

CULTURA DELL' ANIMA



S. BERNARDO

TRATTATO DELLA GRAZIA E DEL LIBERO ARBITRIO

TRADUZIONE E INTRODUZIONE
di
MICHELE GIORGIANTONIO

R. CARABBA, EDITORE
LANCIANO

S. BERNARDO



TRATTATO DELLA GRAZIA E DEL LIBERO ARBITRIO

TRADUZIONE E INTRODUZIONE

DI

MICHELE GIORGIANTONIO



LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

PROPRIETA LETTERARIA
DELL' EDITORE GIUSEPPE CARABBA

Tip. R. Carabba. 1928.

INTRODUZIONE

I caratteri più salienti della rinascita di vita religiosa ed ecclesiastica, che nel secolo X ebbe inizio, si riassumono spiccatamente in Bernardo Abate di Chiaravalle, al quale, come a Bonaventura, terrà l'occhio fisso Tommaso d'Aquino.

La pietà, il diritto ecclesiastico, la scienza medievale, il monachismo contrassegnano tale periodo, in cui la piena concezione del Cristianesimo come vita, più che come dottrina, conferisce perfezionamento alla chiesa occidentale. Nonostante ciò, a chi guardi alla superficie pare che il movimento filosofico dei secoli susseguenti consista unicamente nel persistere e nello svilupparsi della consueta opposizione fra i dialettici e i filosofi e i mistici e teologi, da cui scaturì la falsa concezione tradizionale del

medio evo. Tali apparenze sfumano alla lettura di poche opere di capitale importanza, come quella del *De Gratia et Libero arbitrio* dell'Abate di Chiaravalle. Tutti i pensatori del tempo erano tormentati dal problema degli universali, al quale avevano consacrato il loro robusto e penetrante ingegno ; trascurato non era il problema morale, specialmente in certi suoi aspetti, come la questione delle *virtù* e dell'*intenzione* nei suoi rapporti con l'atto, ma al disopra di tutto l'ufficio apologetico della filosofia era la preoccupazione formidabile degli spiriti, dal momento in cui Abelardo aveva segnalato l'ostacolo che anche l'autorità esige un'interpretazione razionale, che anche l'autorità ha bisogno di essere fortificata dalla ragione. In tal modo da una parte si poneva la ragione a servizio della fede per il fine apologetico, dall'altra si preferiva una fede che bastasse a se stessa o che si prolungasse e s'approfondisse in mistica invece di svilupparsi in dimostrazioni.

Il difetto era in questo che la necessità ed assoluta dell'antitesi presupposta, impediva, in

quanto presupposta, che le due direzioni dello spirito si ricomponessero nell'armonia superiore della vita dello spirito, e per conseguenza, perpetuandosi l'equivoco della ragione, si alimentavano le dispute e si accentuavano singolarmente gli antagonismi e le opposizioni. Gli uni stimavano di essere nel vero fondandosi nella ragione, gli altri vedevano in questa non la Ragione, ma una ragione litigiosa, una ragione incompleta, una ragione artificiosa, di cui mostravano diffidenza; ma le due schiere con pari forza d'ingegno ed ardore di sentimento movevano verso la verità. Gli uni venivano accusati di *spirito aristotelico* e di *leggerezza scolastica* nel trattare i misteri della Trinità e dell'Incarnazione, gli altri di *ozio contemplativo* nel quale ogni conoscenza obbiettiva è impossibile.

Intanto la diffidenza per la speculazione filosofica si accentuava sempre più, e nello stesso tempo si cercava un'altra via d'indagine, che menasse, più sicuramente della dialettica, le anime verso Dio. Solo il genio religioso poteva armo-

nizzare in sè le due opposte tendenze, mostrandone il superamento nell'azione. E l'Abate di Chiaravalle personifica appunto il genio religioso della sua epoca, nello stesso tempo che è uno dei fondatori della mistica medievale.

Bisogna però intendersi, oltre che sul significato particolare della Scolastica, principalmente sui rapporti suoi col misticismo.

Al tempo di Bernardo la disintegrazione di Scolastica e Religione non era può dirsi ancora ben delineata. La dipendenza da Dio era il fine della Scolastica e la conoscenza delle cose non significava se non conoscere i loro rapporti con l'Unico e col Tutto. Per esser chiari su questo punto bisogna far capo all'Harnack: « La pietà personale — egli scrive — era il presupposto della Scienza. Ma poichè la pietà personale era allora sempre presa nel senso di contemplazione dei rapporti dell'Io con Dio, accompagnata dall'ascetismo, il misticismo diventa il presupposto della Scolastica; in altri termini la Scienza medievale si fonda sulla pietà, e sulla pietà nel senso di contemplazione, che

vive perciò di un elemento intellettuale. Ne segue che questa stessa pietà eccita il pensiero ; poichè l'impulso vivace ad afferrare i rapporti intercedenti tra il nostro proprio Io e Dio porta necessariamente alla determinazione dei rapporti della creazione, di cui uno sa di esser parte, con Dio » (1). E in una nota l'Harnack stesso spiega : « Pietà non è nascosto temperamento del sentimento e della volontà, da cui scaturisce l'amore per il nostro prossimo, l'umiltà e la pazienza, ma cognizione sempre crescente, frutto della riflessione diligente sui rapporti dell'anima con Dio » (2). Così tanto la *teologia mistica* che la *teologia scolastica*, secondo il prevalere d'interessi soggettivi oppure oggettivi, rappresentano due apparenze di uno stesso movimento spirituale, quindi d'antagonismi veri e propri non è a parlarne.

Basta, a prova, ciò che scrive Abelardo, il maggiore dialettico, ad Eloisa : « *Io non voglio*

(1) Storia del Dogma. Il periodo di Cluny, di Anselmo e di Bernardo fino alla fine del secolo XII.

(2) Ib.

essere filosofo nel contraddire S. Paolo, nè essere un Aristotele per separarmi dal Cristo, perchè non vi ha altro nome sotto il cielo nel quale io possa salvarmi. La pietra sulla quale io ho fondato la mia coscienza è quella sulla quale il Cristo ha edificato la sua Chiesa ».

*
* *

S. Bernardo, abate dell'Ordine Cisterciense, nacque il 1091 in Fontane, nobile castello della Borgogna. Ancor giovane pensava di darsi alla vita religiosa, innamorato della castità, e a 23 anni entrò nel monastero di Cistercio.

Importante è ciò che di lui narra l'Abate Guglielmo di S. Teodorico: « Durante il noviziato — questi scrive — era assorto tutto in ispirito con la speranza totalmente indirizzata verso Dio e con la memoria tutta occupata nella meditazione e contemplazione delle cose spirituali; aveva occhi e non vedeva, aveva orecchie e non udiva, non sentiva alcun sapore nel gustare; appena riceveva qualche impressione con qualche sentimento del corpo ». La vita del

monastero ci viene vivamente descritta dallo stesso Abate così: « Tutti certamente erano solitari anche nel mezzo della moltitudine... siccome un solo uomo disordinato, anche quando solo si ritrova, è a se stesso come una turba, così in una moltitudine di uomini ordinata con l'unità dello spirito e con la legge del silenzio regolare, l'ordine stesso in ognuno custodiva la solitudine del cuore ». E ancora la vita di Bernardo nel monastero: « Con lo spirito onninamente raccolto nel tempo medesimo e tutto era occupato nell'esterno lavoro e tutto era attento alla adorazione di Dio: nel primo pascendo la sua coscienza, nel secondo la sua devozione. Adunque nel tempo del lavoro manuale, e internamente faceva orazione, oppure meditava senza veruno interrompimento dell'esterno impiego, e al di fuori lavorava senza perdita della sua interna soavità ».

Egli dunque, nel suo tempo, rappresenta l'uomo d'azione, più che contemplante, combattivo, l'uomo di buona volontà, la quale « non può esser data a chi non la vuole; nè non può

esser tolta se non a chi vuole » (1). Nello stesso tempo si scorge come egli faccia parte dei teologi rigoristici contro gli abusi del metodo dialettico, donde il suo schierarsi contro Abelardo, Gilberto della Porretta e i Vittorini. La lotta non turba la sua serenità, le sottigliezze della speculazione non lo vincono nè lo intimoriscono ; senza lusso di sentimento religioso sovraeccitato, in ogni circostanza, egli rimane

... colui che in questo mondo
Contemplando, gustò di quella pace. (2)

* *
* *

Il centro del pensiero filosofico era costituito dal problema del valore metafisico dei concetti generali, e la questione degli Universali teneva il campo. Non mancò chi s'accorgesse che le arti della dialettica nascondevano col fascino irresistibile, che esercitavano, un serio pericolo. Alla splendida affermazione del pensiero astratto

(1) De Conscientia II.

(2) Dant. Par. c. XXXI v. 102.

faceva difetto ogni base di cognizione reale, per cui mai si poteva arrivare ad una conoscenza interiore. La resistenza più forte la trovò nella pietà della fede e nel potere ecclesiastico, per cui la dialettica parve superflua al puro sentimento religioso e pericolosa agl'interessi della Chiesa. Tale opposizione naturalmente vieppiù si determinava in lotta del pensiero con la fede, della ragione con l'autorità, della scienza con la Chiesa, e sta a dimostrarlo la clamorosa controversia di Bernardo con Abelardo, nata appunto per quella cotale esagerazione consistente nel graduale svuotamento di contenuto reale proprio del movimento dialettico. Nell'Epistola *De Erroribus Abelardi* a Papa Innocenzo, più che il contenuto stesso pare che l'Abate avesse in animo di colpire il metodo del filosofo, perchè pochi sono i punti controversi: Abelardo non ebbe eccessiva fiducia nelle facoltà dell'umana conoscenza, ma mise capo alla Rivelazione; mise innanzi il carattere eticamente determinato dell'azione divina; distinse recisamente Dio dalla creatura, sostenendo l'indipendenza di questa;

si discosta da Anselmo nella dottrina della Resurrezione. Questioni di dettaglio, come ben si vede, perchè ambedue possono considerarsi riuniti e d'accordo nel punto fondamentale, che cioè la vera saggezza non va dalla ragione alla fede, ma dalla fede alla ragione, che la conoscenza più alta parte dalla fede, che la fede è un appello continuato alla filosofia. D'altra parte potremmo con sicurezza affermare che in Abelardo prevalga una inattività formale a tal segno da impedire il rimuovere dei dissidii e il risolversi delle contraddizioni generate dai processi dissociativi dell'Analisi? No, le parole stesse di Abelardo se ci vietano di supporlo, c'inducono a ricercare i motivi profondi, *les ressorts* del suo sforzo dialettico, punto diverso da quelli di Bernardo, quando ad esempio esorta l'Abate Guglielmo all'esame interiore. Ambedue attingono da Agostino, solo che diversi sono i dati di partenza: per Bernardo dall'azione si svolge il pensiero, dalla carità germoglia la sapienza, dalla virtù s'irradia la verità, dalla volontà del bene emerge la scienza; per Abelardo i termini

si capovolgono e nulla più. Ricalcando le orme del grande Africano, Bernardo, più di quanto non si creda, fa in sè rivivere la contemplazione agostiniana, e con la contemplazione lo sviluppo dell'amore, lo slancio dall'egoismo all'amore di Dio, l'estasi per la quale s'immedesima con Dio stesso, il linguaggio, affine in molta parte a quella delle Confessioni. Lo sorpassa nella « reverenza per quanto sta al disotto di noi », nell'altezza cioè dell'abbassamento, in una duplice umiltà, l'una generata dalla Verità, l'altra infiammata dalla Carità. E la *Charitas* e l'*Humilitas*, rappresentano appunto i concetti fondamentali della morale bernardina, concetti che costituiscono il Cristianesimo pratico, solo capace di avviare l'uomo alla perfezione. E nello studio della Perfezione, egli è il maggiore rappresentante del suo secolo, l'apostolo più ardente della rigenerazione spirituale, di cui la scienza è un mezzo e null'altro più. Tale perfezione consiste nello sforzarsi di « vivere — sono parole di un suo interprete — solo con l'altra parte spirituale e divina che l'uomo ha

in sè (nella quale sta l' intelletto e la volontà) spendendo e occupando queste due nobilissime potenze in quello che le impiegano gli Angeli, cioè col conoscimento, amore e fruizione del Sommo Bene: congiungendosi in questo modo con lui e trasformandosi in lui per amore, che è la via più alta e più divina alla quale possa arrivare la creatura... che questo non è per natura nè per essenza, ma per partecipazione della sua santità, felicità e purità, sì come si vede, che il ferro messo nel fuoco, senza lasciar di esser ferro, partecipa delle medesime proprietà e condizioni del fuoco » (1). Così la perfezione della vita cristiana consiste, secondo Bernardo, nella perfezione della Carità, nell' *amore unitivo* cioè, che non riconosce termini, non si misura con la ragione.

Ma a quest' ultima perfezione Bernardo pone una condizione: « Se tu non puoi conoscere te medesimo non presumere d' apprendere quelle cose che sono sopra di te, acciocchè impari ad

(1) Granata. Memoriale della Vita Cristiana.

amare solo Iddio » (1), perchè « quale apparecchierai te medesimo a Dio, di necessità è che apparisca Dio a te » (2). Questo è il concetto fondamentale della coestensività della volontà umana, che circola nell'opuscolo *De Gratia et Libero arbitrio*. Lo spirito scientifico che muove i mistici nell'esame delle disposizioni della volontà corrisponde in Bernardo ad una energica accentuazione del momento pratico di essa, e per conseguenza la libertà si restringe, esulando dal campo dell'esperienza, alla sola libertà di elezione.

*
* *

Ma anche l'esperienza non può rimanere in quei limiti che fanno apparire disperata ogni altra conoscenza che non sia nei suoi limiti racchiusa. Anche l'esperienza del divino è possibile in questa vita, e per la conoscenza delle cose invisibili Bernardo comincia col tenere in certo

(1) De Consc.

(2) Ib.

conto anche il corpo (1), e del corpo il senso, e del senso la vita. Non si può non tener conto sia del moto verso l'interno, che di quello verso l'esterno, i quali confluiscono nel moto unico e sublime del cuore il cui occhio si drizza a vedere Iddio.

L'intelletto e la volontà non possono non seguire questo moto, poichè « la verità, la sapienza e la volontà è concepita nel cuore e dal cuore è generata » (2). Se l'intelletto e la volontà sono simultanee e concregono in una comprensione più ampia e profonda, sì che la conoscenza diventi soggettivazione dell'oggettivo, appropriazione spirituale del mondo, allora la conoscenza è azione, vittoria assoluta dello spirito sulla materia. Solo così la conoscenza del bene necessariamente coincide con la volontà del bene appreso come principio di vita. Dalla sola scienza quindi nulla possiamo attenderci, essendo la conoscenza specificatamente, ma profondamente

(1) De Diligendo Deo. C. XI.

(2) De Consc. VI.

compresa, per l'Abate di Chiaravalle un appello all'azione, per cui il suo valore non può essere dissociabile da quello della volontà operosa. « Credetemi — scriveva l'Abate ad Arrigo di Murdach, fratello di Luigi il giovine re di Francia, — per l'esperienza che io ne ho fatta, ritroverete qualche cosa di più nelle selve che nei libri. I tronchi e i sassi v'insegnerebbero quel che dai maestri non potete imparare » (1). Il sapere solo, la dialettica astratta, di cui egli purtroppo conosceva la terribile potenza di dissoluzione, la pura intuizione intellettuale priva del color vivo della passione, del sentimento, della credenza non conducono alla conoscenza di Dio, che è « *plenitudine di scienza, plenitudine di gloria, compimento di grazia e perpetuità di vita* » (2).

La scienza non è impulso all'amore, sola la scienza non ci fa accorti della nostra simiglianza con Dio, non ci fa sentire l'appello di Dio che

(1) Lett. 106 n. 2.

(2) De Consc.

agisce in noi, e al venir meno della forza pratica (*facultas*) tosto risentiamo i limiti della libertà dell'intelligenza dati appunto dalla contraddizione più che da altro causata da errore di percezione. Una comprensione profonda della realtà portava Bernardo a vedere nell'attività speculativa un'espressione della fecondità morale, qualche cosa di più che se medesimo, cioè motivo d'azione. Noi dobbiamo incamminarci verso la perfezione, dimostrando che in noi veramente « è impressa e suggellata alcuna immagine dell'eterna e incommutabile divinità » (1). Questo è l'altro punto capitale della dottrina, che consiste nell'assimilazione della libertà umana alla libertà divina, differenti ambedue solo nella potenza, ma sempre di natura identica come momento genetico e sintesi creatrice. La Volontà in noi, oltre a stendersi più largamente che l'intelletto, l'uso del quale è subordinato all'uso della volontà, è sinonimo di umanità, e di divina umanità, per cui è sede della moralità

(1) De Gratia et etc.

e della santità. In tal modo si rende chiara la comprensione dell'azione di Dio in noi e il consenso che noi diamo ai suoi appelli: se vogliamo consentiamo, e poichè vogliamo siamo liberi, ed essendo liberi ci si apre dinanzi la via della salute. Come Dio non è punto determinato, si determina, e perciò è libero; così da parte della volontà creata accogliere la verità con amore, attaccarsi ad essa con energia è appunto agire da sè, determinarsi da sè, e il consenso che si aggiunge all'assenso, quale segno dell'intervento della volontà, rappresenta l'accettazione della verità.

È nota la secolare questione del libero arbitrio e della triplice divisione della libertà in libertà di natura, di grazia, di gloria, delle quali le due prime possono conseguirsi per il rinnovamento dell'uomo interiore, l'ultima solo dai contemplativi. Arbitra è la ragione, dice Bernardo, libera la volontà anche nel caso che manchi il potere e il sapere, ma il libero arbitrio non è libertà di grazia, nè libertà di gloria, perchè nessuno può esser libero dal peccato finchè per-

mane nella carne del peccato, nè tampoco da miseria in questa vita mortale. Ad esso si confà maggiormente la libertà di natura, in quanto, essendo volontà spontaneamente operante, si oppone a necessità, perciò non è colto dalla nostra esperienza, l'affermiamo ma non possiamo conoscerlo come non possiamo conoscere lo spirito. L'umana volontà, se è libera ad adoperare qualche bene naturale, e di ciò abbiamo il sentimento, è incapace per se stessa a conseguire la vita eterna.

*
* *

Non una intenzione dottrinarìa, nè alcuna prova di energia nell'assoggettare il pensiero al reale traspare dal testo dell'opuscolo, ma la fervida preoccupazione di conoscere le cose invisibili dello spirito, per rendersi capace di sperimentare, più che di sapere, il cristianesimo, donde consegue che egli era tutto pervaso dal pensiero della grazia, in quanto per essa egli conosce quello che dev'essere, di sperimentare il divino in sè, la simiglianza con Dio, di scovire in sè

l'immagine di Lui. Non lo studio della Scrittura, non l'abbandono mistico egli stima sufficiente al conseguimento della salute, bensì la grazia, il *Pensiero buono*, che ci fa bene volere, ed accresce la nostra libertà del consiglio e del piacimento e le opere, compiute in piena umiltà di spirito: « Perchè — egli scrive — vai tu indagando il Verbo per il Verbo, che già trovasti incarnato dinanzi agli occhi tuoi? » E altrove: « Riscontriamo e conferiamo i libri nostri col libro della vita » (1). Così la nostra vita è piena di Dio, nè la sola ragione, nè la sola estasi ce ne agevolano la ricerca; Dio dobbiamo unicamente cercarlo nel vivere la nostra vita in piena libertà di spirito: nell'azione. Solo l'azione impegna la nostra coscienza, sintesi di tutte le nostre potenze, centro di coordinazione della periferia, unità sostantiva dell'anima. Pare di leggere Pascal scorrendo le pagine del *De Conscientia*. « La Coscienza — scrive l'Abate — è scienza del cuore: la quale s'intende

(1) De Consc.

in due modi, cioè o quella che conosce sè per sè ; o quella che senza sè conosce da sè le altre cose : perocchè il cuore per la sua coscienza conosce sè e molte altre cose. Quando conosce sè è appellato coscienza, quando altre cose e non se medesimo è nominato scienza » (1).

La profondità del pensiero di Bernardo richiederebbe una più larga analisi, che chiarisse i suoi rapporti dell'azione *teandrica* con la volontà umana, e il modo come questa si rende a quella coestensiva, ma non riducibile. Ci basta però l'aver messo in rilievo i concetti fondamentali, quelli che hanno dato impulso alla speculazione di Maurizio Blondel.

La serena disputa sul libero arbitrio e sulla Grazia non è da accomunarsi con quelle che sorsero in seguito tra i varii ordini monastici ; essa lungi dall'essere un saggio di acrobatismo mentale, ha tutt'altro sapore e tutt'altra finalità, e diversi ancora ne sono i motivi offerti dal tempo e dall'ambiente in cui visse.

(1) De Consc.

Per concludere: tra la conoscenza di Dio e quella di se medesimo germinano le due fondamentali virtù della Carità e dell'Umiltà. La prima « dissolve ogni forma di egoistica discriminazione, penetra la medesimezza ideale degli esseri, redime l'anima dalle obbiettivazioni sensitive, rischiara la nostra vera e profonda sostanza di vita, illumina il *me profondo*, il *me fondamentale*, il *me ideale*, che ci fa davvero conoscere noi stessi » (1); alla seconda siamo portati dalla considerazione di ciò che noi fummo prima che nascessimo, di che cosa siamo dalla natività sino alla morte, di che cosa saremo dopo questa vita. Intanto adempiendo alla condizione per conoscere Dio, dobbiamo conoscere dapprima noi stessi, il che non può conseguirsi senza l'azione che rivela l'uomo a se medesimo, testimoniando o la purezza dello spirito o la perfidia del sentimento. Dall'azione si parte ed all'azione si ritorna, ed è così che l'anima,

(1) I. Petrone. L'etica come filosofia dell'azione ecc. Sandron.

come nel Fedone platonico, liberandosi dai vincoli del senso perviene a vedere la verità. Per far ciò bisogna attendere tutto da Dio, senza nulla attendere dalla volontà propria, pur servendoci di essa e riconoscendone in ciò che fa la radicale insufficienza. Vedremo la verità solo quando l'avremo coltivata e cresciuta dentro di noi mercè il totale concorso della volontà di Dio, ma a ciò è sommamente necessaria l'aspirazione del pensiero alla volontà, il coestendersi di questa da porre dovunque il suo centro.

Napoli, Novembre 1926.

MICHELE GIORGIANTONIO.

CENNO BIBLIOGRAFICO

Opere di S. Bernardo Abate di Chiaravalle a cura di I. Mabillon. Parigi Montalan 1719.

EPISTOLE:

447. (Incerte sono considerate dalla 420ª in poi).

OPUSCOLI:

Della Considerazione.

Intorno ai costumi e ai doveri dei vescovi.

Della Conversione.

Del precetto e della dispensa.

Intorno alla vita e ai costumi dei religiosi.

Trattato intorno alla lode della nuova milizia etc.

Trattato intorno ai gradi dell'umiltà e della superbia.

Trattato intorno all'amor di Dio.

Trattato della grazia e del libero arbitrio.

Trattato del battesimo — ad Ugo di S. Vittore.

Trattato contro alcuni capitoli degli errori di Abelardo.

Trattato della vita e delle gesta di S. Malachia vescovo d'Ibernia.

SERMONI:

Gli opuscoli ed altri scritti incerti o attribuiti a lui sono contenuti nel Vol. V e VI.

N. B. La presente traduzione è stata condotta su quella del Codice della Riccardiana di Firenze, già edita per la prima volta a Bologna nel 1866 da U. A. Amico in copie numerate, ora del tutto introvabili.

PREFAZIONE

*Al Signore Guglielmo, Abbate di S. Teodorico,
Frute Bernardo.*

L'operetta del libero arbitrio, la quale io per la grazia di Dio cominciai poco fa per quella cagione, che voi sapete, per l'aiuto della detta grazia al presente l'ho compiuta. Ma io temo molto che non si trovi, o ch'io abbia parlate le grandi cose meno che non si convenga, o che io di soverchio non abbia detto da capo quelle cose che dette sono state da molti altri. E però, leggete voi primo questa opera e solo, se vi pare; acciò che forse essendo ella letta in pubblico non si pubblicasse e manifestasse più tosto la sciocchezza e la pazzia dello scrittore, che la utilità ne fosse edificata. E se vi pare pure che sia utile a pubblicarla, allora vi prego che,

se alcuna cosa conoscete che sia oscuramente detta, la quale si fosse potuta dire più chiaramente, conservata la conveniente brevità, in una materia oscura come questa, vi prego che non vi paia grave o di emendarla per voi medesimo, o rassegnarlami, ch'io l'emendi e corregga, se voi non volete esser privato della promessa della Sapienza, che dice: *Coloro i quali mi dichiareranno avranno vita eterna* (Eccles. 24-31).

CAPO I

Al merito dell' opera buona con la grazia di Dio concorre il consenso del libero arbitrio.

Parlandone alcuna volta pubblicamente innanzi alquanti, e lodando in me la grazia di Dio, cioè che io mi conosceva da essa antivenuto in bene, e da essa mi sentiva guidare, e ancora mi sperava d'essere da quella perfetto: così dicendo, ecco uno di quelli che intorno mi stavano, parlando, così mi disse: Che dunque fai tu, ovvero che mercè o che premio speri, se Dio fa tutto? Che dunque consigli? dà gloria a Dio, il quale è prevenuto a te graziosamente, ti ha desto e fatto cominciare. Vivi dunque da quinci innanzi degnamente, provando te, non essere ingrato a ricevuti benefizi, e apparecchiato e disposto a ricevere gli altri. Ed io risposi: buon consiglio mi dai, se mi dai ancora, come io possa questo tenere; però che di

certo non è d'una medesima opera, sapere quello che è da fare, e farlo; però che diverso è dare guida al cieco, e sostegno all'affaticato. Non ogni uomo che mostra la via, dà il viatico, cioè l'aiuto dell'andare al viandante; altro gli fa quegli che il guarda che erri; e altro quegli che guarda che nella via egli non isvenga. E così chiunque tu vuoi, non sarà lì per lì dottore e datore di bene. Ma certo a me due cose sono di bisogno, cioè essere insegnato e aiutato: e veramente tu dà consiglio alla mia ignoranza: ma se l'Apostolo sente il vero: *lo spirito aiuta l'infermità nostra* (Rom. 8-26). E così di certo colui, che per la tua bocca m'apparecchia il consiglio, colui è di necessità che m'apparecchi l'aiuto per lo spirito suo, per il quale io possa adempiere quello che tu mi consigli. Ed ecco già per sua grazia io mi sento il volere, ma compierlo non trovo ancora, e non mi fido di mai trovarlo, se colui che m'ha dato il volere, ancora non mi dà di poterlo adempiere per amore della buona volontà, che trova in me. Dove, tu dirai, sono i meriti nostri; ovvero: dove la speranza nostra? Attendi, priegotene: *Non per le opere della giustizia, le quali noi avessimo fatte, ma per la sua misericordia ci ha fatti salvi* (Ad. Tit. 3-5); e però che t'avevi tu forse pensato? credevi tu avere creati

e fatti i tuoi meriti? credevi poterti salvare per tua giustizia? che tu non possa solo dire: Signore mio Gesù! se non per la grazia dello Spirito Santo: ti è così passato dalla memoria chi è colui che disse: *Senza me niente potete fare?* (I Cor. 12. 3). Non dipende dunque nè da chi vuole, nè da chi corre, ma dal misericordioso Signore (Rom. 9. 16).

Dunque, tu dirai, che cosa fa il libero arbitrio? In breve ti rispondo che il libero arbitrio è quello che sì ti salva. Rimuovi il libero arbitrio, e di certo non sarà cosa, che ti salvi: rimuovi la grazia, e non sarà cosa alcuna, per la quale l'uomo si salvi. Vedi dunque, che quest'opera, senza due cose, non si può compiere: l'una cosa sia quella dalla quale, l'altra alla quale e nella quale si adoperi. Dio è fattore di salute, il libero arbitrio solamente ne è capace. Quella, cioè la salute, niuno può dare, se non Dio; e quella niuna cosa può ricevere, se non il libero arbitrio. Quella cosa dunque, che si dà da solo Dio, e ricevesi solo dal libero arbitrio, così come non può essere senza grazia del donatore, così ancora non può essere senza consentimento del ricevitore. E per questo si dice che il libero arbitrio è aiutatore della grazia operante in lui, quando egli consente, cioè quando egli si salva; però che consentire è salvarsi. E da

questo procede che il peccatore (*pecoris spiritus*) non riceve questa salute ; però che gli manca il consentimento della volontà, cioè d'ubbidire amorosamente al salvatore Dio ; o vero, consentendo ai suoi comandamenti, o vero, credendo e dando fede alle sue promesse, o vero, rendendo grazie ai suoi doni. Infatti, altra cosa è il consentimento volontario ; e altra l'appetito naturale. Questo secondo è a noi comune con le cose, che vivono senza ragione ; e non può consentire allo spirito, essendo albergato da dilette carnali. E forse questi è quelli che dall'Apóstolo è chiamato *sapienza di carne* (Rom. 8. 6) ; dove dice : La sapienza della carne è nemica a Dio, però che non è subietta alla legge di Dio, nè può essere. Avendo noi dunque questo appetito comune con le bestie, com'è detto, siamo distinti e divisi da quelle per lo consentimento della volontà. Questo consentimento volontario è un abito dell'animo libero di sè ; e questo non può essere costretto, nè rimosso contro a suo volere : questi è di sua volontà, non di necessità. Questi non si nega e non si dà ad alcuno, se non per la volontà sua. Perchè se potesse essere costretto contro a suo volere, già sarebbe sforzato, e non volontario ; e dove la volontà non è, non può essere il consentimento ; però che il consenti-

mento non è se non volontario. Dunque, dov'è il consentimento, quivi è la volontà ; e certo poi segue, che dov'è la volontà, è la libertà. E questo è quello ch'io credo, che si dica libero arbitrio.

CAPO II

Che cosa è il libero arbitrio, ovvero in che consista la libertà.

Ma acciò che questa cosa sja più manifesta e per venire più acconciamente a quello che noi vogliamo, un poco più altamente e più da lunga mi penso che sia di pigliare quello che è detto. Nelle cose materiali non è uno medesimo la vita, che è il sentimento; non senso ciò che è appetito; nè quello, che è consentimento. Questo si mostrerà più chiaro per le definizioni di ciascuno per sè. Però che in ciascuno corpo la vita è un movimento, dentro e naturale, che vive e permane pur dentro; ma il sentimento è un movimento vitale nel corpo, che vive di fuori. L'appetito naturale è una virtù ne l'animale data ai sentimenti, che con desiderio si muovono, ma il consentimento è un movimento di volontà spontaneo, o vero non è altro che quello, ch'io mi ricordo ch'io dissi

di sopra, cioè uno abito d'animo libero di sè.

Oltre a questo, la volontà è un movimento ragionevole che sopra sta al sentimento, e all'appetito ; e certamente questa volontà ha sempre per compagna la ragione, dovunque ella si rivolge, e quasi come cameriera ; non che ella sempre si muova per ragione, ma non si giammai senz' essa ; in tanto che molte cose fa per quella contra a quella, cioè quasi per l'aiuto suo, e come per istrumento, ma contro al suo consiglio e giudizio. Onde dice la Scrittura: *Più savi sono i figliuoli di questo secolo nelle relazioni con quei della loro generazione, che i figliuoli della luce* (Luc. 16. 8). E ancora dice: *Savi sono a fare il male* (Gerem. 4. 22). Ma prudenza, ovvero sapienza non può essere in alcuna creatura senza la ragione, eziandio nel mal fare.

Ma certo la ragione per tanto è data alla volontà, non perchè la distrugga, ma più tosto per informarla. Certo allora la distruggerebbe, quando le imponesse alcuna necessità, per la quale ella si potesse meno volgere a suo arbitrio. Questo dico, o vero consentendo ella nel male all'appetito ; o vero al malvagio spirito ; o vero perseguitando quelle cose che s'appartengono allo spirito di Dio : certo seguendo la grazia sua in ben fare, e divenendo spirituale ;

le quali tutte cose essa volontà giudica, e da nessuno è giudicata. Certo se ciascuna delle predette cose la volontà non potesse fare, ciò vietando la ragione, già non sarebbe più volontà ; e se la creatura ragionevole potesse divenire buona o vero per necessità, o vero senza consentimento della propria volontà, di certo, o senza ragione dovrebbe essere misera, o vero non potrebbe essere beata, mancandole, in qualunque parte tu voglia, quella cosa, la quale solamente è capace di miseria, o vero di beatitudine, cioè la volontà. In verità tutte le cose sopradette, come vita, sentimento, o vero appetito, per sè medesime non fanno l'uomo misero, nè beato ; altrimenti seguirebbe, che, o vero gli alberi, perchè vivono, e le bestie, cioè vivono e sentono, per l'altre due cose fossero obbligate a miseria, ovvero acconce e disposte a beatitudine ; certo tutto questo è impossibile. Avendo noi dunque comune la vita con gli alberi ; e il senso, e l'appetito, e ancora la vita con le bestie, quella che si chiama volontà ci distingue e divide da questi. La quale volontà ha il suo consentimento volontario, non necessario ; mentre prova i giusti o vero gl'ingiusti facendoli veramente beati o vero miseri. Questo dunque tale consentimento della volontà, per quella ferma libertà della ragione, la quale esso

non può perdere per lo giudizio, che mai non si parte, portandolo sempre seco, non mi credo che senza ragione si chiami libero arbitrio, il quale è libero di per sè per la libera volontà, e giudice di per sè per la ragione; e degnamente il giudizio accompagna la libertà; però che quella cosa che è libera di sè, dove ella pecca, in quella parte si giudica; e per tanto è il giudizio sempre con lei, però ch'ella giustamente, quando pecca, patisce quello che ella non vuole; la quale volontà non pecca, se ella non vuole. Ma quella cosa, che non è conosciuta libera di sè come le può essere imputato bene o vero male? La necessità cioè scusa l'uno e l'altro. Certo dov'è la necessità non è libertà; e dove non è libertà non è merito; e per questo ancora seguita, che non v'è giudizio. Eccetto sempre in queste parole il peccato originale, il quale di vero ha altra ragione. Del resto checchè non ha questa libertà del volontario consentimento, di certo degnamente è senza giudizio: e pertanto tutte le cose che sono all'uomo, fuori che sola la volontà, sono libere da queste due, cioè da libertà e da giudizio; perchè non sono libere di sè: la vita e il sentimento, la memoria e l'ingegno, e altre simili cose, per tanto sono sottoposti alla necessità, perchè non sono soggette alla volontà; ma essa volontà impossibile

è che sia privata della sua libertà ; però ch'è impossibile che quello che è di lei, non la ubbidisca : (nessuno può volere quello che non vuole, o vero non volere quello che vuole). Certo può bene mutarsi la volontà, ma non se non in altra volontà, sì che mai non perda la sua libertà. Così dunque non può essere mai senza quella, come non può essere senza se medesimo. Se l'uomo potesse mai, o vero niente volere, o vero alcuna cosa senza la volontà, certo allora potrebbe la libertà essere senza volontà. E quindi procede, che a pazzi, o vero a infanti, o a chi dorme, di ciò che fanno, niente è imputato loro a bene o a male. E questo è certo, però che, come non sono padroni della propria ragione, così non ritengono l'uso della propria volontà ; e ancora per questo non ritengono il giudizio della libertà. Dunque, la volontà nessuna cosa avendo libera, se non se stessa, non è giudicata se non da sè. Certamente nè il tardo ingegno, nè la memoria labile, nè ancora l'appetito inquieto, nè il grosso sentimento, nè la debile vita fanno per se medesime l'uomo colpevole ; sì come i contrarii di questi non lo fanno innocente. E questo non è per altro, se non perchè veramente [si dimostrano poter accadere] possono avvenire necessariamente e senza volontà.

CAPO III

Triplice divisione della libertà: della Natura, della Grazia, della Gloria.

Sola dunque la volontà, però che per la libertà ingenerata in lei, per nessuna forza, per nessuna necessità si può discordare da sè, o vero accordarsi in alcuna cosa senza sè; sola, dico, la volontà compone una creatura giusta, o vero ingiusta, capace e degna di beatitudine, o di miseria, in quanto avrà consentito nella giustizia o nell'ingiustizia. Per la qual cosa non credo che sia male definito, come noi dicemmo di sopra, questo volontario e libero consentimento, per il quale dipende ogni giudizio di sè, per le cose che dette sono. Questo si suole chiamare libero arbitrio; sì che libero si riferisca alla volontà, arbitrio alla ragione. Ma certo non si chiama libero da quella libertà della quale parla l'Apostolo, dicendo: *Dov'è lo*

spirito del Signore, ivi è libertà (2 Cor. 3, 17) ; però che quella è libertà del peccato, come esso dice altrove, quando dice: *Essendo voi servi del peccato, liberi foste alla giustizia; ma ora liberati dal peccato, e fatti servi a Dio, avete il frutto vostro in santificazione e fine la vita eterna* (Rom. 6. 18). Ma chi può essere libero dal peccato nella carne del peccato? dunque questa sì fatta libertà, non dico che si chiami libero arbitrio. Ancora è una libertà, che si chiama libertà da miseria, della quale ancora dice l'Apostolo, dicendo: *Essa creatura sarà liberata dalla servitù della corruzione nella libertà della gloria dei figliuoli di Dio* (Rom. 8). Ma or presume alcuno d' avere questa tale libertà in questa mortalità? Questa libertà non senza ragione, neghiamo che si chiami libero arbitrio; ma un'altra libertà è, la quale io mi penso che più si confaccia a questo libero arbitrio, la quale noi possiamo chiamare libertà da necessità, cioè quella cosa sia libera, che non è costretta da necessità. Questa dunque si chiami libertà da necessità, però che il necessario pare sia contrario al volontario; però che certamente quello che si fa per necessità, non è di volontà; e così per lo converso, quello che non è di volontà, è di necessità: dunque, secondo che ci è potuto occorrere, ci siamo

proposte tre libertà, e l'una si chiami libertà dal peccato, l'altra libertà da miseria, la terza libertà da necessità. Quest'ultima ci ha data la natura nella nostra creazione: nella prima noi siamo restaurati dalla grazia: la mezzana c'è riservata nella patria. Dunque si chiami la prima, libertà di natura; la seconda, di grazia; la terza, di vita, o vero di gloria. Certamente in prima noi siamo fatti una nobile creatura a Dio, in libera volontà, e volontaria libertà. Secondariamente siamo riformati in innocenza, una nuova creatura a Cristo. Nel terzo luogo siamo esaltati in grazia perfetta, creatura in spirito. La prima dunque libertà ha molto d'onore, la seconda ancora molto di virtù, l'ultima ha pienezza di giocondità. Per la prima noi siamo nobili sopra tutti gli altri animali; per la seconda sopra la carne; per la terza ci sottomettiamo la morte. O vero certamente, sì come nella prima Dio sottopose ai nostri piedi le pecore, e buoi e le bestie del campo; così nella seconda abbatte e pone sotto i nostri piedi le spirituali bestie di questo mondo, delle quali dice la Scrittura: *Non dare alle bestie l'anime che si confessano a te*. Nell'ultima sottometterà più pienamente noi a noi per la vittoria della corruzione e della morte. Ciò sarà quando sarà distrutta l'ultima morte, e noi

passeremo in libertà della gloria del Figliuolo di Dio, con la quale libertà ci libererà Cristo, quando egli ci darà reame a Dio e al padre. Di questa libertà, e di quella che noi diciamo libertà da peccato, credo che Cristo parlava ai Giudei, quando diceva: *Se il Figliuolo di Dio vi farà liberi, voi sarete veramente liberi* (Ioan. 8. 36). Per le quali parole significa, che il libero arbitrio abbisognava di liberazione. Ma certo non s'intenda per liberarlo da necessità, la quale profondamente non riconosceva essere la volontà; ma ciò s'intenda che lo liberasse dal peccato nel quale egli era caduto, così per libertà, come per volontà; e ancora che lo liberasse dalla pena del peccato, nella quale egli era incorso incautamente, e la quale egli pativa contro a suo volere: di quali due mali, cioè dal peccato e dalla pena, esso non poteva essere liberato, se non per colui, il quale solo è fatto libero tra morti: libero intendi dal peccato tra i peccatori. Però che solo egli tra i figliuoli di Adamo s'ha acquistato libertà da peccato, il quale non fece mai peccato, e già mai non si trovò inganno in sua bocca: e veramente ancora aveva la libertà dalla miseria, la quale è pena di peccato; ma questa tale libertà ebbe egli in potenza, e per possibilità non attualmente; però che nessuno toglieva

l'anima sua da lui, ma egli stesso di sua libertà la poneva per altrui. Ciò testimonia il profeta dicendo: *Egli fu offerto, perchè volle* (Is. 53. 7): sì come quando egli volle nacque di femmina, fatto e posto sotto la legge, acciò che ricomperasse coloro che erano sotto la legge. Dunque ben fu esso sotto la legge della miseria; ma ciò fu però che volle, acciò che egli libero tra miseri e peccatori levasse l'uno e l'altro 'giogo da' colli dei fratelli. Questi ebbe tutt'e tre le libertà, la prima dalla umana e dalla divina natura insieme, le altre due dalla divina potenza. Appresso vedremo se il primo uomo nel paradiso ebbe queste due ultime, e come e in che modo l'ebbe.

CAPO IV

Quale libertà compete alle anime sante, sciolte dal corpo, quale a Dio e ad ogni creatura razionale.

Ma per ora senza dubbio è da sapere che l'una e l'altra piena e perfetta è nell'anime perfette, che sono liberate dalla carne e congiunte con Dio insieme e coi suoi angeli celestiali. Però che all'anime sante, non avendo esse ancora i corpi loro di certo, manca alcuna cosa di gloria, ma niente di miseria è però in loro: ma la libertà da necessità, senza differenza di pari si conviene a Dio e a ogni creatura ragionevole così buona come rea: o per peccato o per miseria non si perde e non scema; nè ancora è maggiore nel giusto che nel peccatore, nè più abbondante nell'angelo che nell'uomo. Però che sì come il consentimento dell'umana volontà per grazia convertito al bene, per tanto fa liberamente l'uomo buono, e nella bontà il

fa libero, per quanto è fatto volontario e non costretto contra a suo volere ; così per sua volontà rivolto nel male, in esso nientemeno fa l'uomo libero e spontaneo, recato a ciò per sua volontà e non costretto altronde, donde esso sia reo. E secondo che il celestiale angelo, o vero eziandio esso Dio, sta e permane liberamente buono, e cioè per propria volontà, non per alcuna necessità di fuori ; così in verità il diavolo parimenti libero, e' cadde nel male, e in quello permane certo per suo volontario consentimento, non per estraneo costringimento. Sta dunque la libertà della volontà quivi, dove è la prigione della mente, così piena nei rei, come nei buoni, ma nei buoni più ordinata ; ancora così intera, per lo suo modo, nella creatura, come nel creatore, ma in lui è più potente.

Ma quello di che si sogliono dolere gli uomini, e dire : io voglio avere la buona volontà, e non posso, niente pregiudica a questa libertà, che perciò la volontà sostenga quasi forza o vero necessità in questa parte ; ma chiaramente allora dice l'uomo che manca di quella libertà che noi dicemmo di sopra libertà dal peccato. Però che qualunque vuole avere buona volontà non la vuole avere se non per sua volontà. Dunque ha volontà : se ha volontà, per quello che detto è, segue che abbia libertà. Se ha

libertà, certo ha libertà da necessità, non da peccato ; questo vedi per cose sopra dette. Ma diremo che non può avere la buona volontà quando egli vuole. Certo bene si sente mancare la libertà ; ma quale libertà ? La libertà da necessità ? no ; ma la libertà dal peccato. Inquanto egli si duole che la volontà è aggravata ma non è annullata : benchè di certo come che si sia egli ha già buona volontà poichè la vuole avere, certo egli è bene quello che vuole ; e volere bene non potrebbe se non per buona volontà, e così male non potrebbe volere se non per mala volontà. Quando noi vogliamo il bene la volontà è buona, quando vogliamo il male la volontà è rea. E così in ciascuna parte è volontà e libertà. Certo la necessità dà luogo alla volontà ; ma quando noi non possiamo quello che vogliamo, allora sentiamo bene la libertà nostra essere un poco misera, o prigione per lo peccato ; ma non però la sentiamo perduta al tutto. Da questa dunque tale libertà crediamo noi che si denomini il libero arbitrio ; con la quale è libero a la volontà giudicarsi buona, se consente al bene ; o vero rea, se consente al male ; la quale certamente in niuna parte può consentire se non volendo. Ma da quella che si chiama libertà da peccato forse più tosto convenientemente si potrebbe dire con-

siglio libero ; e ancora da quella che si chiama libertà da miseria si potrebbe più tosto dire piacimento libero, che libero arbitrio. L'arbitrio è giudizio : e sì come al giudizio sta di discernere quello che è lecito o non ; così al consiglio sta di provare quello che è utile o non ; e così al piacimento sta di provare quello che piace o non. Volesse Dio che noi ci consigliassimo così liberamente, come noi giudichiamo liberamente di noi medesimi ; acciò che secondo che per lo giudizio noi discerniamo liberamente le cose licite e inlicite, così per lo consiglio avessimo ad eleggere le cose licite come buone, e le inlicite fuggissimo come nocive. Però che già saremo non solamente di libero arbitrio, ma ancora di libero giudizio e per questo saremo liberi dal peccato. Ma che dirai anche se solo e tutto ciò ci piacesse che ci fosse utile e lecito ? Non saremo noi detti degnamente di libero piacimento sentendoci noi liberi da ogni cosa che può dispiacere, cioè da ogni miseria ? Ma ora, poichè per lo nostro giudizio noi discerniamo e veggiamo molte cose essere da fare, o vero da fuggire, le quali non però noi eleggiamo, o vero dispregiamo per lo consiglio, acciò che si dirizzi il giudizio : e ancora da capo, poichè noi non abbracciamo volentieri, e come cose piacevoli tutte quelle,

che noi osserviamo e teniamo per buone e per diritte per lo consiglio, anzi molte volte come cose dure e moleste non le continuiamo con animo pacifico ; per questo è manifesto che noi non abbiamo in noi libero nè consiglio, nè piacimento.

Un'altra questione c'è, se noi innanzi al peccato avemmo queste tre libertà nel primo uomo ; la quale esamineremo nel suo luogo. Ma certissimamente siamo per avere queste tre libertà sopradette quando per la misericordia di Dio avremo e terremo quello che noi spesso oriamo dicendo : *Sia fatta la volontà tua nella terra come in cielo* (Matt. 6. 10). Però che questo si compierà, poichè quell' arbitrio, il quale di sopra è detto, che è comune in ogni parte a ogni creatura ragionevole, si vede e conoscesi libero cioè da necessità ; ciò vuol dire sarà negli uomini eletti, come già è nei santi angeli, che sarà in loro l' arbitrio guardato da ogni peccato e sicuro d'ogni miseria. I quali eletti proveranno con felice esperienza di queste tre predette libertà quale sia la buona volontà di Dio e la beata e perfetta. Ma ciò ancora non essendo, sola la libertà dell' arbitrio rimane piena e intera in tutti. Però che la libertà del consiglio è in loro pure in parte, e questa è in alquanti pochi e spirituali uomini, i quali

hanno crocefissa la carne loro acciò che già non regni il peccato nel loro mortificato corpo.

E certo che il peccato non regni in loro non lo fa se non la libertà del consiglio. Ma pure non mancando il peccato perfettamente, in questo si può dire che sia prigionia del libero arbitrio. Ma quando verrà quello che è perfetto, allora al tutto si leverà quello che è in parte; cioè quando sarà piena la libertà del consiglio, allora non sarà prigionia d'arbitrio. E questo è quello che noi domandiamo continuamente nell'orazione, quando diciamo: *venga il regno tuo* (Matt. 6. 10). Questo regno ancora non è al tutto pervenuto in noi, ma continuo a poco a poco viene, e di dì in dì più e più distende i termini suoi. E questo si fa solamente in coloro che di dì in dì rinnovellano l'uomo dentro. In quanto dunque si stende il regno della grazia, in tanto scema la podestà del peccato. Ma però che ancora ci ha meno della grazia per lo corpo mortale, che aggrava l'anima, e per la necessità ancora della abitazione della terra, la quale ha a gravare il sentimento che pensa molte cose; pertanto eziandio coloro che sono più perfetti in questa mortalità sono costretti di dire: *Noi pecciamo tutti in molte cose* (Iac. 3. 2). E: *se noi diremo che noi non abbiamo peccato, noi stessi c'inganniamo, e la verità non*

è in noi (I. Ioan. 3. 8). Per la quale cosa ancora costoro orano senza interruzione, dicenti : *Venga il regno tuo* (Matt. 6. 10). La qual cosa non si compirà eziandio in loro, infino a tanto che il peccato non solamente non regni nel corpo loro mortale, ma al tutto non vi sia peccato nè possa essere nel corpo loro già immortale.

CAPO V

*Se la libertà della miseria, o del piacere
si dà in questa vita.*

Della libertà del piacere in questo secolo al tutto nulla diremo, dove a pena basta al di la sua malizia ; dove ogni creatura, ancora contro a suo volere, è subietta alla vanità ; dove la vita dell' uomo non è altro che tentazione sopra la terra ; dove eziandio gli uomini spirituali, i quali già hanno ricevuto le primizie dello spirito, piangono e essi intra loro medesimi, aspettanti la redenzione della carne loro. Intra queste cose vi potrebbe essere alcuno luogo a siffatta libertade ? che libertà è lasciata al nostro piacere, poichè la miseria occupi tutto ? però che o vero la innocenza, o vero la giustizia non potranno essere libere dalla miseria di questa vita, come possono essere libere dal peccato ; dove il giusto grida : *'Oì ! o*

sventurato uomo! chi mi libererà dalla prigione di questa morte? (Ps. 41. 3) e altrove dice: *Le lacrime mie sono fatte a me in luogo di pane per dì e per notte* (Ib.). Dunque nessuno spazio di tempo si può lasciar vòto al piacere, dove i dì e le notti sempre si continuano in pianto e in lamento. Ancora coloro che vogliono vivere pietosamente in Gesù Cristo, questi sono quelli che sostengono maggiori persecuzioni, però che tale giudizio viene dalla cosa di Dio: la quale cosa esso Dio comanda nella Scrittura dicendo: *Cominciate dai miei* (Ez. 9. 6). Ma che? diremo, se la virtù non è sicura, sarebbe forse il vizio in luogo sicuro? e cosa in alcuna parte potrebbe usare il piacere e intanto schifare la miseria? vi potrebbe ciò essere? non piaccia a Dio: però che coloro che si rallegrano quando hanno male fatto, ed esultano nelle cose pessime tale è ciò che fanno, come quando i farnetici ridono: ma nulla miseria è più vera che la falsa letizia: intanto è miseria, che pare felicità in questo secolo. Odi che dice il savio: *Meglio è andare alla casa del pianto, che alla casa del convito* (Eccles. 7. 3). Certamente nei beni del corpo è alcuna giocondità, come in mangiare, in bere, in riscaldarsi, e in tali nutrimenti o coprimenti della carne; ma dimmi: sono queste

al tutto senza miseria? buono è il pane, ma non se non chi ha fame: e il bere diletta, ma non se non chi ha sete: al satollo nè il cibo, nè il bere gli è grazioso, ma piuttosto grave. Leva la fame, e non curerai il pane; togli via la sete, e tanto guarderai la chiara fonte, come un pantano: per simile modo non cerca frescura e ombra se non chi è caldo, nè sole domanda se non chi è freddo; senza queste passioni nulla di questi piacerà, se la necessità costringente non va prima innanzi. La quale necessità se si leva perfettamente dalle cose, in tedio e molestia si convertirà ogni giocondità, che pare posta in esse. Dunque da confessare è in questa parte che tutta questa vita presente ha in sè miseria. Ben è vero che tra le continue tribolazioni delle gravi fatiche pur si trovano alcuna volta alcune leggere consolazioni. Ancora addivene che per diversi avvenimenti secondo i tempi vengono le cose leggiere dopo le gravi. E in questo modo provando le cose più leggiere, pare che sia alcuna falsa miseria, e così pare che dopo le cose molto gravi, quando si riesce nelle piccole, si debba pensare che ciò sia felicità. Ma pure da confessare è, che coloro i quali sono sufficienti ad assaggiare alcuna volta in ispirito un poco della dolcezza della felicità superna, rapiti per altezza di contem-

plazione, tante volte sono liberi da miseria, quante essi escono così fuori di sè. E di certo costoro non è da negare che alcuna volta usano della libertà del complacito eziandio in questa misera carne, benchè ciò sia subito e di rado. Questi sono coloro che hanno eletta l'ottima parte con Maria, la quale mai non si partirà da loro. Però che loro, che già tengono quello che non può essere loro tolto, certamente provano quello che deve venire; e quello che deve venire è la felicità. Certo la felicità e la miseria non possono insieme essere in uno tempo. E quante volte coloro hanno parte di quelle cose per ispirito, tante volte non sentono queste quaggiù. Adunque in questa vita solo i contemplativi possono in alcun modo usare la libertà del piacimento; e questo dico in parte, non in tutto, e ancora in parte assai piccola e di rado. Ma della libertà del consiglio usano eziandio tutti i giusti, e questo è in parte non piccola. Ma la libertà dell'arbitrio, com'è manifestato di sopra, si confà ugualmente a tutte le creature, che hanno ragione, e non è minore, quanto è in sè, nei rei che nei buoni; e così piena è in questo secolo, come nel futuro.

CAPO VI

Come la grazia sia del tutto necessaria a volere il bene.

Ma io mi penso che utilmente sia dimostrato di sopra che questa libertà predetta intanto è prigioniera, in quanto essa è niente o vero poco accompagnata dalle altre due. E non viene altronde il nostro difetto, del quale parla l'apostolo, dicendo: *Voi non fate tutto ciò che voi volete* (Gal. 5. 17). In verità il volere è in noi per lo libero arbitrio; ma non è il potere di ciò che vogliamo: non dico volere il bene, o volere il male, ma pure volere: però **che** volere bene è perfetto; volere male è difetto: ma pure semplicemente volere, questo è quello che ha bontà o difetto. La grazia, che il creò, fece che fosse cotale; che esso avesse bontà il fece la grazia salvante; ma che esso avesse difetto esso stesso si ha abbassato. A-

dunque il libero arbitrio ci fa volere ; la grazia ci fa bene volere ; per lui abbiamo il volere ; per lei abbiamo il bene volere. Per simile modo, altro è semplicemente temere ; altro è temere Dio ; altro è semplicemente amare ; altro è amare Dio. Il temere e l'amare, detti così semplicemente, sono affetti dell'anima ; ma aggiungendovi come è detto, significa virtù. E così altro è volere, altro è volere bene. Però che questi affetti semplici sono in noi naturalmente, come di noi ; ma queste aggiunte sono in noi per grazia, e questo non è altro se non che la grazia ordina quegli affetti, che la creazione ci ha donati ; e così non sono altro le virtù se non ordinati affetti. D'alquanti scrive la Scrittura dicendo che : *Quivi non temettero con paura, dove la paura non era* (Ps. 23. 5). La paura v'era, ma disordinata : e quella voleva Dio ordinare nei discepoli quando diceva : *Io vi mostrerò cui voi dovete temere* (Luc. 12. 5). E David diceva : *Venite, figliuoli, io v'insegnerò il timore di Dio* (Ps. 33. 12). Ancora dell'amore disordinato riprendea gli uomini, quando diceva : *Io, luce, sono venuto nel mondo, e gli uomini hanno più amato le tenebre che la luce* (Ioan. 3. 15). E però domanda la sposa nella cantica, dicendo : *Ordinate in me carità*. Per simile erano ripresi della volontà disordinata

coloro ai quali era detto : *Voi non sapete quello che voi domandate* (Marc. 20. 38). Ma essi sono informati di ridurre la loro volontà torta alla regola della Scrittura, quando essi odono quella parola del Signore che dice : *Potete voi bere il calice il quale sono per bere io?* (Ib.). E allora quando diceva questo li ammaestrava con parola, ma poi con esempio mostrava loro come ordinassero la loro volontà. Questo fece quando, venendo la passione, egli pregava che da lui fosse tolto quel calice, e poi soggiunse : *Ma non fare come voglio io, ma come tu* (Matt. 16. 39). Adunque il volere e il temere, sì come amare, noi abbiamo ricevuto per condizione di natura, acciò che noi fossimo una creatura così fatta ch' amasse, volesse e temesse ; ma volere bene, temere Dio, o vero amare Dio, in questo noi siamo visitati dalla grazia, acciò che per questo noi divegnamo creatura di Dio. E così noi che siamo creati nostri per la libera volontà, divenghiamo quasi dii per la buona volontà. Invero buona la fa colui che libera la fece, e però buona, acciò che noi siamo alcun principio della sua creatura, però che al tutto più c'è utile non essere stati, che rimanere pur nostri. Coloro i quali vogliono essere di se medesimi, e come Dii, che sappiano il bene e il male, non solamente non divengono di sè,

ma al tutto divengono diavoli e non Dii. Perciò la libera volontà noi fa nostri; la cattiva del diavolo; la buona di Dio. A questo si conviene quello che nella Scrittura si dice: *Iddio conosce coloro i quali sono i suoi* (I Tim. 2. 15). Però che a coloro che non sono i suoi egli dice in altra parte: *In verità vi dico che io non vi conosco* (Matt. 27. 12). Adunque, da che per la mala volontà noi siamo demoni, intanto noi non siamo Dii; sì come quando per la buona volontà noi diventiamo Dei, allora manchiamo d'essere diavoli. Certamente nessuno può servire a due signori. Ma bene che noi manchiamo d'essere Dii o demoni, non però manchiamo d'essere nostri, cioè a dire liberi. Anzi in ciascuna parte rimane la libertà dell'arbitrio, acciò che per essa rimanga in noi la cagione del merito; per lo quale merito noi siamo puniti, se siamo rei, che ciò siamo per nostra volontà; o vero siamo glorificati, se siamo buoni, che ciò non possiamo ancora essere senza volontà. Certamente la nostra volontà ci dà in possesso al diavolo, non la sua potestà; ma a Dio ci sottopone la grazia di lui, non la nostra volontà. La nostra buona volontà, secondo che è da credere, è creata dal buono Dio: non sarà mai perfetta in fino a tanto che non sarà perfettamente sottoposta al suo creatore.

Non piaccia a Dio che noi diciamo che l'anima sia creata, per se medesima, perfetta, e da Dio creata; poichè veramente sia molto meglio perfetta che fatta: e pure a dirlo è grave peccato, cioè attribuire quello che è meno a Dio, e la cosa eccellente attribuire a noi. Onde, sentendo l'Apostolo che cosa era per natura, e che cosa egli aspettava di essere per grazia, diceva: *Io ho bene in me il volere; ma non trovo da me poterlo compiere* (Rom. 7. 18). Sapeva bene l'Apostolo che il volere era in lui per la libertà dell'arbitrio; ma acciò che il volere si compiesse, conosceva ch'era necessaria a lui la grazia. Però che se volere il male è alcuno difetto di volontà; di certo volere il bene sarà sua grandezza; ma essere sufficienti ad ogni bene che noi vogliamo, questo è la sua perfezione. Acciò dunque che il volere nostro, che noi abbiamo del libero arbitrio, sia perfetto, abbiamo bisogno di due doni, cioè: del vero sapere, che non è altro se non un convertire della volontà al bene; e del perfetto potere, che è perfezione di quello nel bene. La perfetta conversione al bene non è altro, se non che non ci piaccia se non quello che è lecito: la perfetta confermazione nel bene si è che non ti manchi quello che ti piace. Allora sarà veramente perfetta la volontà, quando

sarà tutto buona e bene compiuta. Questa volontà ha in sè due beni del suo principio: l'uno generale per la sola creazione; però che dal buono artefice, cioè da Dio, non potè essere creata se non buona, secondo che dice la Scrittura: *Iddio vide tutte le cose che fatte aveva, e erano molto buone* (Gen. 1. 31). L'altro bene è speciale per la libertà dell'arbitrio, per la quale essa è fatta alla imagine di colui che la creò. E se per questi due beni ella venga al terzo, cioè che si converta al suo creatore, degnamente si chiamerà perfetta. E così si chiamerà buona generalmente, come ogni altra cosa ancora migliore per la sua propria generazione, e ottima per l'ordine suo. E il buono ordine non è altro se non un rivolgere di volontà a Dio, e un sottomettere pieno e divoto di volontà. A questa perfetta giustizia s'aggiunge la pienezza della gloria, però che queste due cose stanno insieme, cioè che non si possa avere perfezione di giustizia se non nella gloria, nè perfezione di gloria senza giustizia. Io intendo di tale giustizia come parla il vangelo: *Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia, però che saranno satolli* (Matt. 5. 6). Queste sono quelle cose che noi toccammo di sopra, ciò sono: sapere veramente; e potere perfettamente, sì che il sapere si riferisca alla giustizia e il

potere alla gloria. Ma queste due parole, cioè veramente e perfettamente, ci sono poste per differenti ragioni; la prima è detta per differenza della *sapienza della carne*, la quale è morte. Ancora per differenza della *sapienza del mondo*, la quale è *stoltezza* presso Dio; della quale sapienza sono gli uomini *savi* presso se medesimi *a fare i mali*; l'altra parola per differenza di coloro, dei quali è detto: *I potenti potentemente sosterranno tormenti* (Sap. 6. 7). Però che veramente sapere o perfettamente potere al tutto non si possono trovare, se non colà dove quelle due cose, che di sopra dicemmo, sono congiunte al libero arbitrio, ciò furono: il libero consiglio e libero piacimento. Solo colui dirò io veramente savio, e perfettamente potente, il quale non ha solamente il volere per lo libero arbitrio; ma nell'altre due cose predette trova di potere compiere, il quale non possa fare cosa ria, e non gli manca cosa che voglia: delle quali cose l'una procede per la libertà del consiglio, cioè il sapere veramente; l'altra dalla libertà del piacimento, cioè il perfettamente potere. Ma chi sarà tale e tanto tra gli uomini che in questo si glori? dove, o quando si potrà questo avere? Or potrassi avere in questo secolo? Certo chi fosse così fatto sarebbe maggiore che l'apostolo Paolo,

che 'di se stesso, com'è detto di sopra, confessa dicendo: *Io non trovo da me il potere compiere* (Rom. 7. 18). Ora ebbe ancora questo Adamo nel Paradiso? Certo se l'avesse avuto non sarebbe mai stato sbandito di paradiso.

CAPO VII

Se i nostri padri ebbero in Paradiso tutte e tre le libertà, e dopo il peccato.

Omai è luogo di provvedere a quello che di sopra promettemmo, se i nostri primi parenti nel paradiso ebbero tutte e tre le libertà, che di sopra dicemmo, ciò sono: la libertà dell'arbitrio, del consiglio, e del complacito, o vero del piacimento, o vero per altri nomi come dicemmo, ciò sono: libertà da necessità, dal peccato e dalla miseria. Domando adunque se ebbero tutte e tre queste libertà, o vero pur le due, o pur l'una. E della prima non ci sarà questione; se ci ricorderemo come apertamente la ragione fatta di sopra dimostrò, quella prima libertà essere eguale ai giusti e ai peccatori. Dell'altre due non senza ragione si domanda, se mai Adamo l'ebbe ambedue o pur l'una; però che, se non ebbe alcuna, che perdette? Non la libertà dell'arbitrio, la quale così dopo

il peccato, come prima gli rimase ferma e senza piega ; o, se non perdette alcuna cosa, dunque che gli nocque a cacciarlo di paradiso ? Questo pure è certo, che, poichè peccò, egli non fu libero, stando nel corpo, nè da peccato, nè da miseria. Dall' altra parte, qualunque di quelle due egli avesse avuta, mai non l' avrebbe potuto perdere, altrimenti non avrebbe avuto nè perfetto sapere, nè potere ; le quali due cose furono di sopra aggiunte a quelle due libertà. Certo egli pur potè volere quello che non dovette ; e provare e non provare quello che non volle. O sarebbe da dire che l' ebbe amendue in alcuno modo ; ma però che non l' ebbe pienamente le potè perdere. Certo noi diremo così, che ciascuna di quelle ha due gradi, cioè più alto e più basso. Diciamo della prima : il grado più alto nella libertà del consiglio è non potere peccare ; il più basso è potere non peccare. Così ancora nella libertà del piacimento il grado più alto è non potersi turbare ; e il più basso è potere non turbarsi. Ora al proposito l' uomo nella sua creazione ricevette il grado più basso di quelle due libertà con la piena libertà dell' arbitrio ; e di ciascuno di quelli due gradi rovinò, quando peccò. Dunque il grado basso della prima è potere non peccare ; e di questa cadde, perduta al tutto la libertà del consiglio :

è il grado basso della seconda è potersi non turbare; e di questo cadde, perduta la libertà del complacito. Sola la libertà dell'arbitrio alla pena gli rimase per la quale egli perdè l'altre due; ma questa non potè egli perdere, però che per la propria sua volontà essendo fatto servo del peccato, e essendo debitore della morte, come potea già ritenere la libertà del complacito? Di queste dunque tre libertà, che egli aveva ricevute, usando male quelle dell'arbitrio, privò sè medesimo dell'altre due: e intanto male usò quella, che, avendola ricevuta a sua gloria, la si convertì in villania, secondo il testimonio della Scrittura, che dice: *L'uomo essendo in onore non lo intese, e così è assimigliato alle giumente, cioè bestie senza senno, e così è fatto simile a quelle* (Ps. 48. 13). Solo all'uomo tra tutti gli altri animali fu dato il potere peccare per lo vantaggio che ebbe del libero arbitrio, ma non gli fu dato acciò che per quello peccasse, ma perchè più glorioso apparisse, se non peccasse, potendo peccare. Perchè qual cosa gli potrà essere più gloriosa che esser detto di lui quel che la Scrittura riporta, dicendo: *Chi è costui e lo loderemo?* (Eccles. 31. 5). E onde è così da lodare? *Però che fece cose meravigliose nella vita sua* (Ib.). Quali? *Questi è quegli che potè trapassare i*

comandamenti e non travalicò: potè fare male e nol fece (Ib.). Questo tale onore si conservò l'uomo, mentre che fu senza peccato; questo medesimo perdè, quando peccò: e peccò però che era in sua libertà; e non aveva questa libertà, se non per lo libero arbitrio, per la quale libertà era in lui la possibilità del peccare; e non fu però questo colpa di chi donò, ma di colui che il dono male usò; il quale convertì potere peccare in uso, il quale potere egli aveva ricevuto a gloria di non peccare, però che bene peccasse per lo potere, che egli ricevette, non peccò però perchè potè, ma perchè volle. Peccando il demonio e gli angeli suoi, non peccarono però gli altri; non perchè non potessero; ma perchè non vollero. Dunque il cadere del peccatore non si deve imputare al dono del potere, ma al vizio della volontà. Ma colui per sua volontà è caduto, non ha così libertà di levarsi a suo volere; però che, benchè alla volontà fosse concesso e donato di starne senza cadere, non le fu donato di levarsi, s'ella cadesse; però che non così di lieve può alcuno uscire dalla fossa, come cadervi dentro. L'uomo è caduto per sola sua volontà nella fossa del peccato; ma non gli basta a potersi rilevare solo la volontà, quando eziandio che voglia non può non peccare.

CAPO VIII

Dunque che diremo? perisce il libero arbitrio quando l'uomo non può non peccare? Certo no: ma perdersi il libero consiglio, per il quale egli aveva il non potere peccare; sì come non potere non purgarsi addiviene al misero, però che ha perduta la libertà del compiacito, per la quale egli aveva prima di non potersi turbare. Dunque diciamo che dopo il peccato rimane il libero arbitrio intero, benchè misero. E quello che noi diciamo che l'uomo per se medesimo non è sufficiente a sgravarsi del peccato, questo non dimostra però la distruzione del libero arbitrio, ma solo la privazione dell'altre due libertà. Però che al libero arbitrio, quanto è in sè, non s'appartiene e non s'appartenne mai potere o sapere, ma solo volere. E ancora questo libero arbitrio non fa la creatura potente, ma solamente volente. Dunque non è da pensare che si perda la li-

bertà dell'arbitrio, mancando il potere e il sapere, ma solo mancando il volere. Dove non è volontà, non è libertà. Io non dico che, mancando la volontà del bene, cioè il buono volere, manchi il libero arbitrio: ma dico che, mancando la volontà, così assolutamente manca l'arbitrio; e così senza contraddizione è da confessare, che dove perisce non dico bontà di volontà, ma al tutto la volontà, quivi viene meno il libero arbitrio. E, se l'uomo non può volere pur bene, è segnale che gli manca non il libero arbitrio, ma il libero consiglio; e se non gli manca il volere a quel bene che già vuole, ma mangagli il potere, allora intenda che è morto in lui il libero piacimento, non il libero arbitrio. Dunque se il libero arbitrio seguita così in ogni parte la volontà intanto che non mancando quella, quello non perisce: e ancora, affinchè la volontà parimenti permanga nel bene come nel male: seguita che il libero arbitrio rimane così perfettamente intero e salvo nel bene, come nel male: e sì come la volontà eziandio essendo posta in miseria, non manca d'essere volontà, ma chiamasi misera volontà; come volendo bene si chiama beata volontà; così qualunque avversità, o vero necessità, può, quanto è in sè, distruggere, o pure in alcun modo diminuire il libero arbitrio. Ma ora, ben-

chè sempre libero rimanga non però potrà per sè ritornare del male nel bene, come per sè potè del bene cadere nel male; e questo, che maraviglia è a dire, se quegli che giace per se medesimo non si può levare, che stando ritto per nessuna sua virtù possa crescere in meglio? In ultimo, avendo alcuna parte delle due libertà predette, non potè e non potrebbe dei gradi bassi di quelle salire agli alti, cioè di potere non peccare, e potere non turbarsi, venire e salire al non potere peccare e al non potersi turbare. Dunque è all'uomo pur di bisogno la virtù e la sapienza di Dio, cioè Cristo, il quale, per tanto che è sapienza, gli dà il verace sapere per ristoro del libero consiglio; e per tanto che è virtù gli dà il pieno potere per riparazione del libero piacimento, acciò che per il primo divenendo perfettamente buono, non sappia peccato, e per il secondo, essendo perfettamente beato, non senta avversità alcuna. Ma questa perfezione s'aspetti nella vita futura, quando ciascuna di quelle due libertà che ora sono perdute sarà restaurata pienamente al libero arbitrio. Non intendere che si debbano queste due libertà in quella vita al modo che si danno in questo secolo all'uomo giusto, e quanto tu voglia perfetto; nè a quel modo che l'ebbero i primi uomini nel paradiso; ma con.

quella perfezione che gli angeli la posseggono ora in cielo. Intanto basti in questo corpo della morte e in questo secolo iniquo per la libertà del consiglio non obbedire al peccato nella concupiscenza ; o vero per la libertà del compiacito non temere le cose avverse. È in questa carne del peccato non piccolo sapere non consentire al peccato, benchè non si possa al tutto : ed è non piccolo potere, almeno per la verità, virilmente dispregiare le cose avverse, benchè al tutto non si possano non sentire. Veramente, mentre che ci stiamo, si vuole imparare dalla libertà del consiglio di sapere bene usare della libertà dell' arbitrio, acciò che pienamente, quando che sia, possiamo usare della libertà del compiacito. Se noi veramente ripariamo in noi la imagine di Dio, saremo apparecchiati a ricevere per grazia quell' onore, che noi perdemmo per lo peccato ; e beato sarà quegli che meriterà di udire di sè quelle parole di sopra dette : Chi è costui e lo loderei ? però che fece cose meravigliose in vita sua, il quale potendo far male nol fece, trapassare i comandamenti e non li trapassò.

CAPO IX

Come la imagine e la simiglianza di Dio, per la quale siamo stati fatti, consiste nella triplice libertà.

Io mi penso che in queste tre libertà si contenga la imagine e similitudine del creatore, alla quale noi fummo creati: la imagine dico che si dimostra nella libertà dell'arbitrio; nell'altre due dico che si dimostrano due similitudini. E forse quindi procede che solo il libero arbitrio non patisce difetto o mancamento di se, però che in lui specialmente pare che sia impressa e suggellata alcuna imagine della eterna e incommutabile divinità: però che, ben che avesse principio, non sa però il suo fine; nè di giustizia o vero di gloria prende accrescimento; e di peccato o vero di miseria non prende difetto. E qual cosa può essere più simile alla eternità, che non sia eternità? Ma nell'altre due libertà si conosce più tosto una similitu-

dine accidentale di sapienza e di potenza alla divina imagine, poichè queste libertà non solamente in parte possono mancare ; ma in parte venir meno. Quelle noi perdemmo per la colpa, e per la grazia l'abbiamo ricuperate ; e continuamente chi più e chi meno cresciamo e scemiamo in quelle ; e possonsi in tale maniera perdere, che mai non si possono riavere ; e così si possono in tal modo possedere, che già mai non si possono non che perdere, ma pure un poco mancare. In questa tale similitudine della sapienza e della potenza fu l'uomo creato, non però nel sommo grado, ma che più l'era presso : però che gli angeli e Dio, questo è certo, che sempre furono e sono in questo atto di non potere peccare e non potersi turbare. E qual cosa è a questa più vicina, che potere non peccare e non turbarsi ? Nella qual cosa veramente l'uomo fu creato. Da questo cadendo e rovinando, anzi piuttosto noi rovinando in lui e con lui, da capo riabbiamo per la grazia non ciò che perdemmo, ma per iscambio un grado più basso. Però che in questo mondo non possiamo al tutto essere senza peccato e senza miseria ; ma possiamo bene per l'aiuto della grazia, non essere soperchiati nè da peccato, nè da miseria, benchè la Scrittura parli, dicendo : *Ogni cosa che è nata di Dio non*

pecca (3 Ioann. 3. 4). Ma questo è detto dei predestinati alla vita; non però che al tutto non peccino, ma però che non è loro imputato il peccato; e questo è perchè o ne sono puniti con degna penitenza, o vero il peccato è nascosto nella carità. *La carità certamente copre la moltitudine dei peccati* (1 Petr. 4. 8); e: *Beati coloro, le cui iniquità sono dimesse, e i peccati dei quali sono coperti e nascosti*; e: *Beato colui a cui Dio non ha imputato peccato* (Ps. 31. 1). Il sommo grado dunque della divina similitudine tengono i sommi angeli; noi teniamo il basso; Adamo tenne il mezzo; ma i demoni al tutto nessun grado tengono. Certamente ai superni è dato di perdurare senza peccato e senza miseria: ad Adamo fu dato di esser bene senza queste cose, ma non di poterci durare: a noi fu dato d'essere senza queste, ma almeno di non esser vinto da quelle. Ma il diavolo e i suoi membri, come mai non vogliono contrastare al peccato, così mai possono fuggire la pena del peccato. Adunque poichè queste due libertà sono del consiglio e del complacito, siano quelle per le quali è ministrata la vera sapienza e potenza alla ragionevole creatura; così, dispensandolo Iddio, per qualunque cagione, luoghi o tempi per i quali queste libertà poco sono avute nelle terre, ple-

nariamente in cielo, mezzanamente in paradiso, nell'inferno nulla. E ancora, poichè la libertà dell'arbitrio niente sia mutata di quello stato, in che fu creata; anzi, quanto è in sè, ugualmente sia posseduta dal cielo, dalla terra e dall'inferno, degnamente dunque quelle sono deputate alla similitudine, e questa alla imagine. E veramente, che ciascuna di quelle due libertà, che noi diciamo che s'appartengono alla similitudine sia venuta meno nell'inferno, di ciò testimonia l'autorità delle Scritture. Onde, che quivi non sia sapienza di verità, la quale si possiede dalla libertà del consiglio, il manifesta la Scrittura in quel luogo, dove dice: *Ciò che può fare la mano tua, adoperalo costantemente; però che nè opera, nè ragione, nè sapienza, è presso gl'inferi dove tu vai* (Eccl. 9. 10). Della potenza, la quale è data per la libertà del complacito, così parla il Vangelo, dove dice: *legàti i piedi e le mani, gittatelo nelle tenebre di fuori* (Mat. 22. 13). Che è altro legargli le mani, se non che al tutto gli sia tolta la potenza? Ma, dirà alcuno: Come dici che non è laggiù sapere, dove le pene che si sostengono, costringono a pentirsi dei mali fatti? O nei tormenti per alcuno può non essere sapere il pentirsi o il non pentirsi del male? Questa questione dirittamente si farebbe,

se si punisse solamente l'opera del peccato, non la mala volontà. A niuno è dubbio che nessuno, posto nei tormenti, si diletta attualmente di fare da capo il peccato, ma che però? Se nei tormenti eziandio permane la mala volontà, che frutto o che bene ha in sè il negare dell'opera? Diremo noi, che però alcuno abbi sapienza però che essendo nel mezzo delle fiamme, non gli piaccia di lussuriare? Certo la Scrittura dice, che: *Nell'anima malevola non entrerà la sapienza* (Sap. 1. 4). Ma onde proveremo noi, che nelle pene permanga la mala volontà? Certo, acciò ch'io lasci ogni altra cosa, ei non vorrebbero essere puniti: e pure è cosa giusta che si puniscano quelle cose fecero da punire. Dunque non vogliono essi quello che è giusto: ma chi non vuole quello che è giusto, la giusta volontà non è in lui; dunque è ingiusta, e per questo è mala volontà, e questa non s'accorda bene con la giustizia. Due sono quelle cose che provano la volontà essere ingiusta: o vero piacere di peccare, o vero piacere d'aver peccato senza punizione. Coloro dunque ai quali piacque, e diletto di peccare, mentre che fu loro lecito, già non potendo più peccare, vogliono che rimanga senza vendetta l'aver peccato: e che sapienza e qual parte di buona volontà si manifesta in loro? Ma concediamo che si pentano

d'aver peccato: essendo loro dato il partito (optio) or non vorrebbero essi piuttosto peccare che sostenere pena del peccato? e però quello è iniquo e questo è giusto. Or quando eleggerebbe la buona volontà più tosto quello iniquo, che questo giusto? Dunque veramente non si pentono, però che coloro che non si dolgono, che sono vissuti a sè, mostrano bene quello che è dentro a loro: però che, quanto il corpo vive nella fiamma, tanto veramente permane in malizia la loro volontà. Adunque presso coloro che sono in inferno, niente ve ne può essere della similitudine, che si contiene nella libertà del consiglio, e ancora del compiacito, rimanendo sempre eziandio quivi la imagine per lo libero arbitrio.

CAPO X

Come in noi si riforma per Cristo la simiglianza alla divina imagine.

Ma in questo secolo non si potrebbe in alcuna parte trovare la similitudine, ma ancora ci sarebbe la brutta e sozza imagine, se quella donna, della quale parla il Vangelo, non avesse accesa la lucerna; cioè a dire se la sapienza non fosse apparsa nella carne, la quale atterrasse la casa dei vizi, e cercasse, per la dragma sua, la quale aveva perduta, cioè la imagine sua; la quale, spogliata della bellezza naturale, si nascondeva sotto la pelle del peccato, come in polvere. Questa dunque sapienza fu di bisogno, acciò che purgasse questa dragma, e traessela della ragione della dissimiglianza, e riformatala nella prima bellezza, la facesse simigliante nella gloria dei Santi, anzi la facesse, quando che sia, in ogni cosa simigliante a sè.

Ciò sarà quando s' adempierà quello che è detto dalla Scrittura, dove dice: *Noi sappiamo che, quando egli sarà apparso, noi saremo simili a lui, però che il vedremo com' egli sarà* (I Ioan. 3. 2). E veramente, a chi si confaceva più tosto questo fatto, ch' al figliuolo di Dio? Il quale, essendo splendore di gloria e figura della sostanza del Padre, portante tutte le cose con la sua parola, apparve da ogni parte agevolmente fornito, cioè onde egli riformasse lo sformato, e donde egli confortasse il debole, rendendolo savio per lo splendore della figura; cacciando le tenebre dei peccati, e facendolo potente, per la virtù della parola, contra la tirannia dei demoni. Venne dunque in quella forma, alla quale doveva essere conformato il libero arbitrio; però che, acciò che ricevesse la prima forma, doveva essere riformato di quella della quale egli era stato conformato. La forma è la Sapienza, la conformazione è acciò che la imagine faccia nel corpo quello che la forma fa nel mondo. *Certo quella aggiunge dalla fine infino alla fine fortemente, dispone ogni cosa soavemente* (Sap. 8. 1). Ben dico che tocca dal fine infino al fine, cioè dal sommo del cielo infino alle basse parti della terra; dal grandissimo augello infino ad un minimo vermicello. E dice che tocca fortemente, non per muta-

mento, o vero movimento di luogo, o vero per apparecchiamento d'alcuno ufficio alla sottoposta creatura, ma con una sostanziale forza e in ogni parte presente a se medesimo, con la quale ei muove tutte le cose potentissimamente, ordina e governa. E tutte queste cose non è costretto di farle per alcuna necessità, e non s'affatica in questo con alcuna malagevolezza: ma dispone tutte le cose soavemente con piacevole volontà, o vero certo tocca dal fine infino al fine destinato dal creatore, nel quale o vero la natura costringa, o vero la ragione affretti, o vero la grazia concordi. E tocca fortemente, da che nulla di queste cose addivene, la quale egli non ordini, come vuole, con la potente provvidenza. Dunque si sforzi così il libero arbitrio di soprastare al corpo, come la sapienza sopra sta al mondo, toccandolo dall'uno fine all'altro, e comandando fortemente, cioè a ciascuno dei sentimenti, acciò che non lasci reggere il peccato nel suo corpo mortale, nè i suoi membri dia per arme all'iniquità, ma per servire alla giustizia. E così già non sarà l'uomo servo del peccato, non avendo fatto peccato; dal quale essendo egli liberato per la libertà del consiglio, comincerà ad acquistarne la sua dignità, da che avrà vestita in sè la degna similitudine della divina imagine, o vero più

tosto avrà riparata l' antica vecchiezza : ma curi di fare questo non meno fortemente, che soavemente, cioè che nol faccia per tristizia o per necessità, però che ciò non è plenitudine di sapienza ; ma ciò faccia con pronta e allegra volontà, la quale fa il sacrificio accetto, però che, secondo la Scrittura, Iddio ama l' allegro datore. E così in ogni cosa seguirà la sapienza, quando e a vizi contrasterà fortemente, e nella coscienza si riposerà dolcemente. Ma, acciò che questo sia in noi, preghiamo colui, del cui esempio e aiuto c' è grande bisogno, acciò che noi per quella siamo conformati, e trasformati in quella medesima imagine, di chiarezza in chiarezza, come dallo spirito di Dio. Dunque se ciò sarà dallo spirito di Dio, già non sarà dal libero arbitrio. Niuno si pensi che pertanto sia detto l' arbitrio libero, però che parimenti con eguale potenza, o vero agevolezza, stia tra il bene e il male ; potendo cadere per se medesimo, ma rilevarsi non, se non per lo spirito di Dio. Altrimenti nè Dio, nè gli angeli santi, nè ancora gli angeli rei sarebbero detti di libero arbitrio, essendo Iddio e i buoni angeli sì buoni che non possono essere rei, e gli angeli mali sì rei che non possono essere buoni. E così ancora noi perderemo il libero arbitrio, quando, dopo la resurrezione, saremo mescolati eternamente

quali ai buoni e quali a' rei. Ma veramente Iddio non manca di libero arbitrio, nè ancora il demonio ; però che non potere quello essere reo, non viene da inferma necessità, ma da volontà fermata in bene, e da volontaria fermezza. E il non potere il demonio spirare in bene non è per isforzata gravezza, nè per violenza fatta da altrui ; ma ciò fa la volontà ostinata nel male, e la volontaria ostinazione. Ora dunque si dice piuttosto libero arbitrio, però che o vero in bene o vero in male, egualmente fa libera la volontà ; nessuno potendo o dovendo essere detto buono o reo, se non volendo. E perciò non senza ragione si dice ch'egli è eguale tra il bene e il male ; però che da ogni parte ha pari libertà in volontà ; ma non eguale agevolezza in eleggere.

CAPO XI

Come non possa derogarsi dal libero arbitrio nè per grazia, nè per tentazione.

Certamente di questo vantaggio di dignità, come detto è, adornò e dotò il Creatore singolarmente la creatura razionale, che come era di sua ragione, e l'essere buona era per sua medesima volontà, non per necessità; così ancora questa creatura in questa parte fosse di sua ragione, cioè che ella non divenisse rea, se non per volontà, e così giustamente fosse dannata; o vero per essa volontà stesse buona, e così fosse degnamente salvata. Non però che la propria volontà potesse bastare a salute, ma però che non la può avere senza volontà; però che di certo niuno si salva contra a suo volere. E quello che si legge nel Vangelo: *Niuno viene a me, se il padre, che m'ha mandato, nol trae* (Ioan. 6. 44). E ancora in altro luogo dove dice: *Costringi ch'egli entri* (I Tim. 2. 3)

nulla impedisce ; però che, quantunque il benigno Padre paia che costringa e tragga gli uomini a salute, il quale, come dice la Scrittura, vuole che tutti gli uomini sieno salvi ; tuttavia non giudica alcuno degno di salute, il quale ei non provi prima volontario. E quando ei trae o percuote non intende se non di fargli volontarii, per non salvarne alcuno sforzato : e così, mutando la volontà del reo, il muti in buono, non però gli tolga la libertà : ben che però noi non siamo sempre tirati contro al nostro volere, però che il cieco o l'affaticato non si contrista quando è tirato e menato. Ecco Paolo fu tirato e guidato a Damasco, non però sforzato. Ben voleva specialmente essere tirata quella sposa nella camera, che dicea : *Trai me dopo te, nell'odore dei tuoi unguenti* (Cant. 1. 3). E ancora quello che è scritto : *Ciascuno è provato dalla coscienza sua allettato e astratto* (Iac. 1. 14). E altrove dice : *Il corpo che è corrotto aggrava l'anima ; e l'abitazione della terra deprime il sentimento che pensa molte cose* (Sap. 9. 15). E ancora quella parola dell'Apostolo : *Io trovo un'altra legge nelle membra mie, contrastante alla legge della mente mia, e che mi mena prigionie nella legge del peccato, la quale è nelle membra mie* (Rom. 7. 23). Queste cose tutte predette si possono pensare

che costringano la volontà e impaccino la libertà. Ma per quantunque tentazioni dentro o di fuori l'uomo sia battagliato, pure, quanto al libero arbitrio si attiene, la volontà sarà sempre libera, e liberamente giudicherà del suo consentimento. Ma, quanto al consiglio, o vero al complacito s'appartiene, meno si sente libera, contrastando intanto la concupiscenza della carne e la miseria della vita; ma non si sente però rea, da che non consente al male. Certo Paolo, che si duole d'essere tirato prigioniero nella legge del peccato, non è dubbio che ciò era per la libertà del consiglio, che non era al tutto piena, ma pure si gloria ch'egli ha sano consiglio, è libero nel bene in grande parte; *già non dicendo: io adopero questo* (Rom. 7. 29). Donde, o Paolo, ti confidi tu di questo? *Però ch'io*, egli risponde, *consento alla legge di Dio, però che è buona*: e altrove dice: *Io mi diletto nella legge di Dio, secondo l'anima mia* (Ib.). Essendo l'occhio chiaro, tutto il corpo si dice che è lucido: e così essendo sano il consentimento, benchè sia tratto dal peccato e imprigionato dalla miseria, non dubita però di confessarsi libero in bene. Onde generalmente confidandosi l'Apostolo conclude dicendo: *Dunque niente di dannazione è a coloro che sono in Cristo Gesù* (Rom. 2. 1).

CAPO XII

Se chi nega la fede per timore della morte e delle pene, sia scusato dalla colpa, o destituito di libero arbitrio. In che si discute la negazione di Pietro.

Ma veggiamo di coloro che per paura di pene o di morte sono costretti di negare con parola ; che non è da dire che in ciò non fosse colpa che con bocca abbia negato ; nè ancora è da dire, che la volontà potesse essere costretta in colpa, cioè che l'uomo volesse quello che non volle, e così perisse il libero arbitrio ; però che queste cose erano impossibili, però che in uno medesimo tempo non poteva volere e non volere. Onde il male non può essere imputato a chi non vuole, però che questo negare non è tale quale è il peccato originale, dal quale è costretto l'uomo non solamente non consentendo, ma molte volte non sapendo infino a che non è rinato per il battesimo, e questo

addiviene per altre ragioni. Venga a questo Pietro Apostolo per esempio: esso parve che negasse la verità contro la propria sua volontà. Certo era di bisogno o di negare o di morire; temendo di morire negò: vero è che non voleva negare, ma maggiormente non voleva morire: adunque costretto negò, ma pur negò acciò che non morisse. Quasi questo uomo costretto di parlare quello che egli non voleva con la lingua, ma non per volontà. La lingua si mosse contra la volontà; ma mutossi però la volontà? Che voleva egli certo? voleva essere discepolo di Cristo, com'egli era. Che disse egli? certo che non conosceva quell'uomo. Perchè disse così? Certo voleva campare la morte. E questo che peccato fu? noi abbiamo in questo due volontà che ebbe l'Apostolo: l'una per la quale ei volle al tutto non morire senza colpa; l'altra molto da lodare fu, per la quale gli piaceva d'essere cristiano. Dunque in che era incolpato? or sarebbe da dire che in ciò è la sua colpa, però che volle più tosto mentire, che morire. Chiaramente che per questo la sua volontà fu degna di reprobazione, però che volle piuttosto conservare la vita del corpo, che dell'anima. Odi la Scrittura: *La bocca che mentisce uccide l'anima* (Sap. I 34). Dunque ben peccò, e non senza consentimento della propria

sua volontà ; ben fu ciò per infermità e per miseria, ma niente meno pur fu liberamente fatto: ma peccò, non pur dispregiando o vero avendo in odio Cristo ; ma per troppo amarsi. Nè in questa volontà dell'amore di sè il costrinse però quella subita paura, ma vinselo. Così fatto era Pietro insino allora, quando egli udì da colui, a cui non poteva essere nascosto : *innanzi che il gallo canti, tu mi negherai tre volte* (Matt. 26. 11). Ma questo non sapeva Pietro che esso fosse tale prima come poscia. Quella dunque infermità della volontà, che non nacque della paura, che sopra venne, ma manifestossi, fece chiaro come Pietro amasse sè, e come Cristo. Questo fece chiaro quella infermità, non a Cristo, ma a Pietro ; però che dinanzi sapeva Cristo quello che era in Pietro. Per tanto dunque che egli amava Cristo, perciò la volontà sua non sostenne di dire contra lui alcuna cosa, benchè il negasse ; ma per tanto che amava sè senza dubbio volontariamente consentì a parlare per sè. Se non avesse amato Cristo, non lo avrebbe negato contro a suo volere ; ma di certo se non avesse amato più sè, non l'avrebbe negato : dunque è da confessare, che quest'uomo fu costretto ad occultare la propria volontà, benchè non a mutarla. Io dico costretto di non partirsi dall'amore di Dio,

ma di partirsene un poco per l'amore di sè. Che ci resta dunque? già pare sciolta tutta la questione di sopra della libertà della volontà: però che certamente abbiamo trovato che la volontà si può costringere, ma non d'altrui che da sè. E se ella costringe sè medesima, dunque costringe ed è costretta: e così dove perde la libertà quivi pare che la riabbia. Ella stessa fece forza a sè, e percosse sè medesima; ma che ella si percotesse fu di sua volontà. Quello che fu per volontà non fu di necessità; ma fu pure volontario: dunque fu libero, il quale la sua volontà costrinse a negare. Costretto fu egli però che volle: anzi non fu costretto, ma consentì, e non consentì a potenza altrui, ma alla propria volontà. Certo la voce di quella femina non avrebbe potuto muovere la santa lingua di Pietro, se non avesse consentito a ciò la volontà, donna di tutto. Ma quando Pietro si temperò dall'amore di sè, e cominciò, come dovette, ad amare Iddio con tutto il cuore, con tutta l'anima, e con tutte le virtù sue, già non potè essere per pene o per minacce rimosso dalla volontà per dare la lingua alla iniquità, ma più tosto, donandola arditamente alla verità, odi quello che poi diceva: *obbedire si conviene a Dio e non agli uomini* (Act. 5. 19). Certamente due sono le necessità, se-

condo le quali noi siamo costretti di fare e di patire alcuna cosa contra la prima nostra volontà ; delle quali l'una si chiama passiva, e questa si può fare senza consentimento volontario di chi riceve ; l'altra è attiva, e questa senza quello giammai non si può fare. E però il male che è in noi, o di noi si fa, non ci deve essere imputato, se viene a nostro contrario. Ma quello che si fa da noi già non si fa senza colpa di volontà : certo noi siamo uniti a volere, e questo non sarebbe se noi non volessimo. Dunque è alcuno costringimento attivo, ma non ha però scusa, essendo volontario. Era dunque costretto il cristiano a negare Cristo, e ben si doleva ; ma non quanto se non volendo ; però che voleva fuggire il coltello del percotente, e quella cotale volontà era quella, che apriva la bocca, non il coltello che di fuori appariva. E certo che quella volontà fosse cotale, a ciò la vinceva il coltello, ma non la costringeva ; dunque la volontà stessa ci sospingea nella colpa, non il coltello. Ma questa volontà poteva essere morta, ma non piegata in coloro, nei quali quella era perfetta. E questo è quello che nella Scrittura era stato loro predetto: *Essi faranno contro a voi tutto ciò che vorranno* (Marc. 9), ma ciò sarà nelle membra, non nei cuori. Voi non farete quello che vor-

ranno, ma essi faranno bene ciò che vorranno ; e voi sosterrete. Ancora tormenteranno nei membri, ma la volontà non muteranno ; incrudeliranno contro alla carne, ma all'anima non avranno che possano fare. E così benchè il corpo di chi patisce sia nella podestà di chi il tormenta, pure la volontà è libera. Se la volontà sarà inferma, i tormenti la possono muovere ; altrimenti no. E certo la infermità sua è pur di lei, ma la sanità non è da sè, ma dallo spirito del Signore : e allora è sanata, quando ella è rinnovellata ; e allora è rinnovellata, quando ella è trasformata nella imagine di Dio di chiarezza in chiarezza, cioè di virtù in virtù, come dallo spirito del Signore. Tra questo spirito e l'appetito della carne, tiene il luogo di mezzo quello che nell'uomo è chiamato il libero arbitrio, cioè la volontà umana : e come in una bassa ripa di un alto monte stando tra l'uno e l'altro, è sì infermata nell'appetito per la carne ; che se continuamente lo spirito di Dio non aiuti per grazia la infermità sua, non solamente è impotente alla giustizia, la quale, secondo il profeta, è *come i monti di Dio* (Ps. 35. 7) salendo di virtù in virtù per avere la cima ; ma rovinando sempre di vizio in vizio per lo suo peso caggia ; e questo non è meraviglia, essendo ella aggravata per la legge

del peccato, che è originalmente inframmesso nei membri, ma ancora essendo ella indebolita per li usati affetti e per la usanza della terrena ambizione. I quali due gravamenti dell'umana volontà la Scrittura rammemora brevemente con un piccolo versetto dicendo: *Il corpo che è corrotto aggrava l'anima e la terrena abitazione aggrava il sentimento, che molte cose pensa* (Sap. 9. 15). E questi due mali di questa mortalità non noccono, ma esercitano i consentimenti in questo modo, che nè salute, nè dannazione alcuna può essere, non passando prima innanzi il consentimento della volontà, acciò che da niuna parte si danneggi il libero arbitrio.

CAPO XIII

I meriti dell' uomo sono veraci doni di Dio.

Per la quale cosa quello che nella creatura si chiama libero arbitrio, al tutto o è giustamente dannato, da poi che per nessuna forza di fuori è pregiudicato al peccato ; o vero misericordiosamente è salvato, poichè alla giustizia non basta la giustizia sua. E certo in tutte queste cose pensi il lettore che se ne tragga fuori la ragione del peccato originale. Di ogni altro non si domandi al libero arbitrio cagione di dannazione fuori di lui, il quale non è dannato senza sua colpa propria. Ma da questo libero arbitrio non sono i meriti della salute, il quale è salvato da sola misericordia, il cui sforzarsi a ben fare è casso e vano, se non sono aiutati dalla grazia, e al tutto niente sono, se da quella non sono desti. *Ma sono inchinevoli sempre al male i sentimenti, e pensieri degli uomini,*

ciò testimoniando la Scrittura: e però non li possono venire da sè i meriti, come detto è, ma possongli discendere di sopra dal Padre dei lumi; nonpertanto questi meriti sieno deputati tra gli ottimi e perfetti doni al merito di colui, per cui s'acquista la salute eterna. Poichè Iddio re nostro adoperò in noi innanzi ai secoli la salute nel mezzo della terra; certo i doni suoi, ch'egli ha dati agli uomini, egli li ha divisi in meriti e premi, acciò che intanto qui i meriti presenti fossero nostri, e i futuri aspettassimo per la graziosa promessa, anzi li aspettiamo come debiti. Queste due cose raccontando S. Paolo diceva: *Voi avete il frutto vostro in santificazione e il fine vita eterna* (Rom. 6. 22). Ancora altrove dice: *Noi medesimi, aventi le primizie dello spirito, piangiamo l'adozione dei figliuoli di Dio, aspettando* (Rom. 8. 23). Le primizie dello spirito chiama egli la santificazione, nella quale noi siamo santificati al presente dallo spirito, acciò che degnamente acquistiamo l'adozione. Ancora questa medesima è promessa nel Vangelo a chi rinunzia al secolo dove dice: *Voi riceverete cento cotanti e possederete vita eterna* (Mat. 19. 25). La salute dunque non è di libero arbitrio, ma è del Signore; anzi egli è salute, egli è via alla salute, dicendo egli: *Io sono la Salute del popolo*

(Ps. 34. 3) ; e altrove ancora dice : *Io sono via* (Ioan. 14. 6). Vedi che fece sè via, il quale era salute e vita, acciò che non si rallegrì ogni carne. Dunque se i beni della via sono meriti, così i beni della patria sono la salute e la vita. E è vero quello che dice David : *E' non è chi faccia bene, non è infino ad uno* (Ps. 13. 1). Egli intende di quello uno, del quale si dice altrove : *Niuno è buono se non solo Iddio* (Mar. 10. 18). Così l'opere nostre come i premi sono doni di Dio ; e quegli che si è fatto in essi debitore, ci ha fatto più pronti a quelli. Ai quali meriti, per segnale del credere, egli si degna che gli siano fatti i ministerii delle creature, non che di quelli egli abbia bisogno, ma acciò che per quelli egli ci faccia pro. Adunque egli adopera la salute di coloro i cui nomi sono nel libro della vita ; e questo fa alcuna volta Iddio per la creatura con la stessa ; alcuna volta senza lei, o vero contra essa. Certo molte cose sono all'uomo salutevoli per la insensibile creatura, e senza ragione : e però dissi che molte cose fa Iddio senza lei, perciò che quella cosa che è senza intelletto, non può avere di ciò coscienza. Ancora molte cose fa Iddio a salute di molti per gli angeli rei, o vero per rei uomini : ma però che fa questo a loro contrario, fa contro a loro. Però

che quando essi giovano, non desiderando di giovare, tanto nuoce a loro la perversa intenzione quanto altrui la loro operazione. Ma coloropei quali e coi quali adopera Iddio sono gli angeli buoni, o vero i buoni uomini, i quali fanno e vogliono ciò che vuole Iddio: però che a coloro, che acconsentono per volontà al bene che compiono per opera, Iddio comunica al tutto quel bene che fa per loro. Onde San Paolo, avendo narrati più beni che Dio aveva fatti per lui, disse: *Queste cose non feci io, ma la grazia di Dio meco* (I Cor. 15. 10). Ben potè dire: *la grazia di Dio le fece per me*, ma però che era *meco* volle dire, presumendo sè non solamente essere ministro dell'opera per lo adoperare, ma in alcun modo compagno dell'operatore per lo consentimento. Vediamo ora secondo queste tre operazioni di Dio, che sono dette, quello che ciascuna creatura merita per lo suo ministerio. Quella creatura per la quale e senza la quale Iddio fa quello che fa, che merita? E quella, contra la quale egli fa alcuna cosa, che merita, se non ira? e quella, con la quale egli adopera, che merita, se non grazia? Dunque nella prima niente s'acquista; nella seconda s'acquista male; nell'ultima s'acquistano i buoni meriti: questo ti dichiaro. Le bestie niente di bene o di male

meritano, quando per quelle, come per istrumenti, si fa alcuno bene ; però che non hanno onde consentire a bene o a male : molto meno le pietre ; poichè esse non sentono. Ma il diavolo, o vero l' uomo reo, poichè vivono e hanno ragione, certo già meritano, ma non, se non pena ; però che sono discordanti dal bene. Ma Paolo, che per suo volere predica, e non sforzato, e ogni altro simigliante, però che obbedisce a Dio col consentimento della volontà, si confida che gli sia riposta la corona della giustizia. Dunque Dio usa nella salute dei suoi della creatura insensibile e senza ragione, sì come d' aiuto o di strumento. Ancora usa della creatura ragionevole ; ma se ella è malvagia, usa di essa quasi come di verga di disciplina, e di correzione ; la quale, avendo ella corretto il figliuolo, ella getta poi nel fuoco come un sermento disutile. Ma se la creatura è buona, come sono gli angeli e gli uomini di buona volontà, di costoro usa Iddio come di cavalieri compagni, e suoi aiutatori ; i quali, essendo compiuta la vittoria, egli rimunera largamente. Odi Paolo come dice arditamente di sè e dei suoi simiglianti : *Noi siamo coadiutori di Dio* (I Cor. 9). Quivi dunque ferma Iddio benignamente i meriti all' uomo, dove egli per lui e con lui adopera alcun bene. E per questa cagione,

essendo noi così coaiutori e cooperatori dello spirito, presumiamo d'essere meritati di quel reame; i quali per il consentimento volontario siamo congiunti alla divina volontà.



CAPO XIV

Che cosa nel negozio della salute è da attribuirsi alla grazia, che cosa al libero arbitrio.

Che dunque? Vogliamo noi dire: qui è tutta l'opera del libero arbitrio, questo solo è il suo merito, cioè che consenta? Questo è per certo. Non dico però che il consentimento, nel quale sta ogni merito, sia da lui: non essendo noi sufficienti quasi da noi pensare (che è minor fatto che consentire) qualche cosa da noi. Queste non sono mie parole, ma dell'Apostolo Paolo; il quale attribuisce a Dio, non al suo arbitrio, ogni bene che può essere, cioè pensare, volere e operare per la sua buona volontà. Dunque se Dio adopera in noi queste tre cose, cioè: volere il bene, pensare, o vero adoperarlo; il primo fa egli al tutto senza noi, il secondo fa con noi, e il terzo fa per noi, come per istru-

menti. Certo mandandoci egli il buon pensiero, ci viene innanzi: e mutando la mala volontà nostra, per lo consentimento nostro ci congiunge a lui; e apparecchiando il potere al nostro consentimento si dimostra veramente un secreto adoperatore. Certo noi non possiamo antivenire noi medesimi: e colui che niuno trova buono, non ne salva niuno, se non colui al quale egli antiviene. Adunque da Dio si fa il principio della nostra salute, e ciò fa senza noi e non per noi, come per istrumenti, nè con noi come con aiutatori. Ma e il consentire e l'operare, bene che nol faccia di noi, pure nol fa senza noi; ma considera quello che è detto. Io dico che il primo, cioè l'essere da Dio antivenuto, non c'è riputato niente a merito; però che in ciò niente facciamo. Ancora nell'ultimo cioè nell'operare, niente ci è riputato a merito, però che in ciò noi niente facciamo, ciò può essere molte volte o per disutile paura o per infinta dannazione; ma solo il terzo è quello che ci è imputato a nostro merito; però che spesso basta sola la buona volontà: ma l'altre due cose senza quella niente fanno di pro; intendi chiaro: io dico, che non fanno pro a chi le fa, ma bene a chi le vede. Dunque così vedi che la intenzione vale a me-

ritare ; ma l'opera vale a dare buono esempio, ma il pensiero buono, che innanzi viene, vale a destare la mente. Da guardarsi è dunque che, quando noi sentiamo queste cose invisibili dentro di noi, che noi non le attribuiamo o vero alla nostra volontà, la quale è inferma, o vero alla necessità di Dio che nulla è ; ma cioè d'attribuire pienamente alla sola sua grazia. Ella prende il libero arbitrio, quando semina il buon pensiero ; ella il sana, invitandolo ; ella fortifica l'affetto, acciò che venga all'opera ; ella il conserva, acciò che non senta difetto. E così adopera col libero arbitrio, sì che in prima gli venga innanzi, poi ogni altra cosa l'accompagni. Ancora questa grazia antiviene il libero arbitrio, acciò che esso adoperi insieme con lei, e così quello che dalla grazia si cominciò, poi si compie da loro due ; sì che mescolatamente e non ciascuno per sè, adoperi le virtù. Ancora insieme, e non l'uno dopo l'altro, non in parte la grazia, in parte il libero arbitrio, ma insieme, senza divisione di opere, fanno tutto. Noi crediamo che piacerà al lettore che noi non ci partiamo dal senno dell'Apostolo ; e bene che il parlare nostro svari pure, spesso noi ritorniamo quasi nelle parole sue. Che altro suonano le nostre parole, che quel detto, dove

dice: *Dunque niente è del corrente e del volente, ma di Dio misericordiante* (Rom. 9. 16)? Il quale pertanto non dice ciò quasi come se alcuno potesse volere, o correre invano; ma però che colui, il quale vuole e corre, non si debba gloriare in se, ma solo in colui da cui egli ebbe il volere e il correre. Ancora dice: *Che hai tu, che tu non ricevesti?* (I Cor. 4. 7). Sei creato, sei sanato, sei salvato: o uomo, quale di queste cose verrebbe da te? quale di queste cose ti sarebbe possibile per lo libero arbitrio? certo non crearti; chè tu non eri; nè di giustificarti; ch'eri peccatore; nè ancora, essendo morto, ti potevi risuscitare. E lasciando io stare tutti gli altri beni che sono riposti per coloro che debbono essere sanati; quello che noi diciamo è manifesto del primo e dell'ultimo; e del mezzo nessuno dubita, se non colui che non sapendo la giustizia di Dio, e volendola fare sua, alla giustizia di Dio non è sottoposto. Che dirò io? Tu conosci la potenza del Creatore Dio, la grazia del salvante, e non sai la giustizia del sanante? odi che dice: *Signore, sana me, e io sarò sanato; fammi salvo e io sarò salvato, però che tu sei la mia loda* (Ier. 17. 14). Questi conosceva la giustizia di Dio, dal quale egli sperava così d'essere sa-

nato dal peccato, come d'essere liberato dalla miseria: e però non senza ragione faceva lui per sua lode. E però David raddoppiando diceva: *Signore, non a noi, ma al nome tuo dà gloria*: (Ps. 113. 5) che da Dio aspettava l'una e l'altra veste, della giustizia e della gloria. Chi è colui che non sa la giustizia di Dio? quegli che giustifica se medesimo. Chi è che giustifica se medesimo? quegli che presume che i meriti suoi siano altronde, che dalla grazia. Ma colui che ha fatto ciò che salvasse, ancora ha dato onde si salvi. Io dico che colui dona i meriti, il quale fece coloro ai quali egli li donasse: *Che renderò io a Dio per tutte le cose che egli ha retribuito a me?* (Ps. 115. 3). Non disse ch'egli ha donato, ma riguiderdonato a me; e così da Dio confessò due cose, cioè: quello che era e quello che era giusto; acciò che negando l'uno e l'altro, non perdesse ciascheduno, e così trovò poi quello che per vicenda li rendesse, quando disse: *Io prenderò il calice salutare e invocherò il nome di Dio*. Il calice salutare è il sangue del Salvatore. Dunque, se tu non hai da te nulla, ma solamente rendi dei doni di Dio, per qual ragione presumi tu a te la salute? odi che disse: *Io invocherò il nome di Dio* (Rom. 10. 13).

Certo ben disse, però che qualunque lo invocherà sarà salvo.

Dunque coloro che direttamente sanno, confessano tre operazioni, non del libero arbitrio, ma della divina grazia in quello, ovvero di quello. La prima operazione si è creazione; la seconda formazione; la terza perfezione. Chè primamente in Cristo noi siamo creati in libertà di volontà; secondamente siamo riformati per Cristo in ispirito di libertà; poi con Cristo perfetti in istato di eternità. Veramente quello che non era, convenne che in lui si creasse; e quello che era per la sua forma convenne che si riformasse per la disformità di lui. I membri non sono perfetti se non col capo: e questa cosa allora si compirà, quando tutti andremo incontro all'uomo perfetto, nella misura dell'età della pienezza di Cristo; quando apparendo Cristo e mostrandosi nostra vita, noi appariremo con lui in gloria. Dovendosi dunque fare di noi o in noi, ma non da noi, la consumazione, o vero la perfezione, la creazione si è fatta senza di noi: sola quella che si fa con noi in alcun modo per il consentimento volontario, sarà reputata nei nostri meriti; cioè la riformaione. Questi sono i nostri digiuni, vigilie, continenza e l'opere della misericordia;

per le quali cose veramente il nostro uomo dentro è rinnovato di dì in dì. E ancora quando la intenzione piegata per le terrene sollecitudini, a poco a poco, dalle cose basse si leva a quelle di sopra, e l' affezione indebita intorno ai desideri della carne un poco si rinforza nell' amore dello spirito ; e quella che era brutta per la memoria e per la sozzura delle antiche opere, imbiancata pei nuovi e buoni atti, di dì in dì si rallegra. Veramente in quelle tre cose sta la rinnovellazione dentro ; cioè in direttiva d' intenzione e in purità d' affezione, e nella memoria della buona operazione, per la quale la memoria, che è testimone a se medesima, risplende. E tutte queste cose, essendo fatte in noi per lo spirito divino, certamente sono doni di Dio. Ma però che queste cose si fanno col consentimento della nostra volontà, però sono chiamate nostri meriti : onde il Vangelo dice : *Voi non siete coloro che parlate ; ma lo Spirito del Padre vostro che parla in voi* (Mat. 10. 20). E l' Apostolo dice : *Or domandate voi prova di colui, che parla in me, il quale è Cristo ?* (2 Cor. 13. 3). Se dunque Cristo, o lo Spirito Santo parla in Paolo, non anche opera nello stesso ? *Io non parlo — egli dice — quello che per me non adopera Dio*

(2 Tim. 4. 7). Che diremo? Se le parole e ancora le opere non sono di Paolo, ma di Dio, che parla in Paolo, o vero adopera per lui; dunque dove sono i meriti di Paolo? Dov'è quello che diceva con tanta fidanza, quando diceva: *Io ho combattuto una buona battaglia, io ho compiuto il mio corso, io ho servato la fede: del rimanente m'è riposta la corona della giustizia, la quale mi renderà Iddio, giusto giudice, in quel dì.* Or fidasi egli per tanto che la corona gli sia riposta però che queste cose si facevano per lui? Certo molti beni si fanno per rei angeli e uomini, e non sono però riputati loro a meriti. Or diremo che per tanto siano suoi meriti, però che queste cose si facevano con lui, cioè con la sua buona volontà, però che dice altrove: *Se io predico sforzato, sarà creduta la dispensazione a me; ma se ciò farò per volontà, questa, è a me gloria* (1 Cor. 9. 17). Ma ancora se la volontà, dalla quale dipende ogni merito, non è di Paolo, in che modo quasi presume egli che gli sia riposta la corona della giustizia? Or sarebbe ciò perchè giustamente si domandasse per debito ciò che per grazia è promesso? certo esso Apostolo dice: *Io so cui io ho creduto, e sono certo che egli è potente a serbare il mio deposito* (2 Tim. 1. 12); e

però, perciò ch'elli ha creduto al promettente, fedelmente domanda la promessa. Questa promessa fu fatta per misericordia, ma già si deve pagare per giustizia. Dunque, la corona che San Paolo aspetta è corona di giustizia; ma della giustizia di Dio, non sua veramente. È giusto che Iddio renda quello che deve; e certamente deve ed è tenuto a quello che egli ha promesso; e questa è la giustizia della quale presume l'Apostolo, cioè la promessa di Dio, acciò che se egli, dispregiando quella, la volesse fare sua, non divenisse contrario e non subietto alla giustizia di Dio. Della quale sua giustizia, Iddio il volle avere consorto, acciò che il facesse meritatore di corona. E in questo l'ordinò compagno della giustizia, e meritatore di corona, quando egli degnò d'averlo per coaiutatore dell'opere, alle quali fu promessa la corona; e certo allora il fece coaiutatore suo, quando il fece volente, cioè consenziente alla sua volontà. E così dunque la volontà è riputata in aiuto, e l'aiuto in merito; però che non è dubbio che da Dio sia il volere e il compiere per la buona volontà. Iddio dunque è aiutatore del merito, il quale congiunge la volontà all'opera e l'opera alla volontà. In altro modo: se quelli che noi chiamiamo nostri me-

riti siano nominati propriamente, più tosto sono detti alquanti semi di speranza, accendimenti di carità, segnali della occulta predestinazione, dimostramenti, o vero indovinamenti della felicità, che deve venire, via del regno, e non cagione di regnare.

Alla fine io ti dico, quasi dico egli non ne trova giusto niuno, ma fagli giusti: chè Iddio ha magnificati coloro, i quali egli ha fatti giusti, e non coloro che egli ha trovati.

INDICE

Introduzione	pag. 5
Cenno bibliografico	27
Prefazione	29
Capo I — Al merito dell' opera buona con la grazia di Dio concorre il consenso del libero arbitrio	31
Capo II — Che cosa è il libero arbitrio, ovvero in che consista la libertà	36
Capo III — Triplice divisione della libertà: della Natura, della Grazia, della Gloria	41
Capo IV — Quale libertà compete alle anime vivate, sciolte dal corpo, quale a Dio e ad ogni creatura razionale	46
Capo V — Se la libertà della miseria, o del pia- cimento si dà in questa vita	53
Capo VI — Come la grazia sia del tutto neces- saria a volere il bene	57
Capo VII — Se i nostri padri ebbero in Para- diso tutte e tre le libertà, e dopo il peccato	65
Capo VIII	69
Capo IX — Come la imagine e la simiglianza di Dio, per la quale siamo stati fatti, consiste nella triplice libertà	73

Capo X — Come in noi si riforma per Cristo la simiglianza alla divina imagine . . . pag.	79
Capo XI — Come non possa derogarsi dal libero arbitrio nè per grazia, nè per tentazione .	84
Capo XII — Se chi nega la fede per timore della morte e delle pene, sia scusato dalla colpa, o destituito di libero arbitrio. In che si discute la negazione di Pietro	87
Capo XIII — I meriti dell' uomo sono veraci doni di Dio	94
Capo XIV — Che cosa nel negozio della salute è da attribuirsi alla grazia, che cosa al libero arbitrio	100