effetti secondo il grado e la perfezione de' loro atti. Si distinguono in tutte le virtù gli atti, che vi ci preparano; e che sono come la strada, che vi ci conduce; e gli atti fermi, stabili, e di tanta efficacia, che subito producono l'abito delle virtù. Ora

un uomo giustificato non è solamente un uomo, che faccia il bene con un atto, o con una disposizione di cuore mobile, variabile, e come passeggera; egli è un uomo, che cammina nella via della giustizia con passo fermo, e costante, e che non giugne a questo con un atto solo, se non che per una grazia speciale di Dio, onde questo atto abbia gran forza per cangiarsi tutto ad un tratto in abito, e per divenire egli stesso l'abito della giustizia. La Filosofia riconosce atti di questa specie; e la Teologia non ricusa di ammetterli. Che vi sia dunque qualche atto di carità, il quale giustifichi ad un tratto, quando egli è tale, come si è detto, e che richiede come per diritto, che l'abito della carità sia versato nel cuore, io non mi oppongo: quello che sosteniamo egli è, che non ogni atto di amore sia di questa natura, e che il solo atto di grado forte e durevole possa avere questo effetto.

Ma mi si dirà: L'atto che chiedete, non è egli di questo carattere, avendo voi supposto, ch'egli dee dare una ferma risoluzione di adempiere i comandamenti, e di amare Dio sopra tutte le cose? Sì, noi l'abbiamo supposto senza dubbio; ma nello stesso tempo lo abbiamo distinto: quest'atto, abbiamo detto, dev'essere potente, e fermo in genere di risoluzione, e di desiderio, ma non in genere di amore abituale e formato; mercecchè questo amore preambolare, e principiante a formarsi, egli è in se stesso, ed in genere di amore, debole, tenue, e facilmente mutabile; ma sostenuto dalla fede, e circondato dal timore, si difende da' flutti im-

impetuosi della concupiscenza e delle passioni. In una parola, questo amore prepara la via alla carità abituale e perfetta, e la sua funzione si riduce a metterci in istato di riceverla nel Sacramento con un movimento libero della nostra volontà.

Noi tratteremo questa cosa più a fondo in altro luogo, in cui ci proponiamo di esaminare quello che s. Agostino abbi# voluto dire, quando s' sovente inculcò, che *Ognuno ama qualche cosa*; da che segue necessariamente, non esservi un solo momento, per picciolo ch' ei sia, in cui non siamo o troppo indegnamente attaccati all' amore delle creature, o principianti almeno col casto amore a fare qualche sforzo per innalzarci a Dio. Ma perchè quivi ci fermiamo nell' esame de' Decreti invariabili, e certi del Concilio di Trento, crediamo di non dover impiegare se non che la sua autorità, senza risalire sino alle prime sorgenti della Tradizione.

Tom. V.  
serm. 128.  
n. 2, in Ps.

Se dunque ci si opponga, che ogni atto di carità abbia da se medesimo, e di sua natura la forza di unirci a Dio, noi rispondiamo, che secondo la dottrina del Concilio ciò dee intendersi di maniera, che oltre la forza naturale congiunta alla carità, noi non dubitiamo punto, che Gesùcristo per una particolare istituzione abbia voluto che si aggiugnesse il Sacramento della Penitenza alle disposizioni interne; e ciò non solo per necessità di precetto, ma eziandio per necessità di Sacramento, e di mezzo; di sorta che secondo questi stessi Decreti il tutto si riduca a riconoscere, che Dio col soccorso necessario del Sacramento attualmente ricevuto prov-

vegga a quello, che mancar potrebbe all'amore, quando non è che debole, e cominciato; e ch'egli non accordi la riconciliazione subitanea dell'uomo, se non che alla contrizione perfetta in carità, col voto del Sacramento.

*Osservazioni sulla maniera di parlare, e se sia necessario di dare assolutamente nome di carità all'amore preparante, e cominciato.*

XLII. Ma per non lasciarci quivi condurre contra la proibizione dell'Apostolo, *in dispute di parole, le quali non servono, che a pervertire gli ascoltatori*: se taluno non volesse dare il nome di carità se non all'amore sparso ne' nostri cuori dallo Spirito Santo, e che diviene loro inerente, cioè alla carità abituale, che per la forza del suo abito, e per il soccorso della grazia, che l'accompagna, produce con facilità gli atti di una carità perfetta; noi non ci opporremo. Ci basta di aver provato cogli atti del Concilio, che più Padri, e Teologi, i quali lo composero, non hanno timore di usare il termine di carità; spiegando questo movimento preambolare di amore cominciato, di cui sin qui abbiamo favellato. Veramente s. Tommaso in un luogo, che non abbiamo o messo di far osservare, sembra che siasene astenuto di proposito: ma che che ne sia, egli è certo, che non è d'arrestarsi a dispute di nomi, e parole; purchè a favore di queste eccezioni, e di queste distinzioni di parole non si estinguano ne' Penitenti, che sono per giustificarsi

*Sup. cap.  
XXXV.*

carsi con la grazia , quegli atti , che dopo il Concilio abbiamo stabiliti necessarj ; e purchè non si ricusi di riconoscere , che questi atti , quantunque ne' termini di preparazione , e disposizione , si portino nulladimeno ad amare Dio sopra tutte le cose , e ci facciano desiderare il suo amore con tutto il nostro cuore ; il che non permette di dubitare , che non si riducano alla carità , come l'abbiamo spiegato di sopra .

*Terza , ed ultima obbiezione , in cui si tratta del Decreto di Alessandro VII.*

XLIII. Finalmente taluni ci obbietano il Decreto di Alessandro VII. uscito nel Giovedì 5. di Maggio 1667. in cui dopo avere intese le risposte de' Consultori sopra i mezzi di conservare la pace nelle Scuole Cattoliche , il Papa Alessandro VII. fece queste tre cose .

Prima , egli espone subito due sentimenti : il primo , *che nel Sacramento della Penitenza , oltre l'attrizione conceputa pel timore dell'inferno , e ch' esclude la volontà di peccare colla speranza del perdono , richiede in oltre qualche movimento di amore di Dio ; il che affermasi da alcuni , negandosi da altri , censurando reciprocamente la contraria opinione .*

Seconda , proibisce che niuno , fossero anche Vescovi , o Cardinali , se scrivano su questo argomento , *predichino , o insegnino , o mandino in luce scritti , istruiscano penitenti o scolari , non osino di*  
nota-

*notare con alcuna censura teologica, o contumelia, o l'una o l'altra delle due sentenze, o quella che nega la necessità del detto amore nella detta attrizione, o quella, che tale necessità afferma, finattantochè dalla s. Sede sia alcuna cosa definita intorno a questo.*

Terza, il Papa incidentemente dice nel suo Decreto, che *l'opinione di quelli, che negano la necessità di qualche amore, pare oggidì la più comune tra' Teologi.*

Tal è il Decreto di Alessandro VII. ed il nostro disegno quivi non è di esaminarne la forma, bastandoci di sapere, ch'egli in nulla pregiudica alla nostra sentenza.

Di qual cosa quivi realmente si tratta? Il Papa proibisce a' due partiti di ferirsi reciprocamente *con censure teologiche*, ovvero, per servirmi de' termini ordinarj, di caricarsi *con qualificazioni odiose*: egli vieta di lacerarsi con ingiurie, e parole oltraggiose: loro comanda di conservare il vincolo della carità. Ma ciò non riguarda egli tutt' i nostri avversarj? E non dovrebbero prima di ogni altra cosa reprimere la temerità di quelli, che non cessano di screditare la nostra dottrina, cioè la dottrina stessa del Concilio di Trento sulla necessità dell'amore nel Sacramento della Penitenza, come contenente il più sottile veleno del Luteranismo, e del Calvinismo? Confesso, che il partito contrario dee contenersi tra' medesimi confini; e tal è l'intenzione di Alessandro VII. Ma da ciò segue forse (il che a Dio non piaccia) che il Papa abbia  
 volu-

voluto proibire a' Vescovi di stabilire, di predicare, di sostenere e difendere la sana dottrina, non solamente con iscritti pubblici, ma ancora in tutte le maniere, che giudicheranno più proprie a renderla incontrastabile, e certa?

Ma, dicono, egli assicura nel suo Decreto, che *l'opinione, la quale nega la necessità di qualche amore di Dio, sembra essere oggidì la più comune tra gli Scolastici*. Alla buon'ora; che nulla si aggiunga al Decreto, e questa obbiezione rovinerà da per se medesima. Il Papa che dice, tal sentimento *parere il più comune*, assicura perciò egli, che lo sia in effetto? Egli lo tratta da *opinione*; ma per questo lo propone egli in alcun luogo come un Decreto, o come un dogma delle Scuole? S'egli accorda che questa opinione *sembra la più comune*, accorda perciò egli, ch'ella sia la invariabile, e certa? Ma dopo qual tempo sembra ella divenuta la più comune? *Oggidì*, dice il Papa, e non da tutta l'Antichità: *tra gli Scolastici*, vale a dire tra' Dottori de' nostri giorni, e non tra' Padri; e da ciò che deducete voi?

Il sapiente Melchior Cano ne' suoi Luoghi Teologici, favellando dell' autorità, che può avere quella che si chiama un'opinione, supponendo anche che sia ella la più comune, dice chiaramente, e senza che alcuno gli abbia contraddetto, che altra cosa sono i Decreti, e i dogmi fissi, e certi delle Scuole; altra le opinioni incerte, e passeggiere, che furtivamente talvolta vi si introducono. E chi negar può, che il pendio dell'uomo al rilassamen-

to, e la insaziabilità di dire, e d'intendere qualche cosa di nuovo, non abbia dato corso nel nostro secolo a molte opinioni inaudite ne' secoli precedenti? Dirassi per questo, che tali opinioni, divenute forse le più comuni, abbiano acquistato un minimo grado di probabilità? Lungi da noi questo pensiero! Egli troppo favorirebbe quella probabilità, che appellasi estrinseca, la quale presso i nuovi Casisti è divenuta la sorgente di tutt' i rilassamenti, e corrottele. Ascoltiamo piuttosto ciò che il Papa Alessandro VII. ne ha detto egli medesimo nel celebre Decreto del Giovedì, giorno 24. di Settembre dell'anno 1665. Decreto generalmente applaudito da tutto il mondo cristiano.

*La smisurata licenza di queste menti lussureggianti va di giorno in giorno crescendo, colla quale nelle cose appartenenti alla coscienza è sottratto un modo di opinare affatto alieno dalla semplicità Evangelica, e dalla dottrina de' santi Padri; il quale se da' Fedeli fosse tenuto per regola retta, sarebbe per seguirne una grande corruzione della vita Cristiana. Ecco dunque una sfrenata licenza d'ingegni temerarij, che si accresce di giorno in giorno, e che non riguarda più a misure. Ecco, non dico qualche opinione rilassata, che si condanni, ma un metodo di raziocinare, e di opinare opposto alla semplicità del Vangelo, ed alla dottrina de' Padri, il quale si è introdotto. Ecco in fine una grandissima corruzione di costumi, che non solamente è per seguire, ma eziandio facilmente, ed in fatto sbocca come un torrente, senza poter ar-*  
restar-

restarlo. Così esprimeasi Alessandro VII. Ora essendo la cosa così, crederassi che questo Pontefice abbia voluto obbligarci ad aver riguardo per le opinioni più comuni oggidì nelle scuole? Lo dico di nuovo, a Dio non piaccia! Imperocchè il santo Pontefice, non solamente ha voluto porci in guardia contra qualche opinione particolare, e pericolosa, ma contra il metodo di opinare; metodo, in cui non si fa più questione per sapere ciò, che sia vero o falso, giusto o ingiusto, in che consiste tuttavia il punto capitale, e l'oggetto delle nostre ricerche; ma di trovare qualche probabilità, e d'immaginarsi qualche frivola ragione, di che l'umano ingegno è sempre troppo fecondo.

Non ci lasciamo dunque commuovere dalle opinioni forse oggidì le più comuni. Quanti disordini miriamo noi crescere ogni giorno sotto a' nostri occhi per il progresso della libertà? Intimoriti, e come sconcertati per l'autorità di un gran numero, saremo noi perciò obbligati a dissimularle? Ovvero piuttosto non dobbiamo noi a quelle opporci con tanto maggior forza, quanto più si stabiliscono, e si fortificano con maggior ostinazione? La data per esempio del pernizioso Probabilismo è sì nuova, che per confessione de' suoi medesimi Autori, è inaudita negli scritti de' Tommasi, de' Bonaventura, degli Antonini, e di tutti gli altri, e non è uscita in luce se non in questi ultimi tempi. Che dunque? Perchè il pendio dell'uomo al rilassamento, e la depravazione del gusto, che gli fa con avidità prendere ciò, che gli pare straordinario, avranno po-

tuto forse rendere questa opinione più comune? dovranno perciò i Vescovi lasciare che prenda forze maggiori? Non debbono all'opposto impugnarla con altrettanto coraggio, e fare tutt'i loro sforzi per proscriverla, e bandirla dal Cristianesimo?

Diciamo la stessa cosa dell'opinione, che vorrebbe escludere dal Sacramento della Penitenza la necessità di un cominciamento di Amor di Dio. Ella non è l'opinione degli uomini, ma la fede della Chiesa, che dee guidarci in una materia di tanta importanza; e quando il Papa Alessandro VII. di felicissima memoria avesse proibito col Decreto più solenne, e con tutta l'autorità della santa Sede, autorità sì cara, e rispettabile a tutt'i Fedeli, di censurare il sentimento contrario; dovremmo perciò noi supporre, che la sua intenzione sia stata di obbligarci a tacere questa importante verità, sì nettamente, e sì precisamente dichiarata dal santo Concilio di Trento? O piuttosto con ispirito di moderazione, e di pace non dobbiamo noi predicarla, e stabilirla con tanto più di forza, e zelo, quanto ella trovasi attaccata da gran numero di nemici? E noi in verità astenendoci da ogni qualificazione Teologica, ma nulladimeno con tutta la confidenza ispirata dalla sicurezza di non dire che il vero, non è ella cosa giusta che noi diciamo, dopo di averla sì solidamente stabilita, che non si può impugnare la necessità dell'amore nel Sacramento della Penitenza, senza impugnare nel tempo stesso il Decreto del sacro Concilio.

Depositarij di un sì santo, e sacro deposito i Ve-

scovi non possono, senza mancare al loro ministero seguire in riguardo a ciò la opinione forse più comune; il che sarebbe, sopra il vano, e falso pretesto della probabilità, dare agli Autori di queste opinioni una sicurezza, e più vana ancora, e più falsa; e lasciare, contra il divieto di Gesucristo, prevalere le tradizioni, ed i precetti degli uomini.

Siam permesso di aggiungere con rispetto, che qualunque intenzione abbia avuta il Papa Alessandro VII. volendo impedire i Vescovi pel bene della pace di censurare il sentimento, che nega la necessità dell'amore nel Sacramento della Penitenza, non si può mai supporre, che abbia voluto mettere a coperto un tale sentimento da' decreti, e dalle censure d'Innocenzio XI. e di Alessandro VIII. suoi successori. Ora noi abbiamo dimostrato di sopra, che i partigiani di questa opinione cadono in queste censure, distruggendo generalmente l'obbligazione di amare Dio, e preferendo nella materia de' Sacramenti il sentimento, che non è se non probabile, al sentimento sicuro.

*Sommario della dottrina precedente,  
e conclusione.*

XLIV. Finiamo dunque con alcuni articoli, ne quali rinchiuderemo in compendio tutto quello che sino a qui abbiam detto.

## I.

Il Sacramento della Penitenza è allo stesso modo necessario a quelli, che sono caduti nel peccato dopo il Battesimo, quanto il Battesimo lo è a tutti, ugualmente che agli adulti che non sono rigenerati: e questa necessità non è solo necessità di precetto, ma di mezzo. (Il che s'intende senza pregiudizio del voto del Sacramento).

*Supra c. x.*

## II.

L'uno, e l'altro di questi due Sacramenti non è il solo segno della grazia, e della giustizia ricevuta; ma la cagione, e come lo strumento stabilito da Dio per conferircela.

*C. v. vi.  
vii. viii.*

## III.

Nè l'uno nè l'altro parimente, mentre attualmente ricevonsi, benchè congiunti al voto del Sacramento, sempre suppongono che siasi già ricevuta la grazia, e la giustizia. I sentimenti contrarj a questi tre articoli si oppongono alla dottrina del Concilio di Trento.

*Ibidem.*

## IV.

Le disposizioni necessarie, per ottenere la grazia della giustificazione nel Sacramento della Peniten-

*c. xviii.  
xix.*

ten-

tenza, non cedono in cosa alcuna a quelle richieste negli adulti per ricevere il santo Battesimo. Il sentimento contrario ripugna di fronte alla dottrina del Concilio, e della sana Teologia.

## V.

Noi abbiamo nel Concilio d' Oranges un Canone espresso al capo 25. dello stesso sopra la necessità dell' Amor di Dio nel Sacramento del Battesimo. Eccolo: *Noi parimente confessiamo per la salvezza, e crediamo che Dio, senza che alcun nostro merito sia preceduto, c' inspira subito la fede, ed il suo amore, affinché noi dimandiamo con fede il Sacramento del Battesimo; e che dopo di averlo ricevuto, noi possiamo compiere ciò che gli è gradevole col soccorso della grazia.* Ecco l'amore almeno cominciato, così precisamente richiesto dal Concilio d' Oranges, come dal Concilio di Trento per ricevere il Battesimo.

## VI.

Bisogna dunque supporre, e riconoscere come una preparazione necessaria a questi due Sacramenti, oltre gli atti di fede, e di speranza, atti proprj, e particolari di questa dilezione, colla quale noi cominciamo ad amare Dio come sorgente di ogni giustizia.

## VII.

C. XIV.  
XVIII. XIX.  
XXI, XXII.

È necessario in questi due Sacramenti di avere un buono, e fermo proponimento di compiere tutti i comandamenti di Gesucristo, e per conseguenza il primo di tutti, il quale ci ordina di amare Dio con tutto il nostro cuore, e con tutte le nostre forze, cioè sopra tutte le altre cose.

## VIII.

C. XVI.

In questi due Sacramenti è parimente necessario richiedersi la fede, la quale opera per mezzo della carità.

## IX.

C. XIII.  
XVIII, XIX.

In amendue i detti Sacramenti l'uomo è obbligato a ricevere liberamente la grazia, e i doni, i quali lo rendano d'ingiusto, e d'inimico di Dio ch'era, giusto, ed amico di Dio. In amendue parimente è necessario il consenso alla grazia, e giustizia abituale, la quale altro non è che la carità stessa. Ed in amendue è necessario ugualmente, che l'uomo cerchi, voglia, e procuri l'amicizia di Dio con un movimento libero, e volontario. Ogni sentimento opposto a ciò, che qui diciamo, combatte i Decreti del Concilio.

X. Ogni

## X.

Ogni amor di Dio per se medesimo non conferisce tuttavia la grazia della giustificazione, quando l'amore non è che cominciato; e questo vantaggio non appartiene se non che alla contrizione perfetta in carità.

C. III. VIII.  
XXI. XXXIV.  
XII.

## XI.

Colui, che distrugge questa obbligazione di esercitare atti particolari dell'amore, che dobbiamo a Dio sopra tutte le cose, o che riduce questi atti ad un determinato numero, insegna un'eresia, o per lo meno conduce alla stessa.

C. I. XXIII.  
XXIV. XXV.  
XXXII.  
XXXIII.

## XII.

Colui, che dicesse, che i peccatori, ed i penitenti non sono soggetti a questa legge, indurrebbe alla stessa eresia.

C. XXIII.  
XXIV. XXV.  
XXXIII.

## XIII.

Non si debbono esentare i Penitenti di fare almeno i loro sforzi per erigersi sino a questo amore, essendo loro comandato; e sono avvisati di fare ciò che possono, e di chiedere ciò che non possono, colla speranza che Dio gli ajuterà affinchè lo possano.

C. XXXIII.  
XXXIV.

## XIV.

## XIV.

C. XXVI.  
XXVII.  
XXVIII.  
XXIX. XXX.  
XXXI. XXXV.  
XXXVI.  
XXXVII.

Quelli, che insegnano a' Penitenti, che l'attrizione concepata pel solo timore, non solo dispone o prepara la via alla giustizia, ma che anche basta per ottenerla; aggiungono al Concilio di Trento, ed ingannano pericolosamente le anime.

## XV.

C. XXXII.

Se questi stessi Dottori non eccitano i Penitenti all'amore, che dee prepararli al Sacramento, e trascurano di portarveli, come non necessario; lasciano nell'amministrazione de' Sacramenti, e sulla loro validità l'opinione più sicura, per seguire l'opinione probabile, ed anche probabile, non per motivo di alcun principio certo, ma per motivo di una probabilità, che non ha altro fondamento se non la loro opinione.

Tali sono gli articoli, che ricevuti, abbiamo dal Concilio di Trento: articoli per conseguenza veri, certi, e senza contraddizione i più sicuri; di sorta che non rimane a' Vescovi se non che l'obbligazione d'insegnarli come tali, e di opporsi contra ogni dottrina contraria. E tali sono parimente gli articoli, che all'esempio de' più grandi, e sapienti Vescovi dell'Italia, delle Gallie, e delle altre Provincie, noi presentiamo a' nostri Fratelli Curati della nostra Diocesi, e a tutti quelli, che sotto la nostra autorità sono caricati dell'amministrazione de' Sacramen-

menti, e della Parola. Noi li proponiamo alla loro pietà come nostra decisione episcopale, e come compendio di ciò, che insegnar debbono, e praticare nell'esercizio delle loro funzioni. Sieno dunque avvisati tutti quelli, che ci sono uniti col vincolo della santa Fraternità, dell'obbligazione, ch'è loro imposta, acciò vi si conformino, e vi si sottomettano; affinchè le anime semplici non restino ingannate con una falsa sicurezza, e non vi sia scisma tra le Chiese.

*Fine del Trattato dell' Amor di Dio.*

## I N D I C E

<i>T</i> rattato dell' Amor di Dio necessario nel Sacramento della Penitenza secondo la Dottrina del Concilio di Trento.	Pag. 5
Osservazione preliminare sopra l' obbligazione generale del comandamento di amare Dio.	6
Divisione di quest' Opera.	12

## P R I M A P A R T E.

<i>S</i> i riferiscono i Decreti del Concilio di Trento sulla virtù ed efficacia de' Sacramenti; e primieramente quelli della Sessione VI. c. 6. e 7.	13
L'efficacia de' Sacramenti stabilita nel Cap. 7. della Sessione VI.	14
La stessa verità provata colla prefazione della Sess. VII., e co' Canoni 6. 7. 8.	ivi.
L' applicazione di questi principj, fatta dal Concilio al Sacramento della Penitenza nel c. 4. Sess. XIV.	15
La stessa verità provata col Can. 9. della Sess. XIV.	16
Compendio della dottrina del Concilio. Connessione di tutte le sue parti. Passaggio alla seconda parte di questo Trattato.	18

## S E C O N D A P A R T E .

- Disposizioni necessarie alla giustificazione ne' Sacramenti, e sopra tutto, l'amore cominciato necessario a questo effetto, secondo il c. 6. della Sess. VI.* 20
- Cosa sia amar Dio come fonte di ogni giustizia, secondo il c. 6. della Sess. VI.* 21
- Conseguenze del medesimo soggetto nello stesso c. 6. della Sess. VI.* 22
- Continuazione del medesimo soggetto, ove si tratta del buon proponimento di compiere i Comandamenti.* 23
- Prove della stessa verità col c. 7. e col Can. 2. della stessa Sessione.* 24
- Spiegazione minuta della dottrina del Concilio sopra l'Amor di Dio: e come questo cominciamento di amore si termini nella giustificazione, e diviene l'atto verace, e fermo della carità.* 26
- Ciò che rinchiude l'elezione, ed il consenso libero, e volontario, per cui, secondo il Concilio sess. 6. c. 56. noi ci portiamo alla giustizia, ed alla carità inerente, prima ch'ella ci sia data, ed allorchè noi ci prepariamo a riceverla.* 29
- Altra osservazione presa dal c. 7. della Sess. VI.* 31
- La stessa cosa stabilita nel Can. 3. della Ses. VI.* 32
- Si risponde all'obbiezione di quelli, che riferiscono questa dottrina al solo Battesimo, e non al Sacramento della Penitenza.* 34
- Perchè non si ripeta nella Sessione XIV. la dottrina*

<i>na dell' amore cominciato, stabilita nella Sess- VI.</i>	36
<i>Dottrina della Sessione XIV. Osservazioni su i Capi 1. 2. e 3.</i>	38
<i>Spiegazione del IV. Capo della stessa Sess. XIV.</i>	40
<i>Che tutta questa disputa si trova decisa con una questione molto semplice.</i>	43
<i>Cosa sia la distinzione d' implicite, ed explicite, che si usa per eludere la forza del nostro di- scorso.</i>	44
<i>Seguono le osservazioni sull' implicito, ed esplici- to.</i>	48
<i>Sopra le suddette osservazioni.</i>	51
<i>Ciò che il Concilio ha deciso sulla natura, e forza dell' Attrizione.</i>	53
<i>Quali sieno le regole seguite, per ispiegare il Con- cilio.</i>	56
<i>Osservazioni sopra ciò, che gli atti del Concilio c' insegnano dalla Sessione VI. secondo la Storia del Cardinale Pallavicino: trattasi nello stesso tempo dell' amore della giustizia: che questo amo- re dev' essere riportato all' amore di compiacenza e di amicizia, e non all' amore, che chiamasi di speranza e di concupiscenza.</i>	57
<i>Osservazioni sopra ciò che il Cardinale Pallavici- no ci riferisce degli Atti della Sessione XIV. capo 4.</i>	63
<i>Sentimenti di qualche Padre, e di qualche Dot- tore riferiti dal Cardinale. Conformità della dottrina della Sessione XIV. con quella della VI.</i>	65

- La stessa verità provata colla dottrina del Catechismo Romano.* 63
- Due grandi inconvenienti del sentimento contrario.* 74
- Che il precetto dell'amore riguarda sopra ogni altro il Sacramento della Penitenza: ove si tratta di queste parole del Concilio: Fate ciò che potete.* 75
- Si paragona questo amore cominciato con questa contrizione, che il Concilio dice essere perfetta in carità.* 79
- Conformità della dottrina di s. Tommaso a quella del Concilio sopra l'amore necessario al Sacramento della Penitenza. Prima prova di questa conformità, presa dal Supplemento.* 83
- Prove della stessa verità, prese dalla prima secundæ.* 86
- Proseguimento dello stesso soggetto. Osservazione presa dalla Terza Parte della Somma di s. Tommaso.* 89
- Conseguenza della dottrina stabilita di sopra.* 94

### TERZA ED ULTIMA PARTE.

- Si risponde a tre obbiezioni; e subito alla prima, in cui si dice, che l'attrizione esclude la volontà di peccare, secondo il Concilio.* 99
- Risposta all'obbiezione, dove si tratta dell'allontanamento da Dio, e della inclinazione al peccato. Quali sono i rimedj dell'uno e dell'altro.* 101

<i>Seconda obbiezione presa dalla natura e forza dell' amore ; a cui più fiate si è già risposto .</i>	104
<i>Osservazioni sulla maniera di parlare, e se sia necessario di dare assolutamente nome di carità all' amore preparante, e cominciato.</i>	110
<i>Terza, ed ultima obbiezione, in cui si tratta del Decreto di Alessandro VII.</i>	111
<i>Sommario della dottrina precedente, e conclusione.</i>	117

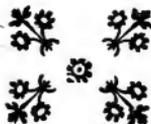
F I N E.

TRATTATO  
DEL  
LIBERO ARBITRIO

DI MONSIGNOR

JACOPO-BENIGNO BOSSUET

VESCOVO DI MEAUX.

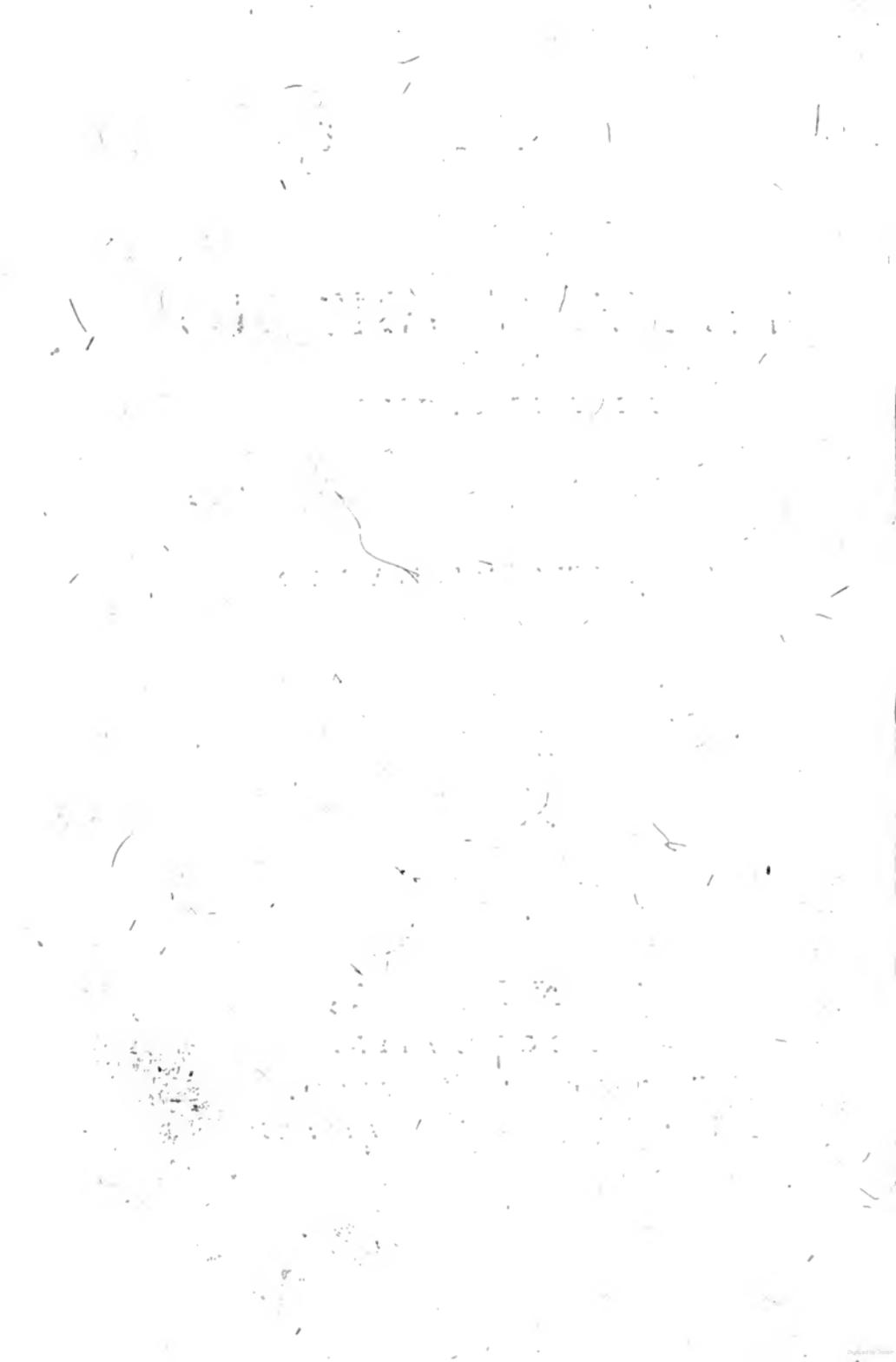


VENEZIA,

MDCCXCVIII.

PRESSO PIETRO ZERLETTI.

CON LICENZA, E PRIVILEGIO.



# TRATTATO

## DEL

# LIBERO ARBITRIO.

---

### C A P O I.

*Definizione della Libertà esaminata in quest' Opera. Cosa sia Permesso, Libero, e Volontario, e loro differenze.*

Noi diciamo talvolta Libero ciò, ch' è permesso dalle leggi; ma questa parola *Libertà* ha una significazione ancora più ampia, mentre pur troppo ci avviene di far molte cose, che nè le leggi, nè la ragione ci permettono.

Dicesi ancora far *liberamente* ciò, che si fa *volontariamente*, e senza forza. Per esempio, tutti vogliamo esser felici, nè possiamo volere altrimenti. Ma come noi ciò vogliamo senza pena e senza violenza, si può dire in un certo modo, che noi il vogliamo *liberamente*; quindi bene spesso si pigliano per una medesima cosa *Libertà*, e *Volontà*, *volontario*, e *libero*. *Libere*, donde viene *Libertas*, sembra significare lo stesso che *velle*, donde viene *Voluntas*: e in questo senso si possono confondere *Li-*

*bertà*, e *Volontà*; come pure quello che si fa *libertissime*, con quello che si fa *liberrime*.

In questi due sensi la *Libertà* non si mette in dubbio. Si concede esservi cose permesse, e perciò anche libere; come vi sono cose comandate, e perciò necessarie. Si concede altresì, che una qualche cosa si vuole, e ch'è così certa la propria volontà, come l'essere suo proprio. Resta a sapere, che vi sieno cose talmente in nostro potere, ed arbitrio, e in tal libertà di elezione, che noi possiamo egualmente elegerle, o non elegerle.

## C A P O II.

*Che una tal Libertà è nell'uomo, e che la conosciamo naturalmente.*

**L**o dico, che una tal Libertà, o Libero Arbitrio, inteso in questo senso, è in noi senza dubbio; e una tal Libertà noi la conosciamo evidentemente

1. Coll'evidenza del senso e della sperienza.
2. Coll'evidenza del raziocinio.
3. Coll'evidenza della rivelazione; cioè perchè Dio ce l'ha chiaramente rivelato nella sua Scrittura.

Quanto all'evidenza del senso; basta, che ognuno ascolti se stesso, e si consigli seco medesimo. Sentirà, ch'egli è libero; come sentirà, ch'è ragionevole. In fatti noi mettiamo una gran differenza tra il volere esser felici, ed il voler andare ad un passeggio. Imperciocchè non solamente noi sap-

pi-

piamo, che non ci possiamo impedire il voler esser felici; ma ancora sentiamo chiaramente, che possiamo impedirci il volere andare al passeggio. Parimente noi bilanciamo, e consultiamo fra noi medesimi, se andremo al passeggio, o no; e risolviamo a piacere o l'uno, o l'altro: ma non mettiamo in dubbio giammai, se noi vorremo essere felici, o no; il che mostra, che siccome noi ci sentiamo necessariamente determinati anche dalla natura nostra a bramare d'esser felici, sentiamo altresì d'esser liberi a scegliere i mezzi per esserlo.

Ma perchè nelle deliberazioni importanti v'è sempre qualche ragione, che ci determina, ed è credibile, che questa ragione metta nella nostra volontà una certa necessità occulta, senza che l'anima nostra se ne accorga; per sentire con evidenza la nostra libertà, bisogna farne esperienza in quelle cose, nelle quali non c'è alcuna ragione, che ci spinge più ad una parte, che all'altra. Io sento, per esempio, che alzando la mia mano posso o volere tenerla immobile, o volerle dare alcun moto; e che risolvendomi a muoverla, posso muoverla con eguale facilità o a destra o a sinistra: mentre la natura ha talmente disposti gli organi del moto, che io non ho nè più di pena, nè più di piacere per una di queste azioni, che per l'altra. Quindi quanto più io considero seriamente e profondamente ciò, che mi porta piuttosto a quel moto, che a questo; più chiaramente io m'accorgo non esserci, che la mia volontà, la quale mi deter-

mina, senza che possa rinvenire alcun' altra ragione di questo fatto.

Io so, che quando avessi in cuore di prendere piuttosto una cosa, che un' altra, la situazione della medesima mi farà dirizzare alla sua volta il moto della mia mano; ma quando io non ho altro disegno, che quello di muovere la mia mano ad una parte, io non trovo che il mio solo volere, che mi porti a questo moto piuttosto, che ad un altro.

Egli è vero, che osservando in me stesso questa volontà, che mi fa scegliere un movimento piuttosto, che l'altro, m'accorgo, che fo quindi una prova della mia libertà, nel che io trovo del piacere; e questo piacere può essere la cagione, che mi porta a volermi muovere in tal guisa. Ma primieramente, se io sento piacere a provare e gustare la mia libertà, ciò suppone, che io la senta. In secondo luogo questo desiderio di far prova della mia libertà, mi porta pure a mettermi in istato di risolvere fra questi due movimenti; ma non mi determina a cominciare piuttosto da uno, che dall'altro: poichè io fo egualmente prova della mia libertà, qualunque de' due movimenti io mi elegga.

Così io ho trovata in me stesso un'azione, in cui non essendo io tirato da alcun piacere, nè turbato da veruna passione, nè impedito da veruno stento, ch'io trovi piuttosto in un partito, che nell'altro, posso distintamente conoscere (massime pensandoci come io fo) tutt' i motivi, che mi portano a far così piuttosto, che in altra maniera. Che se quanto più io cerco in me stesso la ragione,

ne, che mi determina, tanto più sento di non averne altra, che la mia sola volontà; da ciò chiaramente conosco la mia libertà, che unicamente consiste in una sì fatta elezione.

Questo mi fa comprendere, ch' io sono fatto ad immagine di Dio: poichè nulla essendovi nella materia, che lo determini a muoverla piuttosto, che a lasciarla in riposo, o a muoverla ad una parte piuttosto, che all' altra; non v' è altra ragione d' un effetto sì grande, se non la sola volontà, che me lo mostra sovranamente libero.

Questo mi fa veder di passaggio, che questa Libertà, di cui parliamo, la quale consiste in poter fare, o non fare una cosa, non procede precisamente nè da irrisoluzione, nè da incertezza, nè da verun' altra imperfezione; ma suppone, che chi la possiede al più alto segno di perfezione, è al maggior segno indipendente dal suo oggetto, ed ha su quello una piena sovranità.

Da questo noi conosciamo, che Dio è perfettamente libero in tutto ciò, ch' egli fa estrinsecamente, sia corporeo o spirituale; sensibile o intelligibile; e ch' è libero particolarmente in riguardo dell' impressione del moto, ch' egli può dare alla materia. Ora siccome egli è libero in riguardo della materia tutta, e di tutto il movimento di quella; così ha egli voluto, ch' io fossi libero in riguardo di questa piccola parte della materia, e del movimento, ch' egli vi ha messo dipendentemente dalla mia volontà. Imperciocchè io posso con eguale facilità fare un tal movimento, o non farlo: ma siccome

uno di questi movimenti non è in se medesimo migliore dell' altro, nè molto meno è migliore per me nello stato, in cui mi considero; quindi io veggo, che s'inganna, chi cerca nella materia un certo bene, che determini Dio ad ordinarla, o a muoverla in un modo piuttosto, che in un altro. Poichè il bene di Dio è egli medesimo; e tutto il bene, ch'è fuori di lui, viene da lui solo: sicchè quando si dice, che Dio vuol sempre il migliore, non si vuol già dire, che vi sia un migliore nelle cose, le quali in qualche modo precedono la sua volontà, e che l'attirano; ma bensì, che quanto egli vuole si fa perciò migliore, perchè il suo volere è cagione d'ogni bene, e di tutto il migliore, che si trova nella creatura.

Io pertanto ho un sentimento chiaro della mia libertà, che serve a farmi intendere la sovrana libertà di Dio, e come egli m'ha fatto a sua immagine.

Per altro avendo una volta trovato in me stesso, ed in una sola delle mie azioni questo principio di libertà, io conchiudo, ch'egli si trova in tutte le azioni, anche in quelle, nelle quali più la passione mi domina; quantunque la passione, che mi conturba, non me lo lasci forse a prima vista sì chiaramente conoscere.

Così veggo, che tutti gli uomini sentono in se questa libertà. Tutte le lingue hanno voci e forme di dire chiarissime, e specialissime per ispiegarla: tutti distinguono ciò, ch'è in noi, ciò ch'è in nostro potere, ciò ch'è lasciato alla nostra elezione,

da

da ciò che non lo è; e quelli, che negano la libertà, non dicono di non intendere questa parola, ma bensì negano esservi la cosa, che per tal parola si vuole significare.

Ed in questo appunto io fondo l'evidenza del raziocinio, che ci dimostra la nostra libertà. Imperciocchè noi abbiamo un'idea chiarissima, ed una conoscenza assai distinta della libertà, di cui ora parliamo; donde segue, che questa conoscenza è verissima, e per conseguenza certissima è la cosa, che rappresenta. E noi non abbiamo già solamente l'idea della sovrana libertà di Dio, la quale consiste nella sua indipendenza assoluta: ma ancora d'una libertà, che non può convenire, che alla creatura; mentre noi conosciamo chiaramente di poter eleggere sì male, che possiamo colla nostra elezione commettere mancamento, ed errore; il che non può convenire, che alla creatura. Non v'è alcuno, il quale non concepisca, che farebbe un detestabile delitto se privasse di vita il suo benefattore, e molto più il proprio suo padre. Continuamente noi riconosciamo in noi stessi, che manchiamo in qualche cosa, di che sentiamo dolore e rimorso; e chi vorrà pensarvi sinceramente, vedrà chiaro, ch'egli mette una gran differenza tra il dolore cagionatogli da una colica, il dispiacere, che gli dà qualche perdita de' suoi beni, e qualche difetto naturale della sua persona; e quell'altra sorta di dolore, che chiamasi pentimento. Imperocchè quest'ultima specie di dolore ci viene dall'idea d'un male, che non è inevitabile, e non ci viene, che per sola nostra

man-

mancanza ; il che ci fa intendere , che noi siamo liberi a determinarci piuttosto ad una parte , che all'altra ; e che se eleggiamo il peggio , noi dobbiamo incolparne noi soll .

Non c'è alcuno , il quale non osservi la differenza , che passa tra l'avversione , che noi abbiamo per certi difetti naturali degli uomini , ed il biasimo , che noi diamo alle loro azioni sinistre . Si vede altresì , essere ben diverso il pregio , in che si ha un uomo , in quanto è ben fatto ; e la lode , che si dà ad un'azione umana , in quanto è fatta bene ; mentre il primo può convenire ad una gemma , e ad un animale non meno , che ad un uomo ; e la seconda non può convenire , se non a chi è conosciuto per libero ; poichè come tale può rendersi degno e di biasimo e di lode , bene o male impiegando la sua libertà .

Agevolmente ancora si osserva esservi differenza tra il battere un cavallo , che mise il piede in fallo , facendo vedere l'esperienza , che la battitura serve a rimetterlo ; ed il castigare un uomo , che ha fallato , volendo fargli conoscere il suo errore perchè s'ammendi , o valersi di lui per esempio degli altri ; e benchè gli uomini grossolani battono talvolta un cavallo con un sentimento presso a poco simile a quello , che hanno in battendo un loro famigliaio ; non v'è però alcuno , che pensando seriamente a quanto fa , possa attribuire un mancamento , o un delitto a tutt'altri , che a chi attribuisce una libertà .

In oltre l'obbligo , che noi tutti crediamo avere di

di esaminare fra noi, se dobbiam fare più una cosa, che un'altra, ci dà una prova certa della libertà della nostra elezione. Imperciocchè noi non bilanciamo punto le cose, che crediamo necessarie; come per esempio, se noi avremo un giorno a morire. In questo noi ci lasciamo strascinare dal corso naturale ed inevitabile delle cose; ed il simile da noi si farebbe in tutti gli oggetti, che a noi si presentano, se non conoscessimo distintamente esservi delle cose, che esigono il nostro esame, dovendo noi indirizzare a quelle le azioni nostre, e determinarci alle stesse con la nostra elezione. Quindi io deduco, che noi siamo liberi in tutt' i soggetti, su quali noi possiamo dubitare e risolvere. Per questo noi siamo liberi anche in riguardo del vero bene, ch'è la virtù; mentre per quanto la nostra ragione riconosca in essa di bene, noi non proviamo sempre un attuale piacere in seguirla; e per conseguenza ogn' idea, che noi abbiamo del bene, in essa già non si trova: sicchè noi non possiamo essere necessariamente ed assolutamente determinati ad amare un oggetto, se il bene essenziale, ch'è Dio, non ci si mostra da se.

In questo solo caso noi cesseremo di esaminare e di eleggere: ma quanto a tutt' i beni particolari, ed al bene supremo ancora conosciuto in quella imperfetta maniera, con cui lo conosciamo in questa vita noi abbiamo la libertà della nostra elezione; nè la perderemo giammai, finchè noi potremo bilanciare un bene con l'altro, perchè la nostra volontà trovando da per tutto un' idea del suo oggetto, cioè la  
ragio.

ragione del suo bene, avrà sempre a scegliere fra gli uni, e gli altri, senza che il suo oggetto possa determinarla egli solo.

Così noi abbiamo delle idee chiarissime non solo della nostra libertà, ma ancora di tutte le cose, che debbono seguirla. Poichè non solo noi intendiamo, cosa sia eleggere liberamente; ma intendiamo ancora, che chi può eleggere, se a prima faccia non vede tutto, dee però deliberare sopra quel tanto, che vede; e mal fa se non delibera; e fa ancora peggio, se dopo aver esaminato tutto, egli elegge male, meritando perciò e riprensione e castigo: come per lo contrario, se fa buon uso della sua libertà, merita lode e ricompensa per la sua buona elezione. Per conseguenza noi abbiamo idee chiarissime di molte cose, le quali ad altro non possono convenire, che ad un essere libero; e fra queste ve ne sono di tali, che noi non possiamo attribuirle, che ad un essere capace di fallare: e tutto ciò noi troviamo sì chiaramente in noi stessi, che il dubitare della nostra libertà sarebbe lo stesso, che dubitare del nostro essere.

Noi dunque veggiamo l'esistenza della libertà, in quanto bisogna necessariamente ammettere, che vi sono delle sostanze conoscenti, le quali non possono essere precisamente determinate da' loro oggetti; ma debbono esse incontrarli con la propria elezione. Noi troviamo nel tempo stesso, che il primo libero è Dio, perchè egli possiede in se medesimo tutto il suo bene; e non avendo bisogno d'alcuna delle sostanze fatte da lui, egli non è porta-

to a farle, nè a far che sieno di tal sorta, che dalla sola sua volontà indipendente. E noi troviamo in secondo luogo, che siamo parimente liberi; poichè gli oggetti, che ci sono proposti, non ci attirano già essi soli da se medesimi, e noi rimarremo per conto loro senz'azione, se ci fosse tolto l'arbitrio di eleggere.

Noi parimente troviamo, che questo primo Libero non può mai nè amare, nè far altra cosa, fuorchè un vero bene; essendo egli stesso per sua essenza il bene essenziale, che influisce il bene in tutte le sue produzioni. E noi troviamo all'opposto, che tutte le sostanze libere da lui fatte, potendo non essere, sono capaci di fallare; perchè essendo uscite del niente, possono altresì allontanarsi dalla perfezione del loro essere. Sicchè ogni creatura uscita delle mani di Dio può far bene e male, finchè Dio con la chiara visione della propria sua essenza avendola condotta alla vera sorgente del bene, sia ella posseduta sì bene da un tale oggetto, che non se ne possa giammai più allontanare.

Così noi abbiamo conosciuta la nostra libertà col mezzo e d'una esperienza certa, e d'un raziocinio invincibile. Più non ci resta da aggiungere, che l'evidenza della Rivelazione Divina; alla quale non essendo mio desiderio di attaccarmi per ora, io mi contenterò di dire, che una tale persuasione della nostra libertà essendo comune a tutto il genere umano, la Scrittura non che riprendere un sentimento sì universale, servesi al contrario di tutte l'espressioni, onde gli uomini hanno in costume d'espri-

esprimere e la loro libertà, e tutte le sue conseguenze: e ne parla, non come quando ci obbliga a credere i Misterj più astrusi; ma sempre come d'una cosa, che noi sentiamo in noi stessi, come sentiamo i nostri ragionamenti e pensieri.

## C A P O III.

*Che noi conosciamo naturalmente, che Dio governa la nostra libertà, e dirige le nostre azioni.*

Qui nasce una seconda questione, cioè, se noi dobbiamo credere secondo la ragione naturale; che Dio diriga le nostre azioni, e governi la nostra libertà, conducendola sicuramente a que' fini, ch'egli si ha proposti: o per lo contrario se si debba pensare; che dopo aver egli fatta una creatura libera, la lasci andare a di lei talento, senza prendersi altra parte nella di lei condotta, fuorchè di ricompensarla se fa bene, o di punirla s'ella fa male.

Ma la conoscenza, che noi abbiamo di Dio si oppone a quest'ultimo sentimento. Imperciocchè noi concepiamo Iddio come un essere, che sa tutto, che prevede tutto, che provvede a tutto, che governa tutto, che fa delle sue creature quel ch'egli vuole, e che a lui si debbono riferire tutti gli eventi del mondo. Che se le creature libere non sono comprese in quest'ordine della Provvidenza Divina, si togliè alla medesima la condotta di quanto v'ha di più eccellente nell'universo, cioè delle creature intelligenti. Ora nulla è più assurdo, quanto il di-

re,

re, che Dio non ha alcuna parte nel governo de' Popoli, nell' erezione, o nella rovina degli Stati, come sono essi governati, da quali Principi, con quali Leggi: le quali cose tutte esegendosi dalla libertà degli uomini, se questa non è in mano di Dio in modo, che a lui mai non manchino mezzi sicuri di volgerla, dove a lui piace, ne segue, che Dio non ha alcuna parte in tutti questi successi, e che questa parte di tutto il creato è affatto indipendente.

Non basta il dire, che la creatura libera è dipendente da Dio; primo, in quanto ella è; secondo, in quanto è libera; terzo, in quanto è felice, o infelice, secondo l'uso ch'ella fa della sua libertà: mentre non solo è necessario, che alcuni effetti si riferiscano alla volontà di Dio; ma come questa è la cagione universale di tutto ciò ch'è, dee tutto ciò ch'è (comunque sia) venir da lui; e per conseguenza l'uso della libertà, con tutti gli effetti, che da essa dipendono, dev'essere compreso nell'ordine della sua Provvidenza; altrimenti si stabilirebbe una forma d'indipendenza nella creatura, ed in lei verrebbe riconosciuto un cert'ordine non dipendente da Dio, come da prima cagione.

Nè punto si salva la sovranità di Dio con dire, ch'egli stesso ha voluto questa indipendenza della libertà umana: poichè una sovranità così universale, e così assoluta, come quella di Dio, dee di sua natura far sì, che nessuna parte di ciò, ch'è, gli possa essere sottratta, o fatta esente in veruna maniera dalla sua direzione. E poi con quella ragione-

gione, per cui si dice, che Dio avendo fatta una specie di creature, lascia ch' elle da se medesime si governino, senza sua partecipazione; potrebbesi dire con la stessa ancora, che avendole create, lascia ancora, che da se si conservino: o pure che avendo egli fatta la materia, lascia ch' ella si muova, e si ordini a piacere d' un altro.

Una supposizione sì falsa viene distrutta dalla nozione chiara, che abbiamo di Dio: poichè ella ci fa conoscere, che siccome nulla può levarsi di ciò, che forma la perfezione dell' essenza Divina; nulla può parimente levarsi alla creatura di ciò che forma la dipendenza dell' Essere creato.

Ma non si potrebbe dire, che questa dipendenza dell' Essere creato si dee solamente intendere delle cose stesse, che esistono, non già de' modi, e delle maniere di esistere? No: perchè le maniere di esistere, in quanto esistono, ( poichè in effetto esistono nella loro maniera ) debbono necessariamente venire dal primo Essere. Per esempio; che un corpo sia d' una tal figura, ed in tale situazione, ciò senza dubbio appartiene all' essere; poichè è pur vero, ch' egli è disposto così; e questa disposizione essendo in esso qualche cosa di reale e di vero, ella dee avere per cagione primiera la cagione universale d' ogni essere. E quando si dice, che Dio è la cagione di ogni essere, se si dovesse restringere la proposizione alle solè sostanze, senza comprendervi le maniere di essere, bisognerebbe dire, che i corpi vengano veramente da lui, ma non i loro movimenti, nè le loro unioni, nè le varie

varie loro positure , che nondimeno fanno tutto l'ordine dell'universo . Che se pur è necessario , ch'egli sia l'autore dell'unione e disposizione di certi corpi , che formano gli astri e gli elementi , come può immaginarsi , che non si debba riferire allo stesso principio l'unione e disposizione , che si vede fra gli uomini ; vale a dire le loro repubbliche , e la reciproca loro dipendenza , in cui sta tutto l'ordine delle cose umane ? Così la ragione fa vedere , che non solo ogni essere sussistente , ma tutto l'ordine degli esseri sussistenti dee venire da Dio : e che a più forte ragione l'ordine delle cose umane dee uscire da lui ; poichè le creature libere essendo indubitatamente la porzione più nobile dell'universo , sono per conseguenza le più degne di essere governate da Dio .

In fatti chiunque riconoscerà , che v'è un Dio infinitamente buono , riconoscerà ad un tratto , che le leggi , la pace pubblica , la buona condotta , ed il buon ordine delle cose umane , tutto dee uscire da questo principio . Imperciocchè siccome fra gli uomini queste sono le cose migliori , niente per conseguenza mostra meglio la mano di quello , ch'è il Bene per eccellenza . Giacchè dunque tutte queste cose si formano per volere degli uomini , e sono esse il soggetto ordinario , su cui esercitano la loro libertà ; se non si concede , che Dio l'indirizza al fine , che a lui più piace , sarà forza dire , che nell'atto stesso di farci liberi , egli si ha tolto il mezzo di fare sì gran beni al genere umano ; e che lungi dal dover pensare , che sì eccellenti cose pos-

sano essere chiamate beneficenze divine, debbasi pensare all'opposto, che non è possibile, che sieno dono di Dio.

Conciosiacosachè non sarebbe già un donarle in un modo degno di lui, s'egli non potesse assicurarsi, che saranno quando egli vorrà. Bisogna dunque ch'egli sia sicuro, che volendole dare a' Popoli, ed alle Nazioni, saprà ben egli far servire a' suoi voleri quegli uomini, a' quali vuol darle; e che per conseguenza la loro libertà sarà sicuramente condotta all'effetto da lui preteso: mentre non già nel progetto, ma nell'effetto appunto consiste il bene di tutte le cose.

Non buona risposta sarebbe il dire, che Dio potrebbe assicurarsi degli uomini, levando loro la libertà, che lor diede. Sarebbe un farlo contrario a se stesso il dire, che nell'atto di far libero l'uomo, mise in lui un ostacolo eterno a' suoi disegni, ed un ostacolo sì grande, che mai non avrà modo di vincerlo, se non distruggendo le sue prime intenzioni, e rivocando i primi suoi doni. Si aggiunge, che togliendosi agli uomini la loro libertà nelle cose accennate, nelle quali più naturalmente viene occupata, ella non avrà ormai più alcuna parte nella vita umana, e vane saranno tutte le prove, che vorremo farne, il che ci pare insussistente ed assurdo.

Che se tanti buoni effetti, che dall'umana libertà hanno il lor compimento, si riferiscano tuttavia sì visibilmente al volere di Dio; bisogna credere, che tutto l'ordine delle cose umane sia com-  
pre-

preso in quella de' decreti divini. Lungi dall'immaginarsi, che Dio abbia data la libertà alle creature ragionevoli per porle fuor di sua mano; debbesi giudicare all'opposto, che in creando la libertà stessa, egli si ha riserbati certi mezzi per condurla, ove gli piace.

Altrimenti se gli leva ciò, che alcuno non gli vuol togliere, per poco che lo conosca, mentre nessuno certamente gli vuol togliere i castighi e le ricompense o de' Popoli interi, o de' Particolari. Eppure siffatte cose essendo ordinariamente impiegate ed eseguite su gli uomini dagli uomini stessi, si levano chiaramente a Dio, se non si lascia in sua mano la libertà dell'uomo, perchè la tragga ove vuole per le vie e mezzi a lui noti.

Più ancora senza di ciò levasi a Dio la prescienza delle cose umane. In fatti se si conosce, che Dio avendo mezzi certi d'assicurarsi delle volontà libere, determina il fine, a che vuol condurle, non si ha più alcuna pena ad intendere l'eterna sua prescienza, non potendosi porre in dubbio, ch'egli non conosca e ciò che vuole eternamente, e ciò che dee fare nel tempo. Questa appunto è la ragione, che dà s. Agostino della prescienza divina: *Novit procul dubio, quæ fuerat ipse facturus*. Ma se al contrario si suppone, che Dio sta semplicemente attendendo, quale abbia ad essere l'evento delle cose umane, senza prendervi parte; non si sa più, dov'egli possa vederle in eterno: mentre esse ancora non sono nè in se stesse, nè dentro il volere degli uomini, e molto meno nella volontà divina, ne cui

decreti non si vuole che sieno comprese. E per dimostrare questa verità con un principio più essenziale alla natura divina, io dico, che essendo impossibile, che Dio nulla estrinsecamente riceva, non può aver bisogno, che di se medesimo per conoscere tutto ciò che conosce. Donde segue di necessità, ch'egli vegga tutto, o nella sua essenza, o ne' suoi eterni decreti; in somma ch'egli non possa conoscere, se non ciò ch'egli è, o ciò che in qualunque maniera egli fa. Che se si supponesse nel mondo qualche sostanza, o qualche qualità, o qualche azione, di cui Dio non fosse l'autore, ella in nessun modo mai sarebbe oggetto della sua cognizione; e non solo egli non potrebbe prevederla, ma non potrebbe nè anche vederla, quando già realmente esistesse. Imperciocchè la relazione della cagione all'effetto essendo il fondamento essenziale di tutta la comunicazione, che si può concepire tra Dio, e la creatura, tutto ciò che si supporrà non fatto da Dio, rimarrà eternamente senza veruna corrispondenza con lui, nè in verun modo mai sarà da lui conosciuto. In fatti per quanta conoscenza, che un essere abbia, un oggetto anche esistente non è da quello conosciuto, che in uno de' modi seguenti: o perchè quest'effetto fa qualche impressione su di lui; o perchè quest'oggetto l'ha fatto egli; o perchè chi l'ha fatto, glielo fa conoscere. Imperocchè bisogna stabilire corrispondenza fra la cosa conosciuta, e la cosa conoscente; senza di che saranno elleno l'una per l'altra, come se affatto non fossero. Ora è certo, che Dio non ha altro sopra  
di

di lui, che gli possa far conoscere qualche cosa. Egli non è men sicuro, che le cose non possono fare alcuna impressione sopra di lui, nè produrre in lui alcun effetto. Resta dunque, ch'egli le conosca per esserne l'autore; sicchè non vedrà mai nella creatura ciò, ch'egli non vi avrà posto; e s'egli non ha cosa in se medesimo, onde possa cagionare in noi le volontà libere; egli non le vedrà mai, quando elle saranno, non che le prevegga avanti che sieno.

A nulla serve, per ispiegare la prescienza, il porre un concorso generale di Dio, la cui operazione ed effetto sieno determinati dalla nostra elezione. Imperciocchè nè il concorso inteso così, nè la volontà di darlo, niente hanno di determinato; e per conseguenza a nulla servono a fare intendere; come Dio conosca le cose particolari; sicchè per fondare la prescienza universale di Dio, bisogna assegnargli mezzi sicuri, per cui possa volgere la nostra volontà a tutti gli effetti particolari, che gli piacerà d'ordinare.

Che se per combattere il principio: *Che Dio non conosce, se non ciò che fa*; si obietta, venirne in conseguenza, che il peccato gli sarebbe incognito, non essendone egli la cagione: basta rammentarsi, che il male non è già un essere, ma un mancamento; che in conseguenza non ha cagione efficiente, e non può provenire, che da una cagione, la quale essendo cavata dal nulla, è perciò soggetta a fallire. Per altro vedesi chiaramente, che Dio sapendo la misura e quantità del bene, ch'ei mette nella

sua creatura, conosce il male dov' egli vede mancar questo bene; com' egli conoscerebbe un vacuo nella natura, conoscendo fin dove tutt' i corpi si stendono.

E quand' anche non si sapesse, donde il male venga; non si può per lo meno dubitare, che non venga da Dio ogni bene ed ogni perfezione, la quale si trova nella creatura; essendo egli il sommo bene, da cui ha origine ogni altro bene. Così il buon uso del libero arbitrio, essendo il più gran bene, e l'ultima perfezione della creatura ragionevole, dev' egli per conseguenza a lei venire da Dio. Altrimenti si potrebbe dire, che noi ci fossimo migliorati, e resi più perfetti di quello, che Dio ci avesse fatti; e che noi fossimo giunti a dare a noi stessi una qualità molto più preziosa dell'essere: valendo assai più, per la creatura ragionevole, ch' ella punto non vi sia, che il non far uso del suo libero arbitrio secondo la ragione e la legge di Dio.

E se vien detto, che una tale perfezione prodotta nella creatura dal buon uso della sua libertà non è che una perfezione morale, la quale per conseguenza non uguaglia la perfezione fisica dell'essere; bisogna pensare, che questo bene morale è la vera perfezione della natura umana, e che una tale perfezione è così desiderabile, che l'uomo dee desiderarsela più dell'essere stesso. Sicchè non si può immaginare cosa più irragionevole, che l'attribuire a Dio il meno, ch'è l'essere, togliendogli il più, ch'è il buon essere, ed il viver bene.

Che se noi siamo obbligati d'attribuire a Dio il  
be-

bene, che la creatura può impiegare male, cioè la libertà; a più gran ragione se gli dee attribuire il buon uso del libero arbitrio, il quale è un bene sì grande e sì puro, che mai non si può impiegare male; essendo egli per essenza il buon uso di se medesimo e di tutte le cose.

Così non può negarsi, che Dio creando la creatura ragionevole, si ha riservati con la pienezza del suo sapere e potere certi mezzi sicuri, per guidarla a' fini da lui prefissi, senza levarle la libertà che le ha data. E questo sentimento non sembra meno scolpito nel cuore degli uomini, che quello della lor libertà; poichè essi ne' voti che fanno, e nelle azioni di grazie che rendono a Dio, abbracciano molte cose, che loro non avvengono, se non dalla loro propria, o dall'altrui libertà. Attribuiscono pure alla Giustizia Divina molti avvenimenti, i quali non hanno il loro effetto, che dagli umani consigli: *Id scio*, dice quel giovine appresso il Comico, *Deos mihi satis infensos, qui tibi auscultaverim*. Questa foggia di parlare si usata nelle Comedie, e nelle Storie fa vedere, essere un sentimento comune a tutto il genere umano, che quanto vien fatto più liberamente dagli uomini, è diretto dagli ordini segreti della Provvidenza Divina.

Ma se un tal sentimento non è così chiaro, nè così espresso negli scritti degli Autori profani; viene schiettamente spiegato nelle Sacre Carte; dove puossi osservare, quasi in ogni pagina, che le disposizioni degli uomini sono attribuite al volere di Dio co' medesimi termini, che gli altri eventi del

mondo: il che mi riserbo ad esaminarlo in altro tempo. Per ora io conchiudo, che due cose ci sono evidenti colla sola ragion naturale: una, che noi siamo liberi, in quel senso che noi già intendiamo; l'altra, che le operazioni della nostra libertà sono comprese ne' decreti della Provvidenza Divina, e ch'ella ha mezzi sicuri da indirizzarle a' suoi fini.

## C A P O IV.

*Che la sola ragione ci obbliga a credere queste due verità, quantunque noi non potessimo trovar il modo di accordarle insieme.*

Nulla può farci mettere in dubbio queste due importanti verità, perchè l'una e l'altra sono stabilite da ragioni incontrastabili. In fatti chiunque conosce Dio, non può dubitare, che la sua provvidenza non meno, che la sua prescienza, non si stenda a tutto; e chiunque entrerà un poco in se stesso, conoscerà la sua libertà con tale evidenza, che nulla potrà oscurarne l'idea, ed il sentimento, che ne ha. Vedrà egli chiaramente, che due cose fondate sopra ragioni sì necessarie non possono vicendevolmente distruggersi l'una con l'altra. Imperciocchè la verità non distrugge la verità; e quand'anche noi non sapessimo trovar i modi d'accordare queste due cose, (il che non potrebbesi da noi conoscere in materia sì alta) ei non dovrebbe pertanto rendere in noi più debole ciò, che noi ne conosciamo con tanta certezza.

In fatti se noi dovessimo distruggere o la libertà con la Provvidenza, o la Provvidenza con la libertà, non si saprebbe da noi onde cominciare; tanto queste due cose sono necessarie, e tanto sono indubitata, ed evidenti le idee, che ne abbiamo. Poichè se pare, che la ragione ci dia a credere più necessario ciò, che abbiamo a Dio attribuito; noi abbiamo più esperienza di ciò, che abbiamo attribuito all' uomo: sicchè ben esaminata ogni cosa, queste due verità debbono passare per egualmente incontrastabili.

Adunque in vece di distruggerle una con l'altra, noi dobbiamo sì ben-regolare i nostri pensieri, che nulla appanni la chiarissima idea, che noi abbiamo d'entrambe. Nè maraviglia sarebbe, se noi non sapessimo forse conciliarle insieme. Imperciocchè ciò nascerebbe dal non saper noi la maniera, con cui Dio conduce la nostra libertà; il che riguarda lui, e non noi: ed egli ha potuto riserbarsene il segreto senza fare a noi alcun torto. Basta, che noi sappiamo, quanto è utile alla nostra condotta: nè altro ci resta a bramare per questo, quando sappiamo da un canto, che noi siamo liberi, e dall'altro, che Dio sa condurre la nostra libertà. Uno di questi sentimenti basta per farci vegliare su noi medesimi; e l'altro basta altresì per impedirci dal crederci indipendenti in qualsivoglia parte dal primo Essere. E se noi vi porremo mente, noi troveremo, che tutta la Religione, tutta la Morale, tutte le azioni di pietà, e di virtù dipendono dalla cognizione di queste due principali verità, le quali  
sono

sono talmente fisse nel nostro cuore, che nulla può strapparnele, se non se un'estrema depravazione del nostro giudizio.

In fatti se si pensa bene alle disposizioni, che naturalmente hanno gli uomini intorno a queste due verità, si vedrà, ch'essi non hanno alcuna difficoltà a confessarle separatamente una dall'altra; ma qualora vogliono tormentarsi per conciliarle insieme, si trovano spesse volte imbarazzati e confusi. Ora la retta ragione fa lor vedere, che dovrebbero anzi applicarsi con attenzione a profittare della cognizione, che hanno d'ambidue, piuttosto che ad accordarle fra esse. Imperciocchè la obbligazione loro essenziale è di profittare, affine di viver bene, delle cognizioni, che Dio ha date loro, lasciando a lui questo segreto di sua condotta: ed essi debbono ascrivere a grazia grande, ch'egli abbia talmente scolpite in loro queste due verità, che sia quasi impossibile ad essi il distruggerne interamente le idee. In fatti un uomo, che nega la sua libertà, non lascerà di cercare ogni momento quel, che abbia a fare, se medesimo rimproverando, se poi fa male. Quanto al sentimento della Provvidenza, noi non perderemo giammai, finchè conserveremo quello di Dio. Sempre che le nostre passioni ci daranno qualche tregua, noi riconosceremo nel più interno del nostro cuore, che qualche causa superiore, e Divina presiede alle cose umane, e ne prevede e ne regge i successi. La ringrazieremo del bene, che avremo fatto: le dimanderemo soccorso contra di noi medesimi per fuggire il male, che potremo fare.

fare. E quantunque s' fatti sentimenti non sieno stati ne' Pagani così vivi, nè così impressi, per essere stata in essi la cognizione della Divinità assai ottenebrata; pure ne restano alcuni vestigj, che non ci lasciano ignorare ciò, che la natura ne ispirerebbe, s' ella non fosse stata corrotta da' cattivi costumi.

Tenghiamo dunque per indubitate queste due verità, senza mai poterne esser distolti dalla difficoltà, che si trova a conciliarle insieme. Imperciocchè due sono le doti della nostra mente; una di giudicare, e l'altra di sospendere il proprio giudizio. Dev' ella servirsi della prima, dove vede chiaro, senza pregiudizio della sospensione, che dee cominciare a porre in opera solamente dove il lume le manca. E per ajutare coloro, che non possono giustamente tenere questa via di mezzo, mostriamo loro in altre materie, che bene spesso cose chiarissime sono avviluppate da difficoltà insormontabili.

Egli è chiaro, che ogni corpo è finito. Noi ne veggiamo, e ne tocchiamo con certezza le misure ed i termini. Eppure non ve li troviamo più, e ci conviene andare sino all' infinito, quando ne vogliamo contrassegnare tutte le parti. Imperciocchè non troveremo giammai alcun corpo, che non abbia estensione; nè mai troveremo particella, che abbia estensione, in cui non si possano concepire due parti; e queste due parti avranno ancor estensione; e mai non la finiremo, quando noi vorremo andarle sempre suddividendole col pensiero.

Dissi col pensiero, per far vedere, che la diffi-

col-

coltà da me proposta tutta affatto sussisterebbe, quand' anche con alcuni si volesse supporre, che un corpo non può soggiacere in effetto a divisione veruna, Imperocchè senza cercare per ora, se ciò si possa pur intendere, o no; non si può egli sempre negare, che la grandezza de' corpi non è ristretta entro certi termini, come non è ristretta sotto certa figura. Non ci è ripugnanza, che un corpo sia maggiore, o minore d' un altro; e come la grandezza può immaginarsi, che cresca in infinito senza perdere la ragione di corpo, lo stesso si dee anche dire della picciolezza. Adunque non si può dare un corpo sì picciolo, che non possa esser grande la metà più d' un altro; e così si andrà all' infinito: sicchè ogni corpo, per picciolino che sia, sarà sempre maggiore d' altri infiniti. Che se non può trovarsene alcuno, che non sia la metà più grande d' un altro; potrà almeno trovarsene uno, che non sarà più grande di questa metà, ed un altro, che non sarà la metà più grande di questa metà: e questa suddivisione in termini sì ristretti non avrà giammai termine.

Io non so, se alcuno possa intendere questa infinità in un corpo finito. Per me confesso di lasciarlo passare. Che se coloro, che sostengono l' indivisibilità assoluta de' corpi, dicono di rigettare l' opinione comune della divisibilità in infinito, solo per isfuggire un tale inconveniente; e che per altro quest' infinità di parti da me accennata non dee dar loro alcun fastidio, poichè nulla mette nella cosa stessa, non sussistendo, che nel pensiero: io li pre-

go a riflettere, che queste divisioni e suddivisioni, che mentalmente abbiamo fatte, andando come s'è detto in infinito, necessariamente suppongono una infinità vera nel loro soggetto. Poichè alla fin fine tutte queste parti, che mentalmente io trovo, sono concepute esse pure, come aventi estensione: ed in fatti si può benissimo trovare un corpo, il quale non avrà più di estensione di ognuna di quelle; sicchè non si può negare, ch' elle non facciano lo stesso effetto nel corpo, come se fossero realmente divisibili.

E per dire pur anche qualche cosa intorno a questa pretesa indivisibilità; io confesso concepirsi naturalmente da noi, che ogni essere, e per conseguenza ogni corpo dee avere la sua unità, e conseguentemente la sua individualità: poichè ciò ch'è uno, propriamente non è divisibile, nè può mai esser due. Ciò sembra assai evidente; eppure quando noi cerchiamo ne' corpi quest'unità, noi non sappiamo dove trovarla. Imperciocchè noi vi troviamo sempre due parti assegnabili dal pensiero, le quali non possiamo comprendere, che sieno in fatti una cosa medesima; poichè ne abbiamo idee così distinte, così nette, e così precise, che potremmo concepire egualmente un corpo, in cui non verrebbe a concepire, se non quanto abbiamo distintamente compreso in questa parte. Così possiamo noi bene forzar noi medesimi a chiamar questo corpo *uno*, d'una perfetta unità; ma non possiamo comprendere in che precisamente ella consista.

Noi tuttavolta non lasceremo di dire (a voler  
pen-

pensar questo ) che un corpo è *uno*, e di dire, ch'egli è *finito*; quantunque non possiamo negare, che non vi si possano assegnar parti sempre minori in infinito. Ma diremo nel tempo stesso, che quanto in ciò intrica e confonde, si è, che sebbene conosciamo chiaramente esservi de' corpi aventi estensione, non abbiamo però il dono di poter conoscere precisamente tutta la ragione dell'*estensione*, nè qual sorta d'*unità* al corpo convenga; e molto meno ciò, che produce in essi questa *infinità*, che noi vi troviamo con ragioni sì chiare, senza per tanto poter dire, com' ella vi sia.

Nel moto locale non ci sono elleno chiare tante cose, che non si possono conciliare insieme? Si sa, che uno stesso corpo può scorrere un medesimo spazio, ora più lentamente, ora più presto. Se il moto è continuo, come vi si può comprendere questa differenza? E s'è interrotto da piccole dimore, quale cagione sospende il corso d'un corpo una volta agitato? Non ripugna, che il moto sia continuo: il moto non s'arresta da se; ed un corpo vibrato una volta attende sempre (per dir così) a continuare il suo moto. In oltre non è egli certo, che ne' raggi d'una Ruota, le parti più vicine al centro del moto, e le più lontane percorrono nel tempo stesso due spazj ineguali; e che per conseguenza il moto è meno rapido verso il centro della Ruota, che verso la circonferenza? Eppure tutte le parti si muovono nel medesimo tempo, ed il moto essendo formato dal medesimo impulso, e tutto ad un pezzo, senza rompimento di sorta; non si può capire, nè

come una parte possa fermarsi, mentre l'altra si muove; nè come una possa andare più presto dell'altra, se nessuna cessa di muoversi, oppure se si muovano e s'arrestino nel medesimo tempo; nè finalmente perchè avvenga, che l'impressione del moto sia più forte nella parte più lontana dal sito, in cui la vibrazione comincia.

Quando si potesse pure trovar la ragione di tutte le cose da me esposte, e la maniera certa di spiegarle; egli è sempre vero, che molti non la sanno, e que' medesimi, che pretendessero averla trovata, avranno pure speso qualche tempo a cercarla. Dubitavano essi delle due verità, che presentemente si hanno da conciliare insieme, allorchè non per anche sapevano il secreto di conciliarle? L'evidenza di tali verità non ammette un tal dubbio. Vedesi dunque; ch' elleno possono alla mente nostra esser chiare; quando ancora ella non può insieme accordarle.

Ora per passare dal corpo alle operazioni dell'anima; noi sappiamo, che un pensiero allora è verace, quando si conforma al suo oggetto. Per esempio; io conosco veramente l'altezza e lunghezza d'un portico, quand' io me l'immagino appunto qual è; nè posso io immaginarmela appunto qual è, senz'averne un'idea così conforme, che si conoscerebbe la verità dell'oggetto; conoscendo il pensiero, che il rappresenta. Per esempio; si conoscerebbe la forma e la disposizione d'una casa in mente dell'Architetto, se chiaramente ella si potesse vedere; tanto è vero, che ci è qualche conformità tra que-

ste cose, e perciò una qualche simiglianza. Eppure si troveranno molti, che non saranno capaci d'intendere, qual sorta di simiglianza vi possa essere tra un'immaginazione, ed un corpo; tra una cosa, che ha estensione, ed una che non può averla. Diremo noi per questo, mal grado l'esperienza ed il senso, che l'anima non può conoscere l'estensione? O distruggeremo noi, per intenderla, la spiritualità dell'anima, la quale è per altro stabilita sì bene dalla sola definizione dell'anima e del corpo? Che vantaggio sarebbe il nostro a distruggerla, da che niente più s'intenderebbe da noi questa simiglianza, che tanto ci premerebbe di spiegare? Perciocchè se la conoscenza dell'estensione fosse formata dall'estensione medesima, ogni corpo avente estensione s'intenderebbe da se, ed intenderebbe ogni altro corpo, che avesse estensione; il che è visibilmente falso. E quando si fosse supposto, che da noi si conoscesse l'estensione, ch'è ne' corpi, con l'estensione, che fosse nell'anima; resterebbe sempre a spiegare, come questa estensioncella, che si fosse posta nell'anima, potesse farle immaginare, e comprendere l'estensione mille volte più grande d'un portico. Il che mostra da una parte, che la conoscenza non può consistere nè nell'estensione, nè in veruna cosa materiale; e dall'altra, che fra l'anime, ed i corpi si trova qualche simiglianza, che non lascia d'essere certa, quantunque abbia un non so che d'incomprendibile.

Puossi dire lo stesso della cognizione, che noi abbiamo del moto e della quiete. Imperciocchè la  
buo-

buona Filosofia c' insegna da una parte, nulla essere nell' anima, che somigli nè all' uno, nè all' altra; eppure concependosi l' uno e l' altra, bisogna bene che abbiamo un' idea, la quale sia loro conforme: perchè, come si è detto, nessun pensiero è vero, se non quello che ci rappresenta la cosa com' è, e per conseguenza la rassomiglia.

Nessuno sia così sciocco, che supponga perciò nell' anima un vero moto, ed una vera quiete. Poichè oltre l'assurdità di una tale proposizione, che confonde le proprietà di due generi così diversi, egli avrebbe ancora la disgrazia, che il suo presupposto nol trarrebbe punto d'impaccio: mentre s'egli mette l'intendimento nel moto, non spiegherà mai, come l'anima intende la quiete; ma se lo mette nella quiete, come conoscerà il moto? Che se poi mette nel moto la conoscenza del moto, e viceversa nella quiete la conoscenza della quiete; come mai non si vede, che l'anima non opera nè più, nè meno, nè in altra maniera, in concependo più l'uno che l'altra, e ch'è un assurdo il pensare, ch'ella più peni in conoscere il moto, che in conoscere la quiete? In oltre, se l'anima conosce la quiete stando quieta, ed il moto movendosi, bisognerà pure, ch'ella conosca il moto dalla sinistra alla destra, col muoversi dalla sinistra alla destra, e tutti gli altri moti con farli un dopo l'altro: altrimenti non si troverà mai la simiglianza, che pur si cerca. Così si crederà d'aver spiegato ciò, che v'ha di particolare, e di proprio nella natura dell'anima, con null'altro assegnarle, se non ciò ch'ella avreb-

be di comune con tutt' i corpi; e finalmente si crederà di farla intendere a forza d'ammassare sopra di essa ciò, che conviene alle sostanze, che nulla intendono. Chi non vede, che bisogna ragionare tutto all' opposto, e che per farle intendere il moto e la quiete, bisogna attribuirle qualche cosa, che sia distinta e superiore all' uno, ed all' altra? Noi vegliamo in effetto, che conosciamo ed il moto, e la quiete, senza immaginare di esercitar l' uno o l' altra; e l' idea, che noi abbiamo di queste due cose, non entra punto in quella, che noi abbiamo delle nostre cognizioni: E dunque di necessità, che le nostre cognizioni sieno tutt' altro in noi, che moto o quiete. Esse non pertanto ci rappresentano l' uno e l' altra con idee distintissime, e conformissime all' oggetto medesimo: Si dica un poco, in che consista questa simiglianza.

Alcuni si contenteranno forse di dire, che ogni simiglianza, la qual si trova tra le sostanze intendenti, e le sostanze intese, si è questa, che le seconde sono quali son conosciute dalle prime, e pretenderanno, che ciò s' intenda da se. Ma in buon' ora, se c' è alcuno, che ancora non sia giunto ad una maniera d' intendere le cose sì pura e sì semplice, o che non possa comprendere, quale conformità vi possa essere tra l' immagine, che noi formiamo d' un portico secondo tutte le sue dimensioni, con queste dimensioni medesime, ne seguirà dunque, ch' egli debba negare la verità di quanto ne ha immaginato? No: Resterà convinto, ch' egli si rappresenta la cosa com' è, benchè non sappia spie-

spiegare; come se la rappresenti, nè con quale specie di simiglianza.

Ciò mostra; che noi non possiamo sempre accordare alcune cose; che a noi sono chiarissime, con altre non meno chiare. Noi non dobbiamo per questo dubitare di tutto; e rigettare anche il lume col pretesto; ch'egli non sia infinito; ma dobbiamo servircene per andarci dove ci mena; e per saperne fermare dove ci manca; senza perciò dimenticarci quei passi; che noi sicuramente abbiamo fatti col suo soccorso.

Restiamo dunque persuasi e della nostra libertà; e della Provvidenza; che la governa; senza che nulla ci possa strappare l'idea chiarissima; che noi abbiamo dell'una e dell'altra. Che se in questa materia noi troviamo pur qualche intoppo; non distruggiamo perciò quanto chiaramente avremo conosciuto; e sotto pretesto di non conoscere tutte; non crediamo di non conoscere perciò cosa alcuna: altrimenti noi saremo ingrati a chi ci illumina.

Quand'anche ci avesse egli nascosto il modo; con cui guida la nostra libertà; ne seguirebbe forse; che perciò si dovesse o negare; ch'egli la guidi; o dire; ch'egli l'annulli guidandola? E non si vede per lo contrario; che la nostra difficoltà non procedendo nè dall'una; nè dall'altra cosa; ma solamente da questo modo; noi dobbiamo fermare il nostro dubbio dove appunto si rende oscuro; e non farlo retrocedere fin dove noi veggiam tutto chiaro?

E' forse una maraviglia; che questo primo. Essere si riserbi e nella sua natura; e nella sua con-

dotta alcuni secreti, i quali non voglia comunicarceli? E non è egli assai, che ci comunichi quelli, che a noi sono necessarj? Un momento fa considerando le cose, che ci circondano, io dico le più certe e più chiare, noi vi trovammo delle difficoltà invincibili per conciliarle insieme. Siamo usciti di questo laberinto con sospendere il nostro giudizio quanto alle cose dubbiose, senza pregiudizio di quelle, che ci parvero certe. Che se noi siamo obbligati ad usare così bella e così saggia riserba nelle cose più comuni, quanto più dobbiamo praticarla meditando le cose Divine, e le direzioni profonde della Provvidenza?

La conoscenza, che abbiamo di Dio, è la più certa, com'ella è la più necessaria di tutte quelle, che noi abbiamo per via di raziocinio; eppure come vi sono in questo primo Essere mille cose incomprendibili, noi perdiamo insensibilmente tutto ciò, che ne conosciamo, se non siamo prima ben persuasi di non lasciarci fuggire giammai quanto avremo conosciuto una volta, per difficile che ci appaja, quanto andremo successivamente incontrando.

Chiaramente noi concepiamo, che c'è un Essere perfetto, cioè un Dio; poichè gli esseri imperfetti non ci sarebbero, se non ce ne fosse uno perfetto, per dar loro l'essere; poichè alla fine se avessero l'essere da se non sarebbero imperfetti. Con eguale chiarezza noi veggiamo, che questo Essere perfetto, facitore di tutti gli altri, dee averli tratti dal nulla. Imperciocchè oltre ch'essendo egli perfetto, non ha bisogno che di se stesso, e della sua

propria virtù per agire ; è chiaro ancora , che se ci fosse una materia ; la quale non fosse fatta da lui , questa materia ; che avrebbe già da se tutto il suo essere ; non avrebbe bisogno di nulla , e non potrebbe mai dipendere da un altro , e non sarebbe soggetta ad alcun cambiamento ; in somma sarebbe un Dio eguale a Dio medesimo nel suo principale attributo , ch'è d'essere da se stesso . Ed in fatti ben si vede ; che non dipendendo nel suo essere in alcuna maniera da Dio , ella sarebbe assolutamente esente dal suo potere ; ed esente da qualunque attentato di ogni sua azione . Imperocchè chi ha l'essere da se , ha da se tutto ciò che può avere ; essendo irragionevole il pensare ; che ciò che ha tal perfezione di essere da se , abbia poi bisogno di un altro per avere il resto , che sarebbe assai minore dell'essere . In oltre se si presuppone , che la materia da se medesima esista ; come deesi presupporre , che dal momento che esiste , ell'abbia la sua situazione , ne siegue ch'ell'abbia anche questa da se medesima . Che s'ella ha da se medesima la sua situazione ; ella non la può perdere , nè cangiare , come non può nè cangiare , nè perdere l'esser suo . Quindi non si può più comprendere quel che Dio farebbe della materia , non potendola egli nè muovere , nè ordinare , nè in conseguenza far niente in essa ; nè d'essa . Quindi è , che appena che si concepisce Iddio autore , ed architetto del mondo , si concepisce ancora , ch'egli l'ha cavato dal nulla ; altrimenti sarebbe forza pensare , ch'egli non l'ha nè fatto , nè lavorato ; nè disposto . Quindi ancora si prova ,

ch'egli l'ha fatto liberamente; mentre non può essere obbligato a farlo, nè da verun altro, essendo egli il primiero, nè dal suo proprio bisogno, essendo egli perfetto, nè dal bisogno del mondo, il quale non essendo niente, non poteva certamente esigere, che il suo autore lo facesse. Il mondo adunque non riconosce altra causa, che il solo voler di Dio, il quale non trovando fuori di se altro che il nulla, nulla per conseguenza egli vede, che lo tragga a fare; onde fa solo quel che vuole, e solo perchè lo vuole, in che perfettamente egli è libero. E chi non vede in Dio questa libertà, non vede in lui la sua indipendenza, nè la sua sovranità assoluta; mentre chi è necessariamente costretto a donare, non è padrone del suo dono, e se il mondo ha l'essere dipendentemente egli non può averlo necessariamente: poichè ogni necessità assoluta ed invincibile rinchiusa mai sempre in se qualche cosa d'indipendente.

Noi conosciamo chiaramente tutte queste verità, da noi finora considerate. Sarebbe un rovinare da' fondamenti ogni buon discorso il negarle; e tutto finalmente vacilla, se solamente si mettono in dubbio. Eppure chi di noi oserà affermare, che verità sì incontrastabili non contengano veruna difficoltà? Chi di noi intende sì chiaramente, che di nulla si possa far qualche cosa, e ciò che non è, possa cominciare ad essere; sapendo pur noi, che la cosa dee di necessità essere così? Troviamo forse sì facile l'accordare la sovrana libertà di Dio con la sovrana sua immutabilità, com'è facile l'intendere

separatamente l'una dall'altra? Dovremo noi dunque tener sospese queste prime verità da noi vedute, sotto pretesto che andando più oltre troviamo cose, che ci sembrano fra esse irreconciliabili? Il ragionare così è un servirsi della sua ragione per tutto sovvertire e confondere. In somma dunque concludiamo, che nelle cose anche più certe possiamo trovare difficoltà per noi insuperabili; e che non sappiamo più a cosa attenerci, se chiamiamo in dubbio tutte le verità conosciute, che non sapremo insieme accordare: non potendo se non quindi venire tutte le difficoltà, che noi troviamo in ragionando, nè potendosi combattere la verità, se non se con qualche principio, che da essa provenga.

Io non so, se possiamo noi credere, che ci sia qualche verità da noi sì perfettamente compresa, che ne penetriamo tutte le sue conseguenze, senza mai trovarvi alcun nodo di facile scioglimento per noi: ma quando alcuna pur ce ne fosse da noi sì perfettamente penetrata e compresa, troppo in vero temerario sarebbe, chi di noi presumesse di possedere tutte le sue cognizioni con eguale eccellenza. E pari torto egli avrebbe, chi rinnegasse ogni cognizione al primo intoppo, che la sua mente incontra: poichè tal è la sua natura, che dev'egli passare per gradi da ciò ch'è chiaro, per intendere ciò, ch'è oscuro; e da ciò ch'è certo per intendere ciò ch'è dubbioso, senza distruggere l'uno, tosto che s'incontrerà nell'altro.

Quando dunque noi ci mettiamo a discorrere, dobbiamo tosto piantare come indubitato, che noi

possiamo conoscere con tutta certezza molte cose, delle quali tuttavia non intendiamo tutte le dipendenze, nè tutte le conseguenze. E per questo appunto la prima regola della nostra Logica si è, che mai non si lascino le verità una volta conosciute, per difficoltà che s'incontri in volerle poi conciliare; ma che per lo contrario si tengano sempre stretti (per così dire) i due capi della catena, benchè non si veggia sempre il mezzo, dove la concatenazione si unisce.

Si può tuttavolta cercare i modi d'accordare queste verità, purchè si stia fisso nel proponimento di non lasciarsele scappare, che che ne avvenga in tale ricerca; nè si abbandoni un bene che s'ha, per non aver potuto rinvenire quello, che si andava cercando: *Disputare vis, nec obest, si certissima precedat fides*: dicea s. Agostino. Su tal riflesso noi andremo esaminando i mezzi di conciliare la nostra libertà co' decreti della Provvidenza. Noi riferiremo le diverse opinioni de' Teologi, per vedere, se vi possiamo trovare qualche cosa, che ci soddisfaccia.

## C A P O . V.

*Mezzi diversi per accordare queste due verità.*

Primo Mezzo.

*Mettere nel volontario l'essenza della libertà. Ragioni decisive, che combattono questa opinione.*

**A**lcuni credono, che per accordare la nostra libertà con questi decreti eterni non ci sia altro espediente, che di mettere nel volontario l'essenza della libertà; e quindi sostenere, che i decreti di Dio non privandoci del volere, non ci privano per conseguenza della libertà, la quale consiste nel volere medesimo. Quando a questi tali si dimanda, se vogliono dunque distruggerè intieramente la libertà, secondo l'idea che ne abbiamo qui data: essi rispondono, questa idea essere verissima; non dover si però cercare in tutta la sua perfezione, che nell'origine della nostra natura, cioè quando ella era sana ed innocente: aggiungendo in oltre, che in tale stato Dio abbandonava la volontà assolutamente in sé stessa: sicchè non occorre più mettersi in pena del come accordare questa libertà co' decreti di Dio, poichè questo stato non riconosce i decreti Divini, in cui gli atti particolari della volontà sieno compresi.

Non così, a detto loro, dello stato in cui presentemente la natura si trova dopo il peccato. Essi

con-

confessano, che Dio con un decreto assoluto ora dirige, quanto dipende dalle nostre volontà, e con maniera onnipotente ci fa volere ciò che gli piace: ma negano nello stesso tempo, che in questo stato la libertà s'abbia da intendere sotto la stessa nozione di prima. Basta in questo stato (essi dicono) per salvare la libertà, salvare il volontario. Sicchè non hanno alcuna difficoltà a salvare la libertà dell'uomo: mentre nello stato, in cui lo pongono con la libertà della sua elezione, non riconoscono nè decreti assoluti, nè mezzi efficaci per farci volere; e per lo contrario nello stato, in cui essi ammettono siffatte cose, non pongono questa sorta di libertà; ma un'altra, che non porta seco veruna difficoltà.

Due decisive ragioni combattono questa opinione. La prima si è, che nello stato, in cui siamo presentemente, noi sperimentiamo la libertà, che qui si esamina. E in fatti gli Autori dell'opinione, che da noi si rigetta, non negano nello stato presente questa libertà di elezione, quanto alle operazioni puramente naturali e civili. Ma appunto in questo stato crediamo noi, che Dio regoli tutti gli eventi della vita nostra, e quelli pure, che maggiormente dipendono dal libero arbitrio? E dunque fuor di proposito il ricorrere ad un altro stato, poichè in questo appunto si tratta di salvare la libertà. Secondariamente, pare da quanto si è detto, che questi decreti assoluti della Provvidenza divina i quali rinchiudono in se quanto mai può dipendere dalla libertà, e quei mezzi efficaci di condurla non deb-

debbano essere a Dio attribuiti per accidente, ed in conseguenza d' uno stato particolare; ma debbano essere stabiliti in ogni stato, come conseguenze essenziali della sovranità del Creatore, e come dipendenza della creatura. In ogni stato dee Iddio regolare tutti gli eventi particolari, perchè in ogni stato egli è sapientissimo ed onnipotente. In ogni stato dev' egli preveder tutto; e per conseguenza dee tutto ad un tratto e risolvere tutto, e far tutto; perchè nulla egli vede fuori di se, se non quanto vi fa, e nol conosce che in se medesimo, nella sua essenza infinita, e nell' ordine de' suoi consigli, ne quali tutto è compreso. Finalmente egli dev' essere in ogni stato la cagione di tutto il bene, che nella sua creatura si trova, qualunque ella sia; e per conseguenza dev' esserlo nel buon uso del libero arbitrio, il quale è un bene sì prezioso, ed una perfezione sì grande della creatura,

In fatti se tutte queste cose non sono attribuite a Dio precisamente, perchè egli è Dio, non c' è ragione alcuna di attribuirglielo nello stato, in cui ci troviamo presentemente. Perocchè quantunque si debba credere, che l' uomo ammalato abbia bisogno di maggiore ajuto che il sano; non pertanto ne segue, che Dio debba insignorirsi de' nostri voleri ancor più di prima: mentre può egli misurare sì bene l' ajuto suo con l' infermità nostra, che le cose (per così dire) si pareggino in contrappeso; e che tocchi sempre alla nostra sola libertà il fare (per dir così) piegar la bilancia, senza che Dio vi concorra più dell' usato. Se dunque vuolsi, che pre-

sentemente egli abbia parte ne' nostri consigli, che ne regoli gli eventi, che ci porti a deliberare con mezzi efficaci; non è già la particolar condizione dello stato presente, che a ciò l'obblighi, ma solo perchè la sua propria sovranità, e lo stato essenziale della creatura esige così.

Si dirà, che l'uomo essendosi abusato della libertà della sua elezione, meritò di perdere questa libertà, quanto al bene; e che Dio, il quale avea permesso, che quando egli era nella sua integrità, potesse attribuire a se stesso il buon uso del suo libero arbitrio, non vuol più assolutamente, che ad altra cosa ei la debba, che alla sola sua grazia: affinchè chi troppo si fidò di se stesso, non trovi più in avvenire altra salute, nè gloria, che nel suo Creatore. Ma in vero io non so comprendere, che la differenza, la quale passa tra l'uomo sano e l'uomo ammalato, possa mai far sì ch'egli debba, in uno stato piuttosto che in un altro, non attribuire a Dio il bene ch'egli ha; e per conseguenza anche il bene che fa. Per nobile che sia lo stato d'una creatura, non basterà mai per autenticarlo, ch'ella si glorifichi in se medesima; e l'uomo, che dee a Dio presentemente la guarigione della sua malattia, sarebbe stato debitore a lui, in perseverando, della conservazione della sua sanità, per la ragione generale, ch'egli non ha alcun bene, che da lui non provenga.

Così la direzione, che dee attribuirsi a Dio sopra il libero arbitrio, affine di condurlo per vie sicure a' suoi fini, conviene a questo primo Ente per  
ragio-

ragione della sua medesima essenza, e per conseguenza in tutti gli stati; e se potesse pensarsi, che ciò non gli conviene in tutti gli stati, non c'è ragione convincente, che gli debba convenire neppure in questo.

Quindi noi veggiamo, che la Scrittura, da cui solamente abbiamo appresi questi due stati della nostra natura, in nessun luogo attribuisce a questo, piuttosto che a quello, nè questi decreti assoluti, nè questi mezzi efficaci. Ella dice generalmente, che Dio fa in cielo ed in terra quel che gli piace; che tutt' i suoi consigli non mancheranno, e tutt' i suoi voleri avranno il loro effetto; che ogni bene dee venire da lui, come da propria sorgente. Su questi principj generali appunto vuol ella, che noi riferiamo alla bontà di lui tutto il bene ch'è in noi, e che noi facciamo; e all'ordine della di lui provvidenza tutti gli umani eventi. Con ciò ci dimostra, ch'ella appoggia un tal sentimento all'idee che sono chiaramente comprese nella semplice nozione, che noi abbiamo di Dio: sicchè i mezzi, per cui egli sa assicurarsi delle nostre volontà, non sono già d'un certo stato, in cui la natura nostra sia accidentalmente caduta; ma appartengono al primo disegno della nostra creazione.

Per altro non abbiamo intrapreso in questa Dissertazione di esaminare i sentimenti di s. Agostino a cui la sopraccennata opinione è attribuita; poichè quantunque ci sia molto che dire in tal proposito, non fu mai nostra intenzione di disputare in questa materia con autorità.

## Secondo Mezzo.

*Per accordare la nostra libertà con la certezza de' decreti di Dio. La Scienza media, ovvero condizionata: Debòlezza di questa opinione.*

**A**vanziamoci dunque nella nostra opera, ed esaminiamo l'opinione di coloro, che credono di salvare tutto ad un tratto e la libertà umana, e la certezza de' decreti divini per via della *Scienza media*, ovvero *condizionata*; che a lui attribuiscono. Ecco i loro principj.

1. Nessuna creatura libera è per se stessa determinata al bene; o al male, perchè una tale determinazione distruggerebbe la nozione della libertà.

2. Non c'è creatura, la quale tolta in un certo tempo ed in certe circostanze, non si determinasse liberamente a far bene; e presa in altro tempo ed in altre circostanze non si determinasse con la medesima libertà a far male: perchè se ce ne fossero alcune, che in tutt' i tempi ed in tutte le circostanze dovessero far male, ne seguirebbe contro il principio già posto, che una fosse determinata da se medesima al bene, e l'altra al male.

3. Dio conosce ab eterno tutto ciò, che la creatura liberamente farà, in qualunque tempo che la possa prendere, ed in qualunque circostanza che la possa mettere, sol che le dia quanto le bisogna per operare.

4. Quan-

4. Quanto ab eterno egli conosce, non mette alcun cangiamento nella libertà: perchè non è un mettere alcun cangiamento nella cosa il dire, che la si conosce: nè tal qual è nel tempo, nè tal quale dev' essere nell' eternità .

5. Egli è in potere di Dio il dare le sue ispirazioni e le sue grazie in tal tempo, ed in tali circostanze, che a lui più aggradano .

6. Sapendo ciò, che avverrà, s' egli le dà in un tempo più presto, che in un altro; può quindi e sapere, e determinare gli eventi, senza offendere la libertà umana .

Una sola dimanda fatta agli autori di questa opinione ne scoprirà tutto il debole. Quando si presuppone, che Dio vegga ciò che l' uomo farà, s' egli lo prende in un tempo ed in uno stato più che nell' altro; o si vuole ch' egli ciò vegga nel suo decreto, e perchè così ha egli ordinato; o si vuole ch' egli ciò vegga nell' oggetto medesimo, considerato come fuori di Dio, e indipendentemente dal suo decreto. Se si ammette quest' ultimo, si suppongono cose, che sotto certe condizioni saranno, prima che Dio le abbia ordinate; e si suppone ancora, ch' egli le vegga fuori de' suoi eterni consigli: il che abbiamo mostrato essere impossibile. Che se si dice, ch' elle saranno con tali e tali condizioni, perchè Dio sotto le stesse condizioni le ha ordinate, si lascia la difficoltà ancora in piedi, e resta sempre da esaminare, come ciò che Dio ha ordinato, possa tuttavia esser libero .

Si aggiunge, che questi modi di conoscere sotto

con-

condizione, non possono essere attribuiti a Dio, che per via di quelle figure, con cui gli si attribuisce impropriamente ciò, che non conviene se non all' uomo; e che ogni scienza precisa riduce tutte le proposizioni condizionate in proposizioni assolute.

## C A P O VII.

## Terzo Mezzo

*Per accordare la nostra libertà co' decreti di Dio. La contemperazione, e la soavità, o la diletta- zione, che si appella vittoriosa. Insufficienza di questo mezzo.*

Un'altra opinione mette per principio, che la nostra volontà è libera in quel senso, di cui parliamo; ma che non ne seguita già dall'esser libera, ch'ella sia invincibile dalla ragione, nè incapace d'essere guadagnata dalle Divine attrattive. Ora tutto ciò, che Dio può fare per trarci a se, può ridursi a tre cose. Primo alla proposizione, o disposizione degli oggetti. Secondo a' pensieri, che ci può mettere in mente. Terzo a' sentimenti, ch'egli può destarci nel cuore, ed alle diverse inclinazioni, ch'egli può ispirare nella volontà, simili a quelle, che noi veggiamo portar gli uomini ad una professione, o ad un esercizio piuttosto, che ad un altro.

Tutte queste cose non danneggiano la libertà, che a tutto può essere superiore; ma (dicono gli autori di

di questa opinione ) Dio regolando tutto ciò con quella pienezza di sapienza e possanza, ch'è propria di lui, troverà ben mezzi per assicurarsi delle nostre volontà.

Con la disposizione degli oggetti egli farà, che una passione corregga l'altra; una paura estrema, che sopraggiunga modererà una temeraria speranza, che ci trasportava; un gran dolore ci farà dimenticare un gran piacere. Il corso impetuoso di questi affetti resterà sospeso, e così perderà la sua forza; scapperà intanto l'occasione; l'anima rasserenandosi ricupererà il suo buon senso; l'amore, che la sola beltà d'una donna avrà acceso, si estinguerà ad una malattia, che ad un tratto la sfiguri. Dio modererà un'ambizione, che il favore troppo aperto d'un Principe avrà fatto in noi nascere, insinuandogli un disgusto per noi, o pure togliendolo dal mondo; o finalmente cangiando in mille modi le cose esteriori, che assolutamente sono in suo potere.

Coll'inspirazione de' pensieri egli ci convincerà pienamente del vero; ci darà lumi netti, e sicuri per iscoprirlo; ce lo terrà sempre presente; e dissiperà come ombre le apparenze della ragione, che ci abbagliano. Egli farà anche più. Come la ragione non è sempre ascoltata, quando le nostre inclinazioni se le oppongono, perchè la stessa nostra inclinazione è molte volte la ragione più forte, che di noi trionfi; Dio saprà coglierci anche da questa parte, dando all'anima nostra una dolce spinta più ad un verso, che all'altro. Il pienamente comprendere la nostra inclinazione, ed umore, gli farà sicuramente

trovare la ragione, che ci determini in tutto. Imperciocchè per quanto l'anima nostra sia libera, ella mai non opera senza ragione nelle cose, che alquanto importano. Una sempre ne ha, che la determina. Purchè io sappia fino a qual punto un mio amico è determinato a piacermi, io certamente saprò, fin a qual punto potrò disporre di lui. In fatti vi sono delle cose, nelle quali io non m'assicuro meno degli altri, che di me stesso; eppure in talà cose io non li privo della loro libertà, niente più di quello che me ne privi io medesimo nel convincermi di quanto debbo cercare, o fuggire. Ora quanto poss'io estendere in riguardo degli altri fino a certi particolari effetti, chi dubita che Dio nol possa estendere universalmente a tutto? Quello, ch'io non so che per conghietture, egli lo vede con piena certezza. Io non posso far nulla, che debolmente: ma non c'è cosa, che l'Onnipotente non possa far concorrere a' suoi disegni. Se dunque egli vuole ad un tratto e guadagnare la mia volontà, e lasciarla libera, potrà bene egli maneggiar l'una, e l'altra. Finalmente quando si volesse supporre, che l'uomo volesse resistere una sola volta, egli rinnoverebbe l'assalto (dicono questi autori) e per tante fiate, e sì vivamente, che l'uomo, il quale per debolezza, ed a forza d'essere importunato si lascia portar sì spesso anche dov'ha più di ripugnanza, non resisterà alle cose, che Dio avrà intrapreso di fargli gradire.

In tal maniera spiegano questi autori, come Dio sia cagione delle nostre elezioni. Egli ci porta ad eleg-

eleggere ( dicono essi ) con le preparazioni , ed attrattive accennate , le quali mettendoci in certa disposizione ; c' inclinano con pari efficacia , e dolcezza più ad una cosa , che all' altra . Ed ecco l' opinione , che appellasi di *Contemperazione* , la quale non è in questa parte molto diversa , anzi rinchiude in se quella , che mette l' efficacia degli ajuti divini in una certa *soavità* , che si chiama *Vittoriosa* . Questa soavità è un piacere , che previene ogni determinazione della volontà : e siccome di due piaceri allettanti , si suol dire , che sempre trionfi quello , il cui solletico è superiore e più abbondante , non è malagevole a Dio il far prevalere la diletta- zione da quella parte , donde ha destinato d' attraerci . Allora questo piacere fatto vincitore dell' altro obbligherà colla sua dolcezza la nostra volontà , la quale non cessa mai di seguire ciò , che più l' alletta e le piace . Il più di coloro , che seguono una tale opinione , dicono , che questo piacere superiore , e vittorioso si fa seguire dall' anima per necessità , e non ne lascia che la libertà , la quale consiste nel volontario . Ed in questa parte sono differenti dall' opinione della *Contemperazione* , la quale vuole che la volontà , perchè sia libera , possa resistere agli allettamenti , benchè Dio faccia in modo , ch' ella non resista loro , e che vi s' arrenda . Ma per altro , se si esamina la natura di questa soavità superiore e vittoriosa , vedrassi ch' ella è composta di tutte quelle cose , che la *Contemperazione* ci ha spiegate .

## C A P O V I I I .

## Quarto ed ultimo mezzo

*Per accordare la nostra libertà co' decreti divini.  
La premozione e la predeterminazione fisica. El-  
la salva perfettamente la nostra libertà e la no-  
stra dipendenza da Dio.*

**F**in qui la volontà umana è come dall'operazione divina d'ogni intorno assediata. Ma questa operazione non ha cosa per anche, che immediatamente vada alla nostra ultima determinazione; ed all'anima sola è riserbato il dar questo colpo. Altri passano ancor più avanti, e confessano le tre cose, da noi spiegate. Aggiungono, che Dio ancora opera immediatamente in noi stessi, che noi ci determiniamo ad una cosa; ma che la nostra determinazione non lascia d'esser libera, perchè Dio vuol, ch'ella sia tale. Imperciocchè ( essi dicono ) quando Iddio nell'eterno consiglio della sua Provvidenza dispone le cose umane, e ne ordina la serie; ordina ancora col decreto medesimo, quanto ei vuole, che necessariamente soffriamo, e quanto ei vuole, che liberamente facciamo. Tutto segue, e tutto si fa, e nella sostanza, e nel modo voluto da questo decreto. E ( dicono questi Teologi ) non occorre cercare altri modi fuor di questo, per conciliare la nostra libertà co' decreti di Dio. Poichè, siccome la volontà di Dio non ha bisogno, che di se medesima,

ma,

ma, per effettuare tutto ciò, ch'ella vuole, così non c'è bisogno di frapporre alcuna cosa tra lei, ed il suo effetto. Ella lo giunge immediatamente e nella sua sostanza, ed in tutt' i suoi accidenti, che gli convengono. Ed in vano la mente si affanna in cercare a Dio mezzi per far quel che vuole; perchè appena egli vuole una cosa, che quanto vuole già esiste. Quindi non così tosto si presuppone, che Dio ordini ab eterno l'esistenza d' una cosa nel tempo, che questa cosa sarà senz' altro. E invero, qual mezzo migliore può mai trovarsi per fare, che una cosa sia, quanto la cagione sua propria? Or la cagione di quanto esiste è il volere di Dio; e noi non concepriamo in lui cosa, per mezzo della quale egli faccia quanto gli piace, se non che la sua volontà sia per se stessa efficacissima. Quest' efficacia è sì grande, che non solo le cose sono assolutamente, perchè appunto Dio vuole, che sieno; ma sono anche tali e tali, perchè appunto Dio le vuole tali e tali; ed hanno una tale dipendenza, ed un tal ordine, poichè Dio vuole, che l'abbiano. Che non vuol egli solamente le cose così in generale, ma le vuole in tutte le loro circostanze, in tutte le loro proprietà, in tutto il lor ordine. Come dunque un uomo è, perchè appunto Dio vuole che sia, egli è anche libero, perchè appunto Dio vuole, che sia libero; ed opera liberamente, perchè appunto Dio vuole, che operi liberamente; e fa liberamente tale e tale azione, perchè così appunto Dio vuole. Imperciocchè tutte le volontà e degli uomini e degli Angeli sono comprese nella volontà di Dio, co-

me in loro cagione prima ed universale; ed elle non saranno libere, se non perchè saranno comprese in quella come libere. Per la stessa ragione tutte le risoluzioni, che gli uomini, e gli Angeli prenderanno maisempre, in tutto ciò ch'esse hanno di bene e di essere, sono comprese ne' decreti eterni di Dio, in cui tutto quello, ch'è, ha la sua ragion primitiva: ed il mezzo infallibile di fare non ch'elle solamente pur sieno, ma che di più sieno liberamente, è appunto che Dio voglia non solamente, ch'elle sieno, ma che liberamente anche sieno; poichè essendo Signore sovrano di tutto ciò, ch'è libero, o non libero, tutto ciò, ch'egli vuole è appunto com'egli lo vuole. Dio dunque è il primo volente, perchè è il primo essere, e il primo libero: è tutto il restante vuole dopo di lui, e vuole in quel modo, che Dio vuole, ch'egli voglia. Imperciocchè il primo principio e la legge dell'universo si è questa, che dopo aver Dio parlato ab eterno, succedano poi le cose nel tempo destinato, come da se medesime. E (aggiungono i medesimi Autori) in queste poche parole sono compresi tutt' i modi d'accordare la libertà delle nostre azioni con la volontà assoluta di Dio: cioè, che la cagione prima ed universale da se medesima, e per sua propria efficacia s'accorda col suo effetto, perchè in esso ella vi mette tutto ciò che vi è, e mette per conseguenza nelle azioni umane non solo il loro essere, quale appunto esse l'hanno, ma la stessa loro libertà ancora. Conciossiacosachè (seguono a dire questi Teologi) la libertà conviene all'anima non solo nel-

nella potenza, ch' ell' ha di eleggere, ma ancora nell'atto della sua elezione; e Dio, ch' è la cagione immediata della nostra libertà, la dee produrre nel suo ultimo atto: di modo che consistendo l'ultimo atto della libertà nel suo esercizio, bisogna che anche questo esercizio appartenga a Dio, e che come tale sia compreso anch'esso nel volere Divino. Poichè non v'è cosa nella creatura, la quale partecipi un tantino dell'essere, che non debba appunto per questo ascrivere a Dio quanto ha. Come dunque una cosa quanto più è in atto, tanto più partecipa dell'essere; così per conseguenza quanto più è in atto, tanto più ella dee partecipare di Dio. Quindi l'anima nostra, concepita come esercitante la sua libertà, essendo più in atto di quando si concepisce con la sola potenza di esercitarla, ella per conseguenza nel suo esercizio attuale è subordinata all'azione divina molto più, che prima non era: il che non si può intendere, se non si dice, che un tal esercizio viene immediatamente da Dio. In fatti, siccome Dio fa in tutte le cose l'essere e la perfezione; se l'essere libero è qualche cosa e qualche perfezione in ogni atto, Dio vi opera anche ciò che si chiama libero: e l'efficacia infinita della sua operazione, vale a dire della sua volontà, s'estende (per dir così) fino a questa formalità. Nè occorre, che si opponga, essere proprio dell'esercizio della libertà il venir solamente dalla libertà medesima; poichè ciò sarebbe vero, se la libertà dell'uomo fosse una libertà prima ed indipendente, e non una libertà, che altronde deriva.

Ma ogni volontà creata è compresa ( come s' è detto ) nella volontà Divina , come in sua cagione ; e da quella appunto la volontà umana ha di essere libera . Quindi essendo vero , che ogni nostra libertà viene in sostanza immediatamente da Dio ; dalla sorgente medesima dee anche venire quella , che nella sua azione si trova ; perchè non essendo la libertà nostra una libertà da per se , indipendentemente da Dio , non può ella dare alla sua azione l'esser libera da per se , indipendentemente da Dio ; viceversa quest' azione non può esser libera , se non colla dipendenza stessa , che essenzialmente conviene al suo principio . Onde siegue , che la libertà viene sempre da Dio , come da sua cagione ; o si consideri nella sua sostanza , cioè nella potenza di eleggere , o si consideri nel suo esercizio , e come applicata a tale e tal atto .

Nè importa , che facendo noi un' elezione , noi facciamo un' azione vera . Poichè anche per questo riguardo ella dee tuttavia venire immediatamente da Dio , il quale essendo come primo Essere la cagione immediata d' ogni essere , dee come primo Agente essere causa d' ogni azione ; di maniera che faccia in noi l' agire medesimo , come ci fa il poter agire . E in quella guisa , che l' essere creato non lascia di essere per avere il suo essere da un altro , cioè da Dio ; all' opposto egli è quello ch' è , perchè ha l' essere da Dio : bisogna parimente intendere , che l' agire creato non lascia ( per dir così ) d' essere un agire , perchè viene da Dio ; all' opposto tanto più egli è un agire , quanto più Dio gli dà di essere .

sere. Adunque tanto è lontano, che Dio col cagionare l'azione della creatura tolga a quella di essere azione, che anzi glielo dà, poichè bisogna che le dia quanto ell' ha; e quanto ella è: e quanto più l'azione di Dio sarà concepata come immediata, sarà tanto più concepata come dante immediatamente e ad ogni creatura e ad ogni azione della creatura tutte le proprietà, che loro convengono. Così non che dire, che l'azione di Dio su la nostra tolga alla nostra la sua libertà; bisogna per lo contrario conchiudere, che la nostra azione è libera *a priori*; perchè Dio la fa esser libera. Che se ad altri che al nostro Creatore si attribuisse il fare in noi quest'azione, potrebbesi credere ch'egli offendesse la nostra libertà, e rompesse (per così dire) con ismuoverlo un ordigno sì delicato, da lui non fatto: ma Dio con la sua azione non solo nulla toglie alla sua creatura, ma fa anzi in lei quanto in lei è, tutto, tutto; e per conseguenza non solo fa in noi la nostra elezione, ma nella nostra elezione ancora fa la medesima libertà.

Per meglio intendere questa cosa, bisogna osservare, che Dio (come s'è detto) non fa la nostra azione come una cosa da noi distaccata; ma bensì il fare la nostra azione è, far sì, che noi operiamo; ed il fare nella nostra azione la sua libertà, è far sì, che noi operiamo liberamente; ed il far ciò è un volere, che ciò sia: poichè in Dio il fare non è che volere. Così per intendere, che Dio fa in noi le nostre volontà libere, bisogna solamente intendere, ch'egli vuole che siamo liberi. Ma non

vuole egli solo , che noi siamo liberi in potenza ; vuole che siamo liberi in atto : nè vuol solamente in generale , che noi esercitiamo la nostra libertà ; ma vuole che l'esercitiamo con tale e tal atto . Poichè egli , il cui sapere , e volere si estendono sempre fino all'ultima particolarità delle cose , non si contenta che generalmente elle sieno ; ma discende alla tale e tal cosa , cioè alla più minuta particolarità : e tutto ciò è compreso ne' suoi decreti . Così Dio vuole ab eterno tutto l'esercizio futuro dell'umana libertà in tutto ciò , ch'egli ha di buono , e di reale . E qual maggiore assurdo è mai , quanto il dire , che il tale non è , perchè Dio vuole che sia ? Non si dee anzi dire tutto al contrario , che il tale è , perchè Dio lo vuole ; e come avviene , che noi siamo liberi in virtù del decreto , il qual vuole che siamo liberi , avviene altresì che operiamo liberamente in tal e tal atto in virtù dello stesso decreto , che a tale particolarità si distende ?

Così questo decreto Divino salva perfettamente la nostra libertà , perchè la sola cosa , che siegue in noi , in virtù di questo decreto , non è se non il fare liberamente tale e tal atto . E non è già necessario , che Dio per conformarci al suo decreto metta in noi altro , che la propria nostra determinazione ; o che per mettercela impieghi altri , che noi medesimi . Come dunque assurdo sarebbe il dire , che la propria nostra determinazione ci togliesse la nostra libertà ; non lo sarebbe meno il dire , che Dio ce la togliesse col suo decreto : e come la  
nostra

nostra volontà , col determinarsi ella stessa ad eleggere più una cosa che un'altra , non si toglie la potenza di eleggere una delle due ; bisogna così conchiudere , che non ce la tolga nè anche il decreto di Dio . Imperciocchè proprietà di Dio è volere , e volendo fare in ogni cosa , ed in ogni atto , ciò che quella cosa , e quell'atto sarà , e dev'essere . E come non ripugna alla nostra determinazione , nè alla nostra elezione di farsi per nostro volere , perchè tale anzi è la sua natura ; così nulla più vi ripugna il farsi per volere di Dio , che la vuole , e la farà essere , quale appunto sarebbe , se dipendesse solamente da noi . In fatti , noi possiamo dire , che Dio ci fa tali , quali saremmo noi stessi , se da noi stessi noi potessimo essere ; mentre egli ci fa in tutt'i principj , ed in ogni stato del nostro essere . Imperciocchè , a parlar propriamente , lo stato del nostro essere è appunto l'essere tutto ciò , che Dio vuole che siamo . Così fa egli esser uomo ciò , ch'è uomo , e corpo ciò , ch'è corpo ; e pensiero ciò , ch'è pensiero ; e passione ciò , ch'è passione ; ed azione ciò , ch'è azione ; e necessario ciò , ch'è necessario ; e libero ciò , ch'è libero ; e libero in atto ed in esercizio ciò , ch'è libero in atto , ed in esercizio ; poichè così appunto egli fa tutto ciò , che gli piace , in Cielo , ed in terra , e solamente nel suo volere supremo è la ragione *a priori* di tutto quello , ch'è .

Da questa dottrina si vede , come ogni cosa dipende da Dio ; cioè ordinando egli prima , e tutto poscia avvenendo . E tutte le creature libere non

vanno esenti da questa legge, non essendo il libero in esse una esenzione dalla dipendenza comune, ma una differente maniera di essere riferito a Dio. In fatti la loro libertà è creata, ed esse dipendono da Dio ancora come libere; donde siegue, ch' esse da lui dipendono ancora nell' esercizio della loro libertà. E non basta dire, che l' esercizio della libertà dipende da Dio, perchè è in suo potere di levarcelo; perchè non intendiamo già noi, che Dio sia padrone delle cose così; e noi mal concepriamo la sua sovranità assoluta, se noi non diciamo, ch' egli è padrone e d' impedirle di essere, e di farle essere, e che appunto, perchè le può far essere, può ancora impedirle di essere. Può egli dunque del pari ed impedire che sia, e far che sia l' esercizio della libertà, e per ciò fare egli non ha che a volere. Imperciocchè (bisogna pur dirlo più d' una volta) in Dio il fare non è, se non un volere che una cosa sia: dopo di che nulla più ci resta a temere nell' azione onnipotente di Dio; poichè il suo decreto, che tutto fa, abbracciando la nostra libertà e l' esercizio di essa, se coll' evento la venisse a distruggere, ei non sarebbe men contrario a se stesso, che a quella.

Così (concludono i Teologi, l' opinioni de' quali spieghiamo) per accordare il decreto e l' azione onnipotente di Dio con la nostra libertà, non occorre assegnargli un concorso, che indifferentemente sia pronto a tutto, conformandosi in tutto al nostro capriccio: nè molto meno farlo aspettare la determinazione della nostra volontà, per poi formare a man

salva il suo decreto sopra le nostre risoluzioni. Imperciocchè senza un ripiego sì debole, che in noi sconvolge ogn'idea della causa prima, basta riflettere, che la volontà Divina, la cui virtù infinita raggiunge tutto non solo nella sostanza, ma in tutte ancora le maniere di essere, da se stessa si accorda con tutto affatto l'effetto, in cui ella pone tutto ciò che noi vi concepiamo, ordinando ch'egli abbia ad essere con tutte le sue proprietà convenienti.

Per altro il fondamento principale di tutta questa dottrina è sì certo, che ogni Scuola l'approva. Imperciocchè, come non si può supporre, che ci sia un Dio, cioè una causa prima, ed universale, senza credere nel tempo stesso, ch'ella ordini tutto, e tutto faccia immediatamente; quindi è avvenuto, che si stabilì un concorso immediato di Dio, che abbraccia in particolare le azioni tutte della creatura, anche le più libere: ed il poco numero de' Teologi, che si oppongono a questo concorso, vien condannato di temerità da tutti gli altri. Ma se si ammette questo sentimento per salvare la nozione della causa prima; bisogna dunque salvarla in tutto, cioè appena nominata la causa prima, bisogna farla poi precedere a tutto: e pensandosi di accordarla col suo effetto, bisogna fondar questo accordo, in quanto ella è causa, e causa ancora, che non operando con impeto cieco, non fa nè più, nè meno di quel ch'ella vuole; il che fa ch'ella non teme giammai di prevenire il suo effetto in tutto e per tutto, perchè assicurata dalla sua propria virtù,

tù, fa che avendo cominciato, tutto succederà come appunto ella lo ordina, senza perciò aver bisogno di ricorrere ad altro, che a se medesima.

Tal è il parere di coloro, che si chiamano Tomisti. Questo è quanto vogliono dire i più eccellenti fra loro co' termini di *premozione*, e *predeterminazione fisica*, che sembrano tanto duri ad alcuni; ma poi intesi rinchiudono un sì buon sentimento, Imperciocchè questi Teologi finalmente conservano nelle azioni umane tutta affatto l'idea della libertà, che noi abbiamo data da principio; ma vogliono, che l'esercizio della libertà definito così abbia Dio per causa prima, e ch'egli lo produca non solo con gli allettamenti, che lo precedono, ma ancora in tutto ciò, che ha di più intimo: il che sembra loro tanto necessario, poichè ci sono molte azioni libere (come si è veduto) nelle quali noi non sentiamo alcun piacere, nè alcuna soavità, nè finalmente alcun'altra ragione, che vi c'inchini, se non se la sola volontà nostra; la qual cosa toglierebbe queste azioni alla provvidenza, ed anche alla prescienza Divina, secondo i principj stabiliti da noi, se non si riconoscesse, che Dio raggiunge (per dir così) ogni azione delle nostre volontà nel suo fondo, dando immediatamente, ed intimamente a ciascuna, quanto ella ha di essere.

## C A P O IX.

*Difficoltà, e risposte, nelle quali si paragona l'azione libera della volontà con le altre azioni, che si attribuiscono all'anima, e con quelle, che si attribuiscono a' corpi.*

Se così è (alcuni dicono) la volontà sarà puramente passiva; e quando abbiamo creduto sentire sì bene la nostra libertà, ci sarà avvenuto come quando credemmo sentire, che appunto noi movessimo i nostri corpi; oppure che questi corpi si movessero da se medesimi, cadendo (per esempio) da alto a basso; oppure che si movessero l'un l'altro con urti, e spinte reciproche: e in tanto pensandovi meglio, abbiamo finalmente riconosciuto, che un corpo non ha azione veruna nè per muoversi da se, nè per muovere un altro corpo; nè che la nostra anima ve n'ha alcuna per muovere i nostri membri; ma ch'è il motore universale di tutt'i corpi, che secondo le regole da lui stabilite muove un certo corpo coll'occasione del moto d'un altro, e muove altresì i nostri membri coll'occasione della nostra volontà. Noi possiamo pensare (dicono essi) d'essere ingannati, credendo d'esser liberi, come credendo d'esser moventi; oppure credendo moventi gli stessi corpi; e finalmente bisognerà dire, esserci solamente Iddio che operi, e che per conseguenza egli solo sia libero, com'egli solo è il motore di tutt' i corpi.

Or

Or qui ci bisogna spiegare tutte l'idee, che noi abbiamo sulla cagione del moto. Primieramente noi sentiamo, che i corpi nostri si muovono, nè c'è alcuno, che in rivolgendosi non creda di far qualche azione. C'inganniamo noi allora? No: poichè è pur vero, che allora vogliamo; ed il volere è veramente un'azione. Anzi noi crediamo, che quest'azione abbia il suo effetto su' nostri corpi; ed abbiamo tutta la ragione di crederlo, perchè in fatti le nostre membra si muovono, o stanno ferme, a piacere e comando della volontà. Cosa dunque si dee credere di una certa facoltà motrice, che al parere d'alcuni ha nell'anima l'azione sua particolare distinta dalla volontà? Ma credasi pure, da chi veramente può intendersi. Io non ho qui bisogno d'oppormivi; ma per lo meno si dovrà confessarmi, che quando pur si potesse per via di raziocinio trovare questa motrice facoltà, sarà sempre vero, che noi non sentiamo in noi medesimi nè lei, nè la sua azione; e che nel moto de' nostri membri non abbiamo idea distinta di alcun'azione, se non se della volontà nostra, e della nostra elezione. Ma se alcuno vuole contentarsi di ciò, senz'ammettere altro di più, potrà egli dire, che la nostra volontà muova i nostri membri; oppure ch'ella sia la cagione del loro moto. E potrà dirlo senza difficoltà; mentre il linguaggio universale degli uomini chiama cagione ciò, ch'essendo posto una volta, se ne vede subitamente seguire un effetto. Così conosciamo noi distintamente, che muovendo i nostri membri, facciamo una certa azione, ch'è di volere, e che

da

da quest'azione siegue il moto. Se altro non intendiamo, quando da noi si dice, che le nostre volontà sono la cagione del moto de' nostri membri; un tal sentimento è verissimo. Le idee, che noi abbiamo della libertà, si troveranno chiare al par di questa, e per conseguenza egualmente certe. Si possono dunque a buona ragione paragonare insieme; ma se all'idea della libertà si paragona quella, che taluni pretendono formarsi di una certa facoltà motrice distinta dalla volontà, il paragone sarà d'una cosa chiara, di cui non può dubitarsi, con una cosa confusa, di cui non si ha alcun senso, nè alcuna idea.

Per altro, quando noi sentiamo il peso de' nostri membri, ciò fa chiaramente vedere, ch'essi sono tirati dal moto universale del Mondo; e che per conseguenza hanno per motore quello, che agita tutta la macchina. Che se potessimo dar loro un moto separato dall'agitamento universale, e a quello anche contrario, spingendo (per esempio) in alto il nostro braccio, il quale dall'impressione comune di tutta la macchina è tirato all'ingiù; ben si vede non esser possibile, che una sì picciola parte dell'Universo, com'è l'uomo, possa da se prevalere sopra gli sforzi del tutto. Vedesi ancora dalle convulsioni, e dagli altri moti involontarj, quanto poco noi siamo padroni delle nostre membra. Quindi è da pensare, che lo stesso Dio, il quale secondo certe leggi dà moto a' corpi tutti, n' esenti questa picciola parte della massa, ch'egli ha voluto congiungere alla nostr' anima, ed ha piacere di muoverla in conformità de' nostri voleri.

Questo è quanto possiamo chiaramente conoscere intorno al moto delle nostre membra. Io non dico, che in oltre non si possa ammetter nell' anima ( se pur si vuole ) una certa facoltà di muovere il corpo, e che non se le possa assegnare un' azione distinta. Mi basta che, o si ammetta, o si escluda una tale azione, nulla ciò abbia che fare con la libertà: Imperciocchè coloro, che nell' anima ammettono quest' azione non intesa da essi, ammetteranno ancora più facilmente l' azione della libertà, di cui hanno un' idea così chiara; e quelli, che non vorranno riconoscere questa facoltà motrice, nè la sua azione, staranno malissimo di raziocinio, se avranno la tentazione di rigettare la conoscenza della lor libertà, che tanto distinta posseggono, perchè si avranno tolta di capo l' impressione confusa d' una facoltà, e d' un' azione della lor anima, che mai non hanno nè sentita, nè intesa.

Lo stesso bisogna dire intorno all' azione, che alcuni attribuiscono a' corpi, per muoversi scambievolmente l' un l' altro. Quelli, che non possono concepire, che un corpo cada senz' agire sopra se stesso, nè che si faccia dar luogo senz' agire su quello, ch' egli urta; molto meno concepiranno, che l' anima elegga senza esercitar qualche azione, e siccome vogliono, che i corpi non lascino d' essere concepiti come agenti, benchè il primo motore sia la cagione dell' azione loro; non avranno pena a conchiudere, che l' anima non agisca, col pretesto che l' azione di lei riconosca Dio per sua cagione. Imperciocchè essi tengono per cosa certa, che due ca-  
gio-

gioni possano agire subordinatamente, e che l'azione di Dio non impedisca l'azione delle cause seconde. Noi qui dunque non abbiamo a difenderci, che da coloro, i quali rigettano l'azione de' corpi con Platone; ed a questi diremo, quanto già loro abbiam detto, allorchè mettevano in paraggio la lor libertà con una certa facoltà motrice dalla lor anima, alla stessa affatto incognita. Poichè non rigettano già essi quest'azione de' corpi, se non perchè sostengono non potersi essa intendere. Prima però di avanzare la lor conseguenza fino all'azione della volontà, debbono considerare, se veramente non sono sicuri d'intenderla. Ma per ajutarli in tale considerazione, mostrando loro la differenza prodigiosa che passa tra l'azione da alcuni attribuita a' corpi, e quella che noi assegniamo alle nostre volontà; esaminiamo per minuto ciò che concepiamo distintamente ne' corpi dopo di che rianderemo quanto distintamente avrem conosciuto nelle nostre anime.

Noi veggiamo, che se un certo corpo è mosso secondo le leggi della natura, bisogna che un altro corpo ancora sia mosso così. Veggiamo in un corpo, che l'aver una certa figura, (per esempio) l'essere tagliente, lo dispone a comunicare ad un altro corpo una certa specie di moto, (per esempio) l'esser diviso. In ciò non c'inganniamo punto; e per esprimere una tal verità noi diciamo, che l'essere tagliente in un coltello è la cagione del taglio che fa; e che l'agitazione continua dell'acqua è la cagione, che la ruota d'un mulino incessantemente

s'aggiri; e che i buchi, che sono in un vaglio, sono la cagione che certi grani possono trapassarlo. Tutto questo è verissimo, nè vuol dir altro, se non che il corpo è talmente disposto o dalla sua figura, o dal suo moto, che dal suo moto, o dalla sua figura ne segue, che un tal corpo, e non un altro, si muove in tal maniera piuttosto che in un'altra. Questo è quanto chiaramente intendiamo ne' corpi. Che se quindi passiamo a volervi mettere una certa virtù attiva, distinta dalla loro estensione, dalla loro figura, e dal loro moto; noi diremo più, che non intendiamo. Imperciocchè noi non concepiamo in un corpo, come sia inteso a muoverne un altro, se non è per via del suo moto. Quando un sasso scagliato porta via una fronda o un frutto da quello colpito, non è altro, che il di lui moto, che lo colpisca, e via lo porti. In vano vorrebbersi immaginare, che il moto sia un'azione nel sasso piuttosto che nella fronda; poichè da per tutto ha la stessa natura, ed il sasso, il quale qui è considerato qual movente, è in fatti esso lo scagliato. Nè solamente la ruota del mulino, ma il medesimo fiume dee ricevere altronde il suo moto. Se poi si dice, che il fiume fa andare la ruota, ciò avviene, perchè si guarda dove la materia comincia a smuoversi, e donde si comunica il moto. Così nel considerar questa ruota che gira, ben si vede non esser ella, che dia cominciamento al moto dell'acqua, ma tutto al contrario la rapidità dell'acqua, che dia cominciamento al moto della ruota. In questo senso si può riguardare il fiume come cagione, ed

il moto della ruota come effetto. Ma risalendo più in su alla sorgente del moto, si trova che quanto si muove, altronde è mosso, e che ogni materia esige un motore; sicchè in se medesima ella è sempre puramente passiva, come espressamente Platone la disse; e che sebbene un moto particolare dà cominciamento all'altro, ogni moto in generale non ha altra cagione, che Dio. Ed è un visibile inganno il pensarsi, che quanto si esprime col verbo attivo, sia parimente attivo. Imperocchè quando si dice, che la terra caccia fuori molta erba, o che un ramo ha mandato fuori un gran bottone, per poco che si vada a fondo, ben si scorge altro non volersi dire, se non che la terra è piena di sugo, ed è disposta in maniera, che andandovi sopra i raggi del Sole, bisogna che que' sughi s'innalzino. E questi raggi non sono perciò più attivi, con azione propriamente detta, come non è veramente più attivo il sassoscagliato nell'acqua, quand'essa il fa ribalzare in più tratti. Imperciocchè si vede manifestamente, ch'egli è scagliato dalla mano; nè si dee trovarlo più attivo, quand'egli cade per gravezza sua propria, poichè egli non è men vibrato in tal moto, per essere vibrato da altra cagione, che non appare.

Quelli dunque, che mettono virtù attive, o azioni vere ne' corpi, non hanno di esse alcun'idea distinta; e col pensarvi un po' sopra vedranno, che trovando in se stessi un'azione, qualor si muovano, cioè l'azione della volontà, s'avvezzano quindi a credere, che quanto è mosso senza cagione apparen-

te, tutto faccia un' azione pari alla loro. Così si pensa che un corpo, il quale altri ne preme, e s' apra in essi a poco a poco il passaggio, faccia uno sforzo similissimo a quello, che noi facciamo passando per mezzo ad una calca di popolo; il che però non è vero, se non quanto a' puri corpi; ma la nostra immaginazione c' inganna, qualora piglia quindi il motivo di mettere ne' corpi una qualche azione; e ben si vede, che un tal pensiero altronde non nasce, se non che essendo noi avvezzi a trovare una vera azione entro di noi, cioè la nostra volontà unita a' moti che noi facciamo, trasportiamo quanto è in noi a' corpi che abbiamo intorno.

«Nell' azione dunque da noi attribuita a' corpi nulla noi troviamo di reale, se non se quanto le loro figure ed i loro moti producono certi effetti. Quanto di più di questo si vuol dire, non è nè definito, nè inteso; non così dell' azione, che posta abbiamo nell' anima nostra. Noi intendiamo chiaramente, ch' ella vuole il suo bene, e vuol essere felice; certissimamente sappiamo, ch' ella mai non delibera, se ha da volere la sua felicità, ma ogni suo esame rivolge a' soli mezzi per conseguire un tal fine. Noi la sentiamo deliberare intorno a questi mezzi, e scegliere piuttosto l' uno, che l' altro. Questa scelta è ben intesa; e rinchiude nella sua idea una vera azione. Abbiamo ancora una certa conoscenza di azione siffatta, la quale non può convenire, che ad un essere creato; mentre abbiamo idea distinta d' una libertà, che può peccare; ed incolpiamo noi medesimi de' falli, che noi facciamo. Noi dunque

con-

concepriamo in noi stessi una libertà, che dentro di noi si trova, cioè nell' anima nostra, e nelle nostre azioni particolari; poichè sono esse fatte liberamente, e noi abbiamo definito in termini chiarissimi, quale libertà loro convenga. Ma per quanto s'intenda bene questa libertà, che nelle nostre azioni si scorge; quindi però non segue che si debba intendere da noi, come cosa che da Dio non provenga. Imperciocchè tutto quello, ch'è fuor di lui, comunque lo sia, viene da lui come da cagione; e per questo appunto, perchè in ogni cosa egli fa quanto a quella conviene secondo la sua definizione, bisogna dire, che siccome egli fa nel moto, quanto si contiene nella definizione del moto, così fa nella libertà della nostr' azione tutto ciò, che la definizione di essa comprende. Adunque la libertà in essa vi è, perchè Iddio ve la fa; e l' efficacia onnipotente dell' operazione Divina tanto è lontano, che mai ci tolga la nostra libertà, che anzi la fa essere e nell' anima, e ne' suoi atti. Così può dirsi, che Dio è autore delle azioni nostre, senza timore di scemar quindi punto la nostra libertà; poichè egli finalmente opera in noi, come principio intrinseco ed unito, e ci fa operare, come noi facciamo operare noi stessi, non facendoci operare, se non con la propria nostra operazione, ed egli la vuole e la fa, con volere che noi la facciamo con tutte quelle proprietà, che la definizione di essa rinchiude.

Non occorre dunque cangiare la definizione dell' azione nostra, facendola venir da Dio; come non bisogna cangiare la definizione dell' uomo, assegnan-

dogli Dio per cagione: mentre per lo contrario, siccome Dio è cagione dell'uomo, e di tutto ciò, che all'uomo conviene in virtù della sua definizione, così si dee comprendere, ch'egli sia la cagione immediata della nostr'azione, e di tutto ciò, che ad essa per essenza conviene.

## C A P O X.

*Differenza de' due stati della natura umana, innocente e corrotta, secondo i principj già assegnati.*

Così dunque essendo, bisogna comprendere, che la differenza dello stato nostro (in cui ora ci troviamo) quello della natura innocente, non consiste già in far dipendere dalla volontà divina le azioni della volontà umana, piuttosto in uno, che nell'altro di questi stati; poichè non è veramente il peccato, che stabilisca in noi questa dipendenza. Ella è nell'uomo non già per la sua caduta, ma perchè tale fu la sua prima istituzione, e tale la condizione intima del suo essere; ed in vano si direbbe, che Dio più opera nella natura corrotta, che nella natura innocente; perchè al contrario bisogna concepire, che essendo egli la sorgente del bene e dell'essere, ivi egli opera sempre più, dove più v'è dell'uno e dell'altro.

Non si dee nè anche porre la differenza di questi due stati nell'efficacia de' divini decreti, nè pure nella certezza de' mezzi, che Dio mette in ope-

ra per effettuarli. Imperciocchè la volontà divina è in tutti gli stati efficace da per se, ed in se stessa contiene tutto ciò, che bisogna per effettuare i suoi decreti. In una parola, lo stato del peccato non fa, che il volere di Dio sia più efficace o più assoluto, e lo stato dell'innocenza non fa, che il volere dell'uomo sia men dipendente. Da ciò dunque non s'ha da prendere la differenza de' due stati, che in ciò convengono. Si hanno precisamente da considerare le disposizioni, che per l'infermità nostra si sono cangiate, e giudicar quindi della natura del rimedio, che Dio vi apporta. Benchè non sia nostra intenzione di trattar a fondo questa differenza, noi osserveremo di passaggio, che il cangiamento più essenziale introdotto dal peccato nell'anima nostra, non è altro, che un solletico indeterminato del piacer sensibile, il qual previene gli atti tutti della nostra volontà. In questo appunto consiste la nostra languidezza ed infermità, della quale mai non saremo guariti, finchè Dio non ci levi questa sensibile voglia, o non la moderi almeno con altra voglia indeterminata dell'intellettuale piacere. Allora se dalla dolcezza del primo desiderio l'anima nostra è portata al bene sensibile, per via del secondo ella sarà richiamata al vero suo bene, e disposta ad arrendersi a quello de' due desiderj, che sarà superiore e vincente. Quand'ella era sana; non avea bisogno di questa voglia preveniente, che prima d'ogni deliberazione della volontà al vero bene la inchina, poichè non sentiva già ella quest'altra voglia, che prima d'ogni deliberazione la in-

chi

china al bene apparente. Era ella nata signora assoluta de' sensi, e conosceva perfettamente il suo bene, ch'è Dio; era munita di tutte le grazie, che l'erano necessarie per innalzarsi a questo Bene supremo; lo amava liberamente con tutto il suo cuore; e tanto più si compiacea dell'amor suo, perchè era questo volontario e di sua propria elezione. Ma questa elezione, per quanto fosse sua propria, non lasciava d'esser egualmente di Dio, da cui viene tutto ciò, che la creatura ha di proprio; e Dio fa, che una tal cosa a lei sia propria piuttosto, che un'altra, e nulla è a lei più proprio, che quanto liberamente ella fa.

In questo stato, in cui noi riguardiamo la volontà umana, ben si vede, ch'ella niente ha in se medesima, che la determini più ad una cosa, che all'altra, che la sua propria determinazione; che per farla libera non occorre farla indipendente da Dio; poichè essendo egli il padrone assoluto di ogni essere, basta che voglia, per fare, che le sostanze libere operino liberamente, e che i corpi, che liberi non sono, per necessità sieno mossi.

Così ragionano questi Teologi; e la sostanza della loro dottrina si è, che Dio, perchè appunto egli è Dio, dee col suo volere mettere nella creatura sua libera, quanto mai nella libertà di essa essenzialmente consiste, sì nel suo principio, che nel suo esercizio; senza pensare, che tal libertà venga perciò distrutta, non essendovi cosa, che meno convenga a chi fa, quanto il rovinare e distruggere.

Que-

Questa maniera di conciliare il libero arbitrio col volere di Dio, sembra la più semplice, perchè è cavata unicamente da principj essenziali, che formano la creatura, nè suppone altro, che le nozioni precise, che abbiamo di Dio e di noi medesimi.

## C A P O XI.

*Delle azioni cattive, e delle loro cagioni.*

Da questi principj si può intendere, cred' io, quel che Dio fa nelle azioni cattive delle creature. Imperciocchè egli fa tutto il bene, e tutto l'essere, che vi si trova; di modo che fa in esse ancora il fondo dell'azione, poichè null'altro essendo il male, che la corruzione del bene e dell'essere, il suo fondo per conseguenza è nel bene, e nell'essere stesso.

In questo la Teologia tutta è d'accordo. Quelli, che ammettono il concorso detto simultaneo dalle Scuole, riconoscono questa verità al par di quelli, che danno a Dio un'azione preveniente. Ora per intendere distintamente tutto il bene, che fa il primo Essere in noi, basta riflettere ciò che vi è di buono nel male, che noi facciamo. Il piacere, che noi cerchiamo, e che ci fa commettere tanto male, da se è buono, e alla creatura è dato a buon fine. Quel volere, che niente ci manchi, quel non volere alcun male, e niente per conseguenza, che mal ci faccia, tutto è visibilmente buono, e fa una parte di quella felicità, per cui siamo nati. Ma

que-

questo bene cercato mal a proposito, è la cagione, che ci porta alla vendetta, ed a mill'altri eccessi. Se un uomo è maltrattato, se viene ucciso, quest'azione può essere comandata dalla Giustizia, e può per conseguenza esser buona. Il comandare è buono, buono è l'esser ricco; e non per tanto queste cose buone mal prese, e male desiderate formano niente di meno tutto il male del Mondo.

Se tutte queste cose son buone, chiaro apparisce, che il desiderio di averle rinchiude un qualche bene. Che un Angelo abbia ammirato ed amato se stesso, ha egli ammirata ed amata una cosa buona. In che dunque pecca con quest'ammirazione, ed in questo amore? Pecca in quanto egli non l'ha riferito a Dio. S'egli ha creduto, che sia un sommo piacere l'amar se medesimo senza riportarsi ad un altro, in ciò non ha punto errato; perchè in fatti un tal piacere è sì grand'ch'egli è il piacere di Dio. L'Angelo dunque doveva amare questo piacere non in se stesso, ma in Dio, compiacendosi nel suo Creatore con un affetto non meno di sincerità, che di riconoscenza, e facendo felicità sua la felicità d'un Essere sì perfetto, e sì benefico. Quando poi quest'Angelo, punito per l'orgoglio e superbia sua, comincia ad odiare Dio, che il punisce, ed a bramare, ch'egli non sia, ciò avviene perchè egli vuol vivere fuor di pena; ed ha ragione di così volere; perchè egli era fatto appunto per questo, e per essere felice. Così tutto il male, ch'è nelle creature, si fonda in qualche bene. Il male dunque non viene da ciò ch'è, ma da ciò, che quello, ch'è, nè

è, nè è ordinato come si dee, nè riferito ove si dee, nè amato, e stimato dove si dee. Ed è sì vero, che il male ha tutto il suo fondo nel bene, che spesso si vede un'azione, che non era cattiva, diventar cattiva con unirvi una cosa buona. Un uomo fa una cosa, che non crede vietata: quest'ignoranza può essere tale, che lo scusi da ogni reità. Per fare, che sia reo, basta aggiungere alla volontà la cognizione del male. Così la cognizione del male è buona; ma questa cognizione, ch'è buona, congiunta con la volontà la rende cattiva, quando da se sola potrebbe esser buona. Tanto è vero, che il male, comunque si prenda, suppone sempre il bene. E se si dimanda, donde il male può insinuarsi nella creatura ragionevole, in mezzo a tanto bene, che Dio mette in essa, basta rammentarsi, ch'ella è libera, e ch'è cavata dal niente. Perchè è libera, ella può far bene; perchè è cavata dal niente, può errare. Ne occorre stupirsi, che venendo, per così dire, e da Dio e dal niente, siccome può ella col suo volere innalzarsi ad uno, possa anche ricadere col voler suo nell'altro, per non avere tutto il suo essere, cioè tutta la sua rettitudine. Ora la mancanza volontaria di questa parte della sua perfezione è appunto ciò, che si chiama peccato, che la creatura ragionevole non può mai avere altronde, che da se stessa; perchè l'idea del peccato è siffatta, che non può questo avere per sua cagione fuorchè un essere libero cavato dal niente.

Tale è la cagione del peccato; se pure il peccato può avere una vera cagione. Ma per parlare più

pro-

propriamente, come il nulla non ha cagione, il peccato altresì, essendo un mancamento, ed una specie di nulla, non può avere cagione: e siccome la creatura da se medesima è un nulla, e questo nulla non l'ha da Dio, ma dal proprio suo fondo; così non può ella avere, che da se stessa e la capacità di fallare, ed il fallare effettivamente. La prima l'ha necessariamente, ed il secondo liberamente; perchè Dio avendola trovata capace di fallare per sua natura, la rende capace di far bene con la sua grazia.

Così noi abbiamo fatto vedere, che fuor del peccato, il quale per essenza non può attribuirsi, che alla creatura, quanto altro mai le resta nel suo fondo, nella sua libertà, nelle sue azioni, tutto dee attribuirsi a Dio; e che la volontà di Dio, che fa tutto, non che rendere tutto necessario, fa anzi e nel necessario e nel libero ciò, che fa essere differente l'uno dall'altro.

*Fine del Trattato del Libero Arbitrio.*

## I N D I C E

- Capo I. *Definizione della Libertà esaminata in quest' Opera. Cosa sia Permesse, Libero, e Volontario, e loro differenze.* Pag. 3
- Capo II. *Che una tal Libertà è nell' uomo, e che la conosciamo naturalmente.* 4
- Capo III. *Che noi conosciamo naturalmente, che Dio governa la nostra libertà, e dirige le nostre azioni.* 14
- Capo IV. *Che la sola ragione ci obbliga a credere queste due verità, quantunque noi non potessimo trovar il modo di accordarle insieme.* 24
- Capo V. *Mezzi diversi per accordare queste due verità. Primo Mezzo. Mettere nel volontario l'essenza della libertà. Ragioni decisive, che combattono questa opinione.* 41
- Capo VI. *Secondo Mezzo. Per accordare la nostra libertà con la certezza de' decreti di Dio. La Scienza media, ovvero condizionata. Debolezza di questa opinione.* 46
- Capo VII. *Terzo Mezzo. Per accordare la nostra libertà co' decreti di Dio. La temperazione, e la soavità, o la dilettaazione, che si appella vittoriosa. Insufficienza di questo mezzo.* 48
- Capo VIII. *Quarto ed ultimo Mezzo. Per accordare la nostra libertà co' decreti divini. La premozione e la predeterminazione fisica. Ella salva perfettamente la nostra libertà e la nostra dipendenza da Dio.* 52

*Capo IX. Difficoltà, e risposte, nelle quali si paragona l'azione libera della volontà con le altre azioni, che si attribuiscono all'anima, e con quelle, che si attribuiscono a' corpi. 63*

*Capo X. Differenza de' due stati della natura umana, innocente e corretta, secondo i principj già assegnati. 72*

*Capo XI. Delle azioni cattive, e delle loro cagioni. 75*

F I N E.







