

B R E V E
ISTRUZIONE

INTORNO ALLE VIE MISTICHE
PURGATIVA, ILLUMINATIVA,
ED UNITIVA

Con due Differtazioni, nuovamente aggiunte,
una sopra la meditazione de' NOVISSIMI,
e la necessità del TIMOR SERVILE,
e l'altra sopra l'obbligazione di
OPERARE IL PIU'
PERFETTO

D I

FRA GIANNICCOLA CHIESA

Dell' Ordine Romitano di S. Agostino della
Congregazione di S. Gio: a Carbonara.



IN NAPOLI MDCCLXVIII.
NELLA STAMPERIA SIMONIANA.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Bibliothèque

BIBLIOTHÈQUE S. J.

Digitized by Google

6000000000

10000000000

10000000000

gle

Rev. U. J. D. D. *Januarius Giordano* in hac
Regia Studiorum *Universitate Professor*, *revideat*, &
in scriptis referat. Datum *Neapoli die 10. Mensis*
Januarii 1768.

NICOLAUS DE ROSA EP. PUT. G. M.

ILLUSTRISS. E REVERENDISS. SIG.

PER eseguire l'ordine datomi da V. S. Ill. ho
letto il libro, a cui l'Autore dà il titolo di
Breve Istruzione intorno alle vie Mistiche &c. ed in
cui non avendo trovata alcuna cosa contraria a' buo-
ni costumi, e a' Regj Diritti, stimo, se piaccia a
V. S. Ill. che dar si possa alle pubbliche stampe.
Di V. S. Illustriss. e Reverendiss.

Napoli 3. Maggio 1768.

Umilissimo ed Ossequiosissimo Servo:
Gennaro Giordano Reg. Prof. de' Sagri Canon.

a a

Die

Die 27. Mensis Junii 1768. Neapoli.

Viso Rescripto Suae Regalis Majestatis sub die 18. currentis Mensis, & anni, ac relatione Reverendi U. J. D. D. Januarii Giordano de commissione Reverendi Regii Cappellani Majoris ordine praefatae Regalis Majestatis.

Regalis Camera Sanctae Clarae providet, decernit, atque mandat, quod imprimatur cum inserta forma praesentis supplicis libelli, ac approbationis dicti Reverendi Revisoris; Verum in publicatione servetur Regia Pragmatica. Hoc suum &c.

GAETA. PERRELLI. SALOMONE.

Ill. Marchio Citus Praefes S. R. C. tempore subscriptionis impeditus, ac ceteri Illustres Aularum Praefecti non interfuerunt.

Reg. a fol. 5.

Carulli.

Atbanasius.

Adm.

*Adm. Rev. Dominus D. Dominicus de Jorio Sa-
trae Theologiae Professor, & Curiae Archiep. Exam. re-
videat, & in scriptis referat. Datum Neapoli die 6.
Septembris 1767.*

PH. EP. ALLIF. VIC. GEN.

Joseph Sparanus Can. Dep.

EMINENTISS. SIGNORE .

NELL' Opera , che ha per titolo *Breve Istruzione
sopra le vie Mistiche &c.* la quale io ho letto
per ordine di V.E. non solo vi ho ravvisato la pietà
del dotto Autore , che l' ha composta , ma ancora
una sode morale , ed una raccolta di principj Teo-
logici ben disposti ad incoraggiare gli animi de' Fede-
li per l' acquisto della virtù , e della propria salute.
Quindi è , che , se parrà a V. E. stimo , che dar si
possa alla luce . Napoli li 21. Aprile 1768.

Di V. E.

*Obbligatiss. Devotiss. ed Umiliss. Servo .
Domenico de Jorio.*

*Attenta relatione Domini Revisoris imprimatur .
Datum Neapoli hac die 18. mensis Julii 1768.*

F. X. EP. VENA FR. VIC. GEN.

Joseph Sparanus Can. Dep.

FR.

FR. FRANCISCUS XAVERIUS
VAZQUEZ PERUANUS

Sacræ Theol. Magister totius Ordinis Fratrum
Eremitarum S. P. N. Augustini
Prior Generalis.

CUM Opus inscriptum *Breve Istruzione sopra le
vie Mistiche &c.* a Rev. Patre Regente Fr.
Joanne Nicolao Chiesa nostri ejusdem Ordinis, Cong.
S. Jo: ad Carbonariam exaratum, & a duobus nostri
Sacri Ordinis Theologis a Nobis deputatis recogni-
tum, & approbatum fuerit; Nos tenore præsentium,
nostrique muneris auctoritate facultatem facimus
præmemorato Patri Regenti, ut Typis mandari
possit, servatis tamen servandis, juxta Decretum Sa-
crofancti Concilii Tridentini de libris edendis. In
nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti. Datum
in Conventu nostro S. P. Augustini de Urbe die
10. Januarii 1768.

FR. FRANCISCUS XAVERIUS VAZQUEZ
GENERALIS.

Nostri muneris affixo sigillo ✠

Mag. Reg. F. Emmanuel M. Pignone
del Carretto Ord. Secret.

Reg. lib. 15.



B R E V E

ISTRUZIONE

Interno alle vie Mistiche Purgativa,
Illuminativa, ed Unitiva

DIVISA IN TRE LIBRI.

LIBRO I.

Della via Purgativa .

CAPITOLO PRIMO.

Che cosa sia la Teologia Mistica.



A Mistica Teologia è quella Facoltà, in cui si danno i precetti, e regole più recondite per giugnere al perfetto, e puro amor di Dio; e per praticarlo stabilmente. Ogni Teologia parla di Dio, delle sue perfezioni, delle sue opere, e delle sue leggi; e in esso altro bianco non mira, che la co-
A gni-

gnizione certa, ed evidente di quelli obbietti, che contempla; ma di amarlo per se sola non tratta. E sebben tratti della carità, della giustificazione, e della beatitudine, riguarda però tutto ciò per darne all'intelletto la notizia, non per farne esercizio di volontà. Fa de' gran scienziati, non già de' gran Santi. La sola Teologia mistica tratta dell'amor di Dio a questo solo fine d'introdurlo nel cuore nel suo più alto grado. Anzi, a parlar più propriamente, altro essa non è, che un complesso di regole per arrivare al più alto grado dell'amor di Dio. È vero, che anche queste regole possono fermarsi nel solo intelletto, senza fare alcun effetto nella volontà; ma in tal caso sono come in istato violento, e non lasciano di avere l'ordine suo natio alla volontà, a guisa della pietra, la quale, anche sbalzata in alto, ritiene il suo natural peso all'ingiù: Queste regole diconsi *recondite*, per essere lontane non solo da' sensi, ma dippiù dall'ordinario basso modo d'intendere che cosa sia amare Iddio, e a quai gradi possa arrivare. Dicesi finalmente, che la mistica Teologia riguarda l'amor di Dio, per *praticarlo stabilmente*; perchè per prorompere di passaggio, e quasi a caso in qualche atto di amor di Dio, anche perfetto, e puro non ricercasi la mistica Teologia, ma basta un passeggero aiuto di Dio; il quale può trovarsi ancora in chi non ha dato neppur un passo nella via purgativa. La *stabilità* nell'amor puro è necessaria alla mistica Teologia. Imperocchè di lei dobbiam discorrere come di una *Facoltà*; e le *Facoltà* non si costituiscono per atti *transitorj*, ma per *abiti stabili*.

CAP.

*Di quante sorte siano le vie Purgativa, Illuminativa,
ed Unitiva.*

Queste vie si dividono in due sorte, una è la sorta attiva; l'altra è la sorta passiva. La sorta attiva; la quale anche si dinomina ordinaria, è quella, in cui l'anima per sua elezione, servendosi della grazia, ed aiuti ordinarij di Dio si dispone, ed arriva alla perfezione. Si dice attiva a cagione della libera elezione con cui l'anima entra, e cammina per queste vie.

La sorta passiva; la quale anche si dinomina straordinaria, è quella in cui l'anima entra, e cammina per queste vie senza sua elezione; ma per straordinarie operazioni di Dio. Si dice passiva, non perchè in queste vie l'anima sia come una sostanza insensata, la quale alle operazioni, a cui è soggetta, non abbia corrispondenza vitale, ma perchè sebbene da Dio mossa, senta, e percepisca vitalmente tali operazioni, ciò non ostante passivamente riceve le operazioni Divine, dalle quali senza sua elezione viene introdotta, e condotta per queste vie.

Le vie attive sono a tutti aperte; e non vi cammina, sol'chi non vuole: perchè a chiunque ha uso di libertà, e di arbitrio, dice Gesù Cristo: *Si vis perfectus esse, &c.* Le vie passive sono per pochi, e questi al puro arbitrio di Dio, e del suo Spirito; il quale *ubi vult spirat*. Quelle sono sicure, e chiare. Queste se fossero chiare sarebbero anch'elleno sicure, ma perchè sono oscure, si rendono pericolose; tanto per chi vi cammina, quanto per chi vi conduce. Questa oscurità però nasce dalla dottrina e regole

4
non prese in generale ; perchè queste in tal modo prese sono certe, e chiare ; ma prese in particolare, parlando del tale soggetto, perchè in tal caso s' incontrano i pericoli delle illusioni .

CAPITOLO III.

Che cosa sia illusione : e di quanto forte siano le illusioni .

S Giovanni espressamente vieta il credere ad ogni Spirito ; anzi comanda di esaminare gli spiriti . *Nolite omni spiritui credere , sed probate spiritus si ex Deo sint .* Il credere ad ogni spirito , ed il non esaminare gli spiriti sono le sorgenti di tutte le illusioni . Le quali altro , generalmente parlando , non sono che abbagli intorno i spiriti . Chi crede , che ogni spirito sia buono , perchè abbia alcune apparenze di buono , s' inganna ; perchè senza dubbio sotto alcune medesime apparenze vi sono spiriti buoni , e spiriti cattivi . E similmente chi non esamina diligentemente gli spiriti , spesso giudica essere cattivo quel , che è buono ; e buono quel , che è cattivo . Onde o troppo crede , o niente crede . E tutti questi sono abbagli , sono illusioni . Per ispirito , qui s' intende ogni interno sentimento , il qual muova la mente a giudicare ; o il cuore ad amare . Le illusioni poi sono di due sorte ; altre sono colpevoli ; ed altre senza colpa . Le colpevoli son quelle , per cui si giudica spirito di Dio quello , che non è , che spirito umano , o diabolico , contro la ragione , o l' autorità legittima . Le senza colpa sono quelle , per cui si giudica lo stesso , ma senza contraddire alla ragione , nè all' autorità . E seb-
ne

ne il giudicare non essere spirito di Dio quello, che è veramente spirito di Dio, sia una vera illusione; ciò non ostante il nome d' illusione si appropria solo al giudicare spirito di Dio quel, che non lo è. Quindi se una persona di spirito giudica, che non sia spirito di Dio quel, che lo è, non dicesi illusa; al contrario se giudica essere spirito di Dio quel, che non lo è, si giudica illusa. Dippiù: Ancorchè tali abbagli possano accadere non meno alle persone dirette, che a' Direttori, solo gli abbagli delle persone soggette alla direzione, e non de' Direttori, diconsi illusioni.

CAPITOLO IV.

Che cosa sia il dono del discernimento de' spiriti.

IL discernimento de' spiriti non è lo stesso, che lo spirito della discrezione. Lo spirito della discrezione è quella virtù morale, per cui si scorge, ed abbraccia il mezzo virtuoso tra gli estremi viziosi. Il discernimento de' spiriti nello stato suo perfetto è un rarissimo dono di Dio, ed una delle grazie *gratis data*, numerate dall' Appostolo: 1. Cor. 12. Ed altro non è, che il buon gusto dell' anima, per cui internamente sente, e distingue il buono dal cattivo spirito, anche in mezzo delle più folte oscurità. Per questo dono il nostro Ven. P. Alfonso di Oroasco non potè mai approvare lo spirito di Maddalena di Cordova approvato da tutta la Spagna; anzi neppur fidarsi a parlar con lei.

Il discernimento de' spiriti è differente dalla prova de' spiriti. Imperocchè quello consiste, come vediamo di dire, in un interno senso; e questa si ap-

6
poggia ad argomenti esteriori. Quello è dato a pochissimi, anche non Teologi, anche idioti. Questa compete solamente a' Maestri, o sia a' dotti nella Teologia. Può accadere, che ciò, che approvano colle loro pruove i Maestri, non sia approvato da chi ha il discernimento de' spiriti; ed al contrario. Infatti S. Pietro d' Alcantara per discernimento di spirito approvò a S. Teresa quella povertà, cui non approvarono i Maestri colle loro pruove di spirito.

C A P I T O L O V.

Se sia necessario per guidare le anime, il discernimento de' spiriti; oppure basti il sapere provare gli spiriti.

A Me sembra, che non sia necessario per guidare le anime il discernimento de' spiriti, ma basti il sapere provare gli spiriti. Imperocchè il discernimento de' spiriti è grazia *gratis data*; niuna grazia *gratis data* è necessaria al buon regolamento, tanto della Chiesa in generale; eccetto allora, che l'occasione della divina gloria l'esiga, quanto di qualsivoglia suo membro in particolare, come è chiaro parlando della profezia, del dono delle lingue, della grazia di sanare &c. Dunque ancora il discernimento de' spiriti sarà non necessario alla guida delle anime, ed il solo sapere provare gli spiriti basterà.

Aggiungasi, che il discernimento de' spiriti è un dono rarissimo, e le anime da guidarsi sono in grandissimo numero; a molte delle quali per conseguenza mancherebbe la necessaria guida, se solo per chi fosse dotato del discernimento de' spiriti guidar si potessero. Dunque dee dirsi, che basta la scienza di pro-

7

provare gli spiriti , virtù ad ogni Direttore comune , ed a tutti da S. Giovanni comandata . In terzo luogo . Se uno spirito , approvato per mezzo della discrezione de' spiriti , non reggesse alle pruove de' spiriti , ma fosse condannato , come falso , in tal caso la Chiesa si atterrebbe alle pruove , non al discernimento , e direbbesi , che il soggetto , dotato del discernimento de' spiriti , in tal caso s' inganna , ed è condotto dallo spirito falso , almeno senza avvedersene ; e sarebbe obbligato a sottomettere il suo giudizio alle pruove . Dunque il discernimento non è necessario , ma bastano le pruove per guidare le anime .

C A P I T O L O VI.

Qual sia la pruova necessaria e bastante de' spiriti , anche di quelli , che diconsi soprannaturali .

LA dinominazione di soprannaturale non si prende qui come opposta alla dinominazione di naturale , ma spirito soprannaturale quello dicesi , il quale oltrepassa le misure ordinarie delle Divine operazioni nelle anime .

La pruova de' spiriti , e massimamente de' soprannaturali , da molti intraprendesi assai laboriosamente , volendo esaminare ogni pensiero , ed ogni movimento dello spirito , anche minimo , comandando , e proibendo alle anime , delle quali si prova lo spirito , cose stravaganti , e bene spesso nulla conchiudenti . Se l' anima patisce estasi , ratti , rivelazioni , e simili favori straordinari , qui sì che si fatica molto nell' esaminare i segni , ed in guardarsi dalle illusioni . E frequentemente accade , che si dividano in

due fazioni gli Esaminatori ; e gli uni condannino ciò, che gli altri approvano , con non poca inquietudine dell' anima sottoposta all' esame , e discredito della dottrina mistica appresso di chi non la intende . Poichè da costoro tutto si fa passare per illusione , e delirj di fantasia femminile ; e per troppa credulità de' Padri spirituali alle invenzioni , e sogni delle loro penitenti . Per provare dunque gli spiriti di qualsivoglia sorta è necessario , e basta osservare se la fede sia pura , se la speranza sia fondata , se la carità sia perfetta . La fede non è pura , quando non è la Cattolica . La speranza non è fondata , quando non si appoggia a Dio per Gesù Cristo . La Carità non è perfetta , quando non seco porta l' adempimento della legge , conforme di lei dice si : *Plenitudo legis est Caritas* . Se un qualche spirito manca in uno di questi capi , è spirito cattivo : e se in alcuno non manca , non può essere cattivo , anche concesso , che in ogni altro capo vi siano delle illusioni ; le quali per tal cagione faranno sempre senza colpa . Dunque per assicurarsi della sorta de' spiriti , basta , ed è necessario esaminare le Virtù Teologali . E se queste saranno ne' gradi convenienti , lo spirito sarà buono ; altrimenti sarà cattivo . Se di queste si farà certo , certa farà la pruova dello spirito ; se si farà incerto , incerta ancora sarà la pruova .

Compiuto questo esame , si può tralasciare ogni altro , di estasi , ratti , locuzioni ec. Perchè tutte queste altre operazioni se sono veramente divine , non si perdono ; se sono illusorie , non fanno danno per questo solo , che non si conoscono , e non se ne fa conto .

Anzi , se si vuol dar credito alla rivelazione della

la Madre Cattarina Terefiana, scritta al P. Graziano Terefiano, ed avuta da S. Teresa, non solo si può tralasciare ogni altro esame di estasi ec., come abbiamo detto, ma si dee. Imperocchè S. Teresa riprende il lodato P. Graziano, perchè attendeva a tali esami circa le sue Monache; e gli comanda di troncare i discorsi di rivelazioni ec. e non ne fare caso; ma attendere alle virtù. E dice di più, che le dispiace la vita sua, da lei medesima scritta; perchè in essa si trattano queste materie, e per tal cagione si stimano, si desiderano, e si procurano, quasi fossero beni necessarj. Questa rivelazione sta registrata.

Ho detto che le Virtù Teologiche debbono essere *ne' gradi convenienti*, per essere pruove bastanti de' spiriti. Perchè (parlando principalmente della Carità) in chi apparisce dotato di molti favori soprannaturali non basta, che le Virtù Teologiche (massime la Carità) siano in gradi comuni, ed ordinarj, ma ricercasi molto più dell'ordinario modo di procedere. V. g. non basta quella carità, che osserva i precetti; ricercasi quella, che pratica i consigli; e talvolta neppur questa basta, ma è necessaria quella, che si stende a consigli più ardui. Non basterà quella, la quale impedisce il consentire alle passioni disordinate; ma sarà necessaria quella, la quale in qualche grado ancor le consuma.

E tanto più dobbiamo preferire questa maniera di provare gli spiriti alle altre, quanto è men di tutte sottoposta alle frodi degli Angeli di tenebre trasfigurati in Angeli di luce. Imperocchè possono questi Angeli fingere estasi, ratti, rivelazioni, e simili altri effetti; ma non possono indurre nè a credere, nè a sperare, nè ad amare Iddio.

E se

E se il Demonio ci persuadesse a credere, a sperare, e ad amare Iddio, obbedendo a lui, neppur saremmo illusi; ma ci porterebbe al bene, ed alla verità, cose, le quali ne da lui possono promoverli, ne da noi rifiutarsi, sebben venissero da lui.

Dippiù il Demonio finge estasi ec. per far danno alle virtù Teologiche, a che fine cattivo le potrebbe mai fingere? Dunque la maniera più certa di provare gli Spiriti è l' esaminare le virtù Teologiche.

Non pretendo per questo niente offendere la fatica, ed industria, con cui i Maestri mistici (massime, se per comando de' Prelati della S. Chiesa) esaminano per le altre regole le rivelazioni, estasi, ratti ec. di qualche anima, la quale per tali effetti si distingue notabilmente dalle altre. Ho voluto solamente proporre una maniera più facile di provare gli Spiriti, e perciò più comune; perchè i Maestri veri di Mistica, i quali possono con sicurezza esaminare l'estasi, i ratti, le rivelazioni ec. sono pochissimi, ed in molti luoghi non ve n'è alcuno; onde di rado si trovano, e difficilmente si possono avere. Bisogna per tanto che vi sia una maniera, la quale si possa praticare da qualsivoglia sufficiente Direttore; e per le anime, le quali non sono tanto straordinarie.

I Maestri veri di Mistica, sono dotati del discernimento de' Spiriti; ed hanno sperienza delle materie di cui esaminano la verità. E perciò ben possono ne' loro esami procedere ancora per le altre regole, a Direttori semplici di anime, non comuni; a' quali basta camminare per quelle regole, le quali da tutti si possono intendere, e praticare, cioè, per l'esame delle Virtù Teologiche, come si è detto pocanzi.

CA.

Virtù Teologiche vedi f. 82

In che consista la via purgativa. Di quante forte sia. Si dichiarano ciascheduna.

LA via purgativa in generale consiste in distruggere ogn' impedimento al perfetto amor di Dio; nel quale consiste la trasformazione in Dio, la mistica unione, il matrimonio spirituale con Dio, e cose simili, delle quali parlano i Maestri della Mistica Teologia.

Si divide cotesta via in due forte. Una diceasi *attiva*, l'altra *passiva*. L'attiva è libera, e volontaria; e si fa dall'anima coll'aiuto di Dio. La *passiva* si fa da Dio senza il consenso libero dell'anima.

Amendue coteste vie si dividono in purghe del senso, e dello spirito. La purga del senso altro non è, che un distaccamento dal piacere sensibile, tanto illecito, quanto lecito. La purga dello spirito altro non è, che la distruzione d'ogni naturale imperfezione.

La sola purga passiva si divide in ordinaria, e straordinaria, sia del senso, sia dello spirito. L'ordinaria è molto frequente; la straordinaria è di pochissimi.

So benissimo, che da' Scrittori Mistici la sola purga passiva si divide in purga del senso, e dello spirito, togliendo con ciò all'anima ogni sforzo di procurarsela, colla sola speranza di ottenerla da Dio. A me però (rimettendo questo mio parere alla censura di chi più se n'intende) sembra, che anche la purga attiva divider si possa in purga del senso, e dello spirito nella stessa maniera, che la purga passiva. Imperocchè qual ragione vuole, che

la

la medesima divisione non si faccia dell'una, e dell'altra? Forse non è capace tanto l'una, quanto l'altra? Forse tanto l'una, quanto l'altra, non è utile a saperli, o ad insegnarli? Tutto è chiaramente falso. Imperocchè, siccome può Iddio da se solo per suo beneplacito, senza libera cooperazione dell'anima, purgarle il senso, e lo spirito: E cotesta da Mistici diceasi con ragione purga passiva del senso, e dello spirito: Così può l'anima stessa cogli aiuti, e mezzi ordinarj di Dio, purgare in se medesima il senso non meno, che lo spirito. E cotesta per la stessa ragione dovrà dirsi purga attiva del senso, e dello spirito.

Iddio da se solo purga il senso con sottrarre quel piacere sensibile, che suole sperimentarsi nel principio della vita divota. Purga poi lo spirito con levargli ogni volontario difetto; non per sempre; perchè la sola SS. Vergine ha goduto tal privilegio, ma per lungo tempo; e con fare, che tutte le azioni buone, ed indifferenti siano regolate dall'amor puro. A cotesti fini suol Dio condurre alcune anime per mezzo di travagli, e favori stravaganti; i quali per detti fini non sono necessarj, bastando la sola sua divina, assoluta, onnipotente volontà, con cui *ipse dicit, & factum est*, non meno, che quando *ipse dixit, & facta sunt*.

E perchè mai non potrà similmente l'anima colta grazia ordinaria, e straordinaria purgare attivamente il senso, rinunciando ogni sensibile piacere, lecito, ed illecito, anche spirituale? Perchè non potrà purgare anche lo spirito, levandosi ogni volontario difetto, quanto sia possibile ordinariamente in questa vita, per mezzo dell'orazione, mortificazioni, tribolazioni (che mai non mancano a chi
che

che sia) e grazia ordinaria ? E perchè coll' esercizio dell' amor puro non potrà farsi uno spirito con Dio ; ed in lui trasformarsi, e giugnere al matrimonio spirituale .

La purga passiva dello spirito si fa talvolta da Dio per mezzo di lunghe, e penosissime oscurità, ed aridità : di gravissime tentazioni, d' infedeltà, d' impurità, di bestemmia, d' odio di Dio ec. ; di stravaganti infermità corporali ; di persecuzioni umane, e diaboliche ec. Questa purga è manifesta, e molto intrigata . E perciò soggiace all' esame, e regolamento della Chiesa per mezzo de' Pastori, e Direttori spirituali, non senza frequenti inganni, tanto per chi nulla crede, quanto per chi tutto crede .

Se però a Dio piace, senza detti mezzi, colla sola sua grazia, occultamente purga lo spirito, anche senza che neppur lo spirito stesso se ne accorga . Con tale purga si ottiene, e si giugne a ciò, a cui non mai si giugnerebbe per la sola purga attiva .

Compiuta la purga passiva sì del senso, che dello spirito, suole Iddio conferire all' anima ogni sorta di favori straordinarij, non solamente spirituali, ma eziandio corporali ; i quali però da se soli non le aggiungono perfezione . Anzi può darsi il caso, che un' anima passivamente non purgata sia più perfetta di una passivamente purgata ; perchè quella può avere maggior carità di questa, non ostante che quella avesse tutti i favori straordinarij .

La purga passiva, in quanto passiva, è di niun merito, ma di maggior efficacia dell' attiva . E l' attiva al contrario è di minor efficacia, e di molto merito . Onde ne nasce, che questa è più lunga di quella .

La

La purga attiva a tutti è aperta, e tutti i Cristiani vi sono chiamati, siccome tutti sono chiamati alla perfezione. La passiva è di pochi, e dipende dall'arbitrio di Dio, come si è detto di sopra; perchè non è necessaria alla perfezione, a cui Dio tutti chiama.

È lecito il desiderare le purghe passive, ed il domandarle, con protesta però di non desiderare assolutamente i favori straordinari, che le accompagnano, o lor vengono dietro.

Il fine, a cui tendono le purghe attive, e passive, è la contemplazione, o infusa, od acquistata.

La purga attiva è necessaria per la salute, e per la contemplazione. Perchè ogn'uomo non solo nasce colpevole, e figlio sottoposto all'ira di Dio, ma ancora del tutto cieco nella mente, e senza l'uso della ragione. E perchè questa cecità dura non pochi anni, non avendo in questo tempo altra guida delle sue azioni, che l'impeto naturale de' sensi, e le scorrette passioni, corre senza freno verso de' loro obbietti, senza mai distinguere il turpe dall'onesto. Quindi ne nasce, che sebben senza demerito, si esercita in molte azioni in se stesse alla natura ragionevole, ed alla divina eterna legge disconvenienti, e ne contrae di così operare fortissimi abiti, da quali viene accompagnato alcune volte, e dominato giunto all'uso della ragione. Questo lume nasce nell'uomo, come il Sole nell'emisfero. Perchè siccome dalle tenebre oscurissime della notte si comincia a passare per una luce quasi insensibile, per cui appena si distinguono gli obbietti di maggior mole; così all'uso della ragione si passa per mezzo di un lume intellettuale, sul principio tanto tenue, che appena si conoscono i primi principj dell'onesto, e
del

del retto . La grazia , neceſſaria per non peccare , in queſto tempo ordinarimente anch' ella è tenuiſſima ; e ſol tanta , quanto baſta per metter l'uomo *in manu conſilii ſui* , per operare il bene , e il male morale . Straſcinata dalle male inclinazioni naturali , avvalorate dagli abiti cattivi della puerizia , l' infelice umana volontà , generalmente parlando , corre dietro al piacere , e ſi precipita ciecamente in una intemperantiſſima gioventù . Cotefto corſo , o per dir meglio , cotefto precipizio , dura in chi più , ed in chi meno ; e tanto dura , finchè la divina miſericordia non vi pone il termine . Il che allora accade , quando Dio manda un lume nell' intelletto , per cui ſi conoſcono i propj deviamenti ; e ſparge nel cuore un vero diſpiacere , per cui ſi deteſtano i paſſati ; ed una forte riſoluzione , per cui ſi rifiutano i futuri . Nel che conſiſte la purga attiva , non meno del ſenſo , che dello ſpirito .

C A P I T O L O VIII.

Quali ſiano gli eſercizj della via purgativa attiva .

IL primo eſercizio di queſta via è una confeſſione *Primo* generale eſatta , ed in tutte le ſue parti compiuta ; per cui , per quanto ſi può , ſi afficuri l'anima della giuſtificazione . Imperocchè ſe non ſi eſce dal peccato non ſi può entrare nella via purgativa . Tutto ciò , che fa duopo per queſta confeſſione , tutto a queſto primo eſercizio appartiene . L' entrare in ſe , e vedere le proprie ſpirituali miſerie , maſſime il pericolo dell' eterna dannazione a cagione di un Dio Onnipotente , adirato , e nemico ; il timore d' 2 inciampare nelle di lui mani per mezzo di una mala

7
 4
 5
 la morte; il desiderio efficace di uscire da tanti mali, e pericoli; la speranza di ottenere da Dio la misericordia; e finalmente il gettarsi a' suoi piedi, e de' suoi Ministri con un cuor umiliato, e contrito; tutto ciò ricercasi per compiere il primo esercizio della via purgativa.

Secondo
 Ma perchè questa via purgativa non termina subito, appena acquistata la giustificazione; richiedesi il secondo esercizio; il quale consiste nel rimuovere le cagioni della ricaduta. Questo esercizio è il più difficile, ed il più rado a mettersi in esecuzione, perchè moltissimi di quelli pochi, i quali dopo una vita male abituata si giustificano veramente, ricadono; e con ciò sempre son da capo in questa via purgativa. Di questi dice lo Spirito Santo, *Canis ad vomitum, & sus lota in volutabro luti*. In questa vicenda di penitenza, e ricadute la maggior parte consuma tutta la vita; ed alcuni son colti dalla morte nella penitenza; ed altri nelle ricadute.

Terzo
 Per giugnerò al primo, e secondo esercizio già detti, vi è duopo il terzo, ed è la meditazione del peccato, e de' novissimi, e della passione di Gesù Cristo, come effetto del peccato, e simili. Vi è duopo il quarto ancora, che è l' esercizio della mortificazione de' sensi, o sia corporal penitenza, posta in non cale in questi tempi; non solo da chi ne ha estremo bisogno; ma ancora da' Ministri, i quali debbono conoscerne ed inculcarne il bisogno, chiamati perciò dall' Appostolo: *Inimici Crucis Christi*.
Quinto
 Evvi finalmente uopo del quinto esercizio, cioè, della frequenza del Sacramento della Penitenza, almeno quanto basta per dar conto al Padre Spirituale (e dee questi sempre essere il medesimo) della propria coscienza, e del Sacramento dell' Eucaristia,
 secon-

secondo il parere del medesimo Padre Spirituale, a cui unicamente, e ciecamente deesi attenere chi è guidato.

Dopo tutti questi esercizi, per cui si purga lo spirito dalle colpe mortali, bisogna passare all'ultimo, per cui si purga da veniali, abituali, e deliberati pienamente, e finanche dalle naturali cattive inclinazioni in qualche grado: dico in qualche grado, perchè la purga attiva ordinaria non passa oltre, cioè, sino a distruggerle, facendo v. g. di un iracondo un flemmatico.

C A P I T O L O IX.

Quanto debba durare la via purgativa attiva.

Egli è certo, che questa via ha da avere il suo termine; e con ciò errano molto coloro, i quali o non mai escono, o non mai fanno uscire le anime a loro commesse, dalla via purgativa; trattandosi, o trattandole sempre negli esercizi di questa via, massime in confessioni generali inutili, o perniciose: o in confessioni particolari troppo minute, e sofistiche, accusando come colpevoli quelle azioni, che non lo sono; e inciampando per ciò nel laberinto de' scrupoli, da cui spesso non escono, se non colla morte, o colla pazzia, o ricadendo nel libertinaggio. Per *pazzia* non intendo la frenetica, la quale è rarissima, ma la stolta, per cui l'intelletto, massime di non poche *Beatelle*, è pieno di spropositi, originati da uno sciocco appetito di essere santo, o di imitare i Santi.

Questo termine non è indivisibile, nè matematico; ma largo, e morale. A prudenti spetta il de-

B

ter.

terminarlo, quando non è evidente. A me sembra, che possa dirsi, allora terminare questa via, quando per un mese, potendosi, e solendosi cadere, non più si ricade con piena deliberazione ne in colpe gravi, ne in veniali.

Questo spazio non si ricerca in chi *fortitus est animam bonam*, e comincia da' teneri anni a conoscere, e ad amar Dio. Neppur ricercasi in quelle occasioni, nelle quali la grazia è straordinariamente abbondante, e cominciasi la conversione da qualche atto eroico. In questi, e simili casi basta lo scorgere, che nell' anima non resti alcuno affetto alla colpa, sia grave, sia leggiera, in maniera, che non si tema probabilmente alcuna caduta, per giudicare terminata la via purgativa attiva. Il termine però di questa via non porta seco, che non si confessino, o non si pianghino, o non si gastighino con frutti degni di penitenza le colpe commesse. Imperocchè lo spirito di contrizione, e di penitenza potendo nascere dalla carità, anche intensissima, non è talmente proprio di questa via, che non si possa, ed anche non debbasi fomentare nelle altre, e massimamente nella unitiva, come si è osservato in molti Santi, dotati insieme di altissima contemplazione, e di rigidissima penitenza. Anzi ne' Santi, i quali avanti sono stati grandi peccatori, è cresciuta della contrizione l' amarezza al crescere la purità, e dolcezza dell' amore.

E siccome il termine di questa via non è il termine delle lagrime penitenti, così il corso, ed anche il principio della medesima non esclude l' esercizio delle virtù, e dell' amore, propj delle altre due vie. Perlocchè un principiante può di passaggio, mosso da qualche aiuto di grazia attuale far qualche

19

che atto di virtù, e di amore, anche perfettissimo, e non per questo uscire dalla sua via. Imperocchè queste tre vie non si distinguono a cagion di ciò, che di passaggio si esercita dalle anime, ne di ciò, che straordinariamente può accadere, ma a cagion di ciò, che con maggior applicazione deesi dalle anime praticare per il presente loro bisogno. Quindi suol accadere, che i perfetti fanno talvolta gli atti de' principianti, perchè ne han bisogno; ed al contrario i principianti fanno gli atti de' perfetti, perchè vi son mossi.

C A P I T O L O X.

Segni del compimento della via purgativa attiva.

L'Unico, sicuro, e necessario segno, che sia compiuta la via purgativa attiva, si è la prova dell'opere, per la quale più non si commettono quelle colpe, le quali prima si commettevano, non ostante, che vi siano le medesime tentazioni, e le medesime occasioni. Questo segno è unicamente sicuro; perchè (parlando de' malabituati) solamente questo dimostra ad evidenza essere nel cuore estinto l'affetto al peccato, ed essere predominante, e padrone (diciam così) del medesimo cuore l'amor della giustizia. È dippiù segno necessario; perchè se non si arriva a questo, ogn'altro non basta, parlando ordinariamente. Si avverta però bene, che si è detto doverli la prova fare a fronte delle medesime tentazioni, ed occasioni, in cui avanti si peccava: poichè se sol non si pecca, perchè non occorrono le tentazioni, ne le occasioni, o non sono le medesime, ma di minor forza, o di altra specie, la

sola astinenza dalle colpe non è bastante Tegno del compimento della purga ; perchè con tutta questa astinenza potrebbe (anzi così suol accedere) restare nel cuore tale , e tanta fiacchezza , e facilità di ricadere , per cui non si possa giudicare ancora purgato l'animo ; ed essere solamente arrivato alla remissione delle colpe ; non al compimento della purga ; il quale ricerca qualche cosa d'ipiti della remissione delle colpe .

Può darfi però il caso , che tanto lunga sia l'astinenza dalle solite colpe , anche senza occasioni , e tentazioni , che la lunghezza del tempo coll' esercizio del pentimento , e della penitenza tolgano non solo le macchie delle colpe dall'anima ; ma ancora rendano bastantemente lontane , e difficili le ricadute , quanto ricercasi alla purga compiuta .

C A P I T O L O X I .

Pericolo di chi non si assicura , o trasalchia il compimento della via purgativa attiva .

NOn parlo qui di coloro , i quali trasalchiano il compimento della via purgativa attiva o con tornare indietro , o con non andare innanzi , o non affatto intraprendere della perfezione la carriera . Imperocchè i pericoli di costoro , sebben son grandi , non appartegono però al mio disegno , e a lungo ne trattano tutti i Scrittori di materie spirituali . Parlo di coloro , i quali trasalchiano il compimento della via purgativa attiva , pretendendo di andare avanti , passando alla via illuminativa . Questi son quei , che fabbricano la loro casa full'arena ; oppure accumulano pietre sopra pietre senza calce .

Que-

Questi son quei , che mettono cibi squisiti in uno stomaco guasto . Il pericolo inevitabile de' quali è il vedere rovinata la casa da' venti , o da inondazioni : o perduta la sanità , e la vita , da corruttele , e indigestioni . E questo appunto è parimente il pericolo di coloro , de' quali parliamo . Di vedersi senza virtù vere dopo lungo esercizio di atti di virtù ; e di precipitare in gravissime colpe tutto ad un tratto , dopo la pratica delle più sublimi , ed eroiche azioni . Il cuore umano , non ancora ben purgato dalle cattive inclinazioni , naturali , ed acquistate , esercitandosi in atti virtuosi , unisce virtù a vizj , buone pietre sopra l'arena , cibi eccellenti in stomaco guasto . Accadono le solite occasioni , e bisogni , di praticare virtù sode ; e di avere l' animo ben sano , e forte per resistere a certi gagliardi asfalti , i quali si provano non di rado nel cammino della perfezione ; si cede , si resta vinto ; perchè mancano le forze necessarie . Quindi certe strepitose , ed inaspettate cadute , non sempre nascono dalla ipocrisia , o da superbia nascosta ; ma ancora dalla cattiva condotta nell'acquisto , e pratica delle vere virtù , lasciando da parte la purga necessaria del cuore .

C A P I T O L O XII.

Se sia lecito tralasciare la via purgativa attiva , e pregare per la passiva .

Non è lecito certamente far ciò . Perchè sarebbe un tentare Iddio , pretendendo da lui un concorso straordinario , tralasciando volontariamente di servirsi dell' ordinario . Ordinariamente Dio non mette alcun' anima nella purga passiva , se non do-

po l'attiva. Dunque non è lecito domandare a Dio di essere posto nella purga passiva, potendo, e dovendo praticare l'attiva. Aggiungasi, che la purga passiva, come diremo appresso, non è da Dio ordinata a distruggere gli abiti cattivi, ne a domar le passioni ancor signore: ma a togliere all'anima già convertita, il latte delle sensibili dilettrazioni nell'orazione. Dunque a chi ancor geme sotto il giogo del peccato, e de' mali abiti, o sotto la tirannia delle passioni, non compete la purga passiva de' Mistici; e con ciò malamente si chiederebbe da Dio.

Se poi si parla della purga passiva dello spirito, molto meno si può chiedere a Dio da chi non ha fatta la purga attiva. Perchè chi è sottoposto al peccato, non può chiedere a Dio, che senza sua cooperazione gli tolga quelle imperfezioni, che rimangono dopo il peccato. Sarebbe questo come un chiedere dal Medico di essere liberato da una leggiera effusione di occhi, non curandosi di una febbre maligna.

C A P I T O L O XIII.

Se il ricadere distrugga il compimento della via purgativa attiva.

IL semplice ricadere anche in peccati gravi, senza giugnere a qualche cattiva consuetudine, non distrugge il compimento della via purgativa attiva. Onde non per questo, che alcun'anima, entrata, ed anche inoltrata nella via illuminativa, o sia de' proficienti, e nella unitiva, o sia de' perfetti, cadesse in gravi peccati semplicemente (il che può essere, non confermandosi in grazia l'anima per alcuna delle tre vie) dovrebbero richiamare da' Direttori alla via purgati-

gativa attiva, o sia de' principianti; ma lasciarsi in quella via, in cui commise la colpa grave; e solamente da questa lavarsi per la giustificazione. E la ragione si è, perchè niuna grave colpa, di passaggio commessa, e subito detestata, distrugge gli abiti delle virtù avanti acquistate, ma solo le infuse, perchè connesse colla grazia santificante; dunque tolta la colpa per la giustificazione, ritorna l'anima nel primiero stato, cioè, colle medesime virtù, tanto infuse, quanto acquistate; colle infuse; perchè ritornano, ritornando la grazia santificante; colle acquistate; perchè pe' l peccato non furono distrutte. E conseguentemente per la ricaduta non si è distrutto il compimento della via purgativa attiva, il quale si misura dagli abiti delle virtù acquistate.

C A P I T O L O X I V .

Cbi debba giudicare del compimento della via purgativa attiva. E se sia necessario tale giudizio.

Questo giudizio, acciò sia decisivo, e sicuro, non appartiene a certe persone ignoranti, credule, semplici, e perciò spesso spesso temerarie nel giudicare della qualità delle anime. Inciampano queste in tali temerità; perchè credute da alcuni di simil taglio persone da Dio straordinariamente illuminate, vengono da essi consultate come oracoli Divini. A tali persone non appartiene il giudizio, di cui parliamo; perchè facilmente o sono ingannate, o prendono abbagli. Sono ingannate bene spesso, come credule, e semplici; prendono abbagli, come ignoranti; massimamente se sono

donne; a cui siccome dall' Apostolo è vietato il parlare in Chiesa, eziandio per apprendere, così, e con maggior ragione intendesi vietato l'ingerirsi tra fedeli per insegnare.

Appartiene dunque questo giudizio solamente a un buon Direttore, a cui sia noto lo stato presente dell' Anima. Perchè questi sa se vi siano abiti cattivi, o no. Che forza abbiano le passioni sopra la libertà. A quali, e quanto forti cattive inclinazioni sia soggetta la volontà. E finalmente di qual tempra sia la nuova vita, e la risoluzione di servire a Dio. Ho detto *lo stato presente*, perchè, acciò un Direttore, possa formare utilmente questo giudizio della tale determinata persona, non ricercasi, che sia informato, o s'informi di quanto in lei è passato in tutti gli anni addietro, se non in quanto ciò fosse necessario per ben intendere lo stato presente. Siccome ad un buon Medico non fa uopo sapere le antiche malattie di quella persona, di cui intraprende la cura; ma basta sapere lo stato presente della di lei complessione; e del passato sol quanto ne richiede la presente notizia.

Può ancora formarsi tale giudizio da ciascheduno di se medesimo, perchè non è tanto difficile a conoscersi, che non si commettono più colpe, che si attende a domare le passioni, e a svelle i mali abiti; e che quelle già sono notabilmente domate, e questi svelti; non è tanto, disse, difficile tutto ciò a conoscersi, che vi sia timore d'inganno, e bisogno dell'altrui parlare. Basterà il non volersi troppo alla grossa lusingare, ed amare sinceramente la verità.

Finalmente non mi sembra talmente necessario questo giudizio, che se non si facesse, non si potesse

teffe andare innanzi, e passare dalla via purgativa alla illuminativa. Anzi credo, che non poche anime, massimamente in paesi poco coltivati, infatti fanno questo passaggio, senza che giammai si faccia da loro, o di loro questo giudizio. E la ragione si è, perchè realmente si può essere perfettamente purgato senza che sia necessario farne giudizio: si potrà ancora adunque far passaggio dalla via purgativa alla illuminativa, senza che prima si formi giudizio di essere tempo di tal passaggio.

CAPITOLO XV.

Si tratta della purga passiva dell'amore.

DA alcuni Dottori mistici si ammette una terza purga passiva, oltre le altre due, da tutti ammesse, del senso, e dello spirito; e si denomina Purga passiva dell'amore, cioè, fatta per mezzo dell'amore: ed allora dicesi accadere, quando, compiuta la purga passiva dello spirito, l'anima viene infiammata da un amor penoso, il quale in lei produce una certa inquietudine, ed impazienza per i desiderj ardentissimi di unirsi compiutamente collo Sposo. Così la descrive Errico Arrio appresso il Lopez nella sua Lucerna mistica *Tratt. VI. n. 157.*

Lopez ne pruova la necessità colle seguenti ragioni. Prima. Siccome si dee ammettere la purga passiva dello spirito, per cui si tolga dalla parte superiore dell'anima tutto ciò di disetoso, che vi è rimasto dalla purga passiva del senso, o sia parte inferiore, a cagione della debolezza dell'anima: così dee ammetterfi questa terza purga, perchè, sebbene lo spirito è purgato nell'intelletto da tutte le
for-

ferme, che impedir possono la divina unione; e la volontà è spogliata da tutti gli abiti imperfetti; contuttociò rimane in essa un certo moto precipitoso, o sia impeto amoroso, ed inquieto desiderio dell' oggetto amato.

La quale inquietudine, sebben non renda in alcuna maniera macchiato lo spirito, pure è d' impedimento alla divina unione per la dissomiglianza. Conferma questa ragione colla similitudine di una pulitissima tela; la quale se non istà quieta, non può ricevere dal Pittore l' immagine, che in lei vuol imprimere.

Colla seconda ragione dimostra Lopez, che la sopradetta inquietudine è propria della potenza appetitiva; ma non prova la necessità di purgarla, ne per qual mezzo.

A me pare, se mal non mi appongo, che la lite finalmente riducasi a lite di nome. Imperocchè tutti i Dottori mistici ammettono la necessità della quiete dichiarata dal Lopez; e debbono di essa assegnarne la cagione produttiva. Quei Dottori, i quali non fanno menzione della purga passiva dell' amore, di cui parla Lopez, dicono prodursi la detta quiete dalla purga passiva dello spirito; e finattantochè lo spirito non è giunto a tal quiete, non essere ancora compiuta la purga passiva dello spirito. Il Lopez al contrario dirà, che quel compimento della purga passiva dello spirito dee chiamarsi purga passiva dell' amore. Ed eccoci alla lite di nome. E perciò *nousquisque in suo sensu abundet; non in contentione, & annulatione.*

La prima ragione poi del Lopez prova la necessità della purga, non il nome che dar si debba alla purga.

CA-

Si dichiara maggiormente la purga passiva.

LA purga passiva, di cui qui si parla, non rimira i peccati, come la attiva; ma uno stato di virtù inferiore, per passare da questo ad altro superiore. Questa, prima di definirla, bisogna dividerla. Ella è dunque di due sorte; le quali corrispondono alle due porzioni, diciam così, dell'anima, senso, e spirito, o sia parte inferiore, e superiore; onde una diceasi purga del senso; l'altra dello spirito. La purga passiva del senso è una sottrazione divina, e stabile, non solo del piacere sensibile, il quale sperimentasi dagl' Incipienti nell'esercizio della meditazione; ma ancora della meditazione medesima. Imperocchè nel tempo di questa purga l'anima non solo non sente più quei gusti sensibili di tenerezze di cuore, di lagrime, ec. cui soleva provare dal principio di sua conversione a Dio, i quali gusti tanto son soliti ad essere maggiori, quanto più perversa fu la vita, che si abbandona; ma dippiù nemmeno può servirsi delle potenze per meditare, come poco avanti poteva. Perciò la immaginativa non serve più; perchè non più si possono, benchè si sforzi l'anima, figurare stabilmente i luoghi, le persone, le azioni, ec. come poco avanti potevansi. Non più serve la memoria, perchè questa tutto ad un tratto non più somministra nel tempo della meditazione le specie ordinate, come prima. Non più finalmente serve l'intelletto, perchè non più può formare quei discorsi, e sian, passaggi da una ad un'altra verità, come poco avanti parimente poteva. Diceasi questa sottrazione divina,
per

per disotato, che fatti da Dio solo, senza che l'anima vi concorra o co' suoi demeriti, o col suo volere, o colle sue infermità. Quindi se Dio non facesse più provare all'anima le delizie di prima, per castigo di qualche sua colpa, anche leggiera, v. g. di volontaria distrazione, questa sottrazione non sarebbe purga passiva. Similmente se l'anima spontaneamente tralasciasse la orazione mentale, o indebitamente nell'orazione mentale la meditazione, certamente non sarebbe da Dio visitata colle solite dolcezze; e neppur questa sottrazione sarebbe purga passiva. Finalmente se l'anima per cagione di alcuna corporale infermità, v. g. di umore ipocondriaco, o di alcuna spirituale indisposizione, v. g. di perturbazione scrupolosa, non provasse nell'orazione le consolazioni, o sentimenti soliti, neppur questa sarebbe sottrazione di purga. Dippiù dicessi dovere tal sottrazione essere *stabile*; perchè sebbene Dio una qualche volta impedisse, o permettesse l'impedimento della meditazione, o delle sensibili consolazioni, ciò non basterebbe per dichiarare l'anima entrata nella purga passiva; ma bisognerebbe aspettare, ed osservare, se tale impedimento sia stabile; perchè se l'anima oggi è impedita, e domani no, non è certamente in purga passiva del senso. Ma allora solamente sarà in tale purga, quando solo Dio per solo fine d'innalzarla a grado di maggior perfezione, sarà la cagione di non poter meditare, e di non cavare dalla meditazione i soliti sensibili piaceri.

La purga passiva dello spirito è sempre posteriore a quella del senso, e la di lei sorgente è parimente tutta divina, sebbene i stromenti possano essere anche i Demonj. Ella adunque altro non è, che

che spirituali patimenti da Dio sol cagionati, o permessi, per innalzar l'anima alla sua unione. Questi patimenti nascono, o dall' abborrimento a piccoli difetti, da cui l'anima non vedesi libera: o dal timore di non offendere Iddio nelle tentazioni, massime di vana gloria, di essere da lui abbandonata, e di non incontrare il di lui gusto nelle opere buone, perchè sempre difettose al parere di lei.

E qui dee avvertirsi, che anche senza entrare in questa purga, si possono concepire abborrimento ad ogni minimo difetto, e timore di offendere Iddio, e di non incontrare il di lui genio nelle opere buone, e provare in ciò gran pena; essendo in potere di ogni anima in grazia di Dio mettersi co' propri atti in tali disposizioni; il che è opposto al cammino passivo.

Ricercasi dunque per la purga passiva, che le nominate interiori disposizioni siano in grado straordinario, e indipendenti dal libero concorso dell' Anima.

C A P I T O L O XVII.

Se senza l'una, e l'altra purga passiva, del senso, e dello spirito, si possa conseguire ugual perfezione, che per mezzo loro.

Bisogna parlare con distinzione. O si muove il dubbio di una medesima persona, cercando se senza le purghe già dette giugnerebbe a quella perfezione, a cui per mezzo loro si suppone essere giunta; O si muove il dubbio intorno a due persone; l'una condotta da Dio per le purghe, e l'altra senza di loro, cercando se questa possa giugnere ad ugual perfezione di quella. Se

Se si parla del primo dubbio , a me sembra , che la stessa anima senza le dette purghe non giugnerebbe al grado , a cui giugne per mezzo loro , ordinariamente parlando . Imperocchè , ordinariamente parlando , Iddio appunto si serve di tali purghe , perchè l'anima altrimenti non finirebbe di uscire perfettamente dalle sue più piccole imperfezioni , e dal suo basso modo di camminare .

Dico : *ordinariamente parlando* : perchè non voglio entrare ad esaminare , se Iddio talvolta voglia dare all'anima quella perfezione per le dette purghe , a cui ella giugnerebbe ancora senza di loro . Ciò egli solo , che lo sa , lo dica .

Se si parla poi del secondo dubbio , tengo per certo , che possano trovarsi non poche anime , da Dio non condotte per le dette purghe , e nondimeno più perfette di altre condottevi . Imperocchè non porta seco alcuna ripugnanza , che la carità (in cui consiste sostanzialmente la perfezione) in grado superiore a quella , a cui Dio dispone per dette purghe qualche anima , per fini suoi segreti sia effetto di purghe attive , e degli aiuti ordinarij della grazia : Siccome per via miracolosa si può cagionare un grado di sanità corporale , il quale sia non inferiore ad altri cagionati per vie naturali , ed ordinarie . Evvi ancora su di ciò una forte conghietture . Le anime , condotte per le purghe passive , sono molto poche , ne tante , quante se ne spacciano da non pochi Direttori appassionati ; e per dir così , Pittori innamorati delle loro pitture , e pitture in prospettiva . Non è credibile , che Dio tanto pochi perfetti abbia voluto . Dunque molte altre anime non condotte per dette purghe , saran perfette . E perchè non anche più perfette ? Finalmente

ciò

31

ciò si prova evidentemente nel caso del Martirio. La carità del Martire è maggiore di quella di non Martire, eziandio condotto per le purghe passive, o almeno può essere maggiore. Non è dunque impossibile giugnere senza le dette purghe a perfezione maggiore.

C A P I T O L O XVIII.

Che cosa sia l'amore sensibile.

PERchè uno degli effetti della purga passiva è il sogliere all'anima l'amore sensibile verso Dio, o almeno il distaccarla: e perchè credo, che non si prenda su di ciò leggiero abbaglio, stimo di qualche vantaggio il dichiarare che cosa sia veramente un tale amore. Primieramente non è veramente amore, cioè, atto della volontà, dalla volontà elicito, e nella volontà immanente; perchè nulla di ciò può passare pe' sensi, e farsi sensibile: altrimenti anche l'anima potrebbe divenire sensibile in se medesima. Secondariamente non è condizione, o disposizione, o effetto necessario dell'amore, perchè si può trovare l'amore perfettissimo senza veruna sensibilità. Anzi l'amore, essendo atto libero, si può avere in ogni tempo, e a nostro beneplacito; non così però la sensibilità.

Altro non è dunque l'amore sensibile; che una agitazione de' spiriti vitali del sangue, cagionata secondo le leggi dell'unione dell'anima col corpo; o dallo Spirito Santo, indipendentemente da tali leggi, mentre la volontà si esercita nell'amore di Dio. Il quale amore non si stende dalla volontà al
cor-

corpo, o a qualche potenza di lui, che sia appetito sensitivo; ma solamente risiede nella volontà, non potendo un accidente spirituale aver per soggetto una sostanza materiale. Questa agitazione è molto dilettevole; e quando arriva a gradi intensi, ed il soggetto è fiacco, o in fiacchito, (massimamente le donne giovani) è tale la di lei veemenza, che cagiona languidezze, deliquj, infermità, e simili altri effetti. E perchè non sempre, anzi di rado, una tale veemente agitazione è effetto dello Spirito Santo; ma o della immaginativa riscaldata da insolite, patetiche, e tenere rappresentazioni, o del Demonio, il quale colla divina permissione, sebbene non può infondere l'amore nella volontà, può nulladimeno agitare gli spiriti, e far sentire all'anima il medesimo diletto, che nasce o dalla natura, o dallo Spirito Santo, ne viene, che spesso i detti deliquj sono passioni naturali, o diaboliche illusioni; e che vi bisogna molta cautela in simili occasioni, non credendo facilmente il bene; e molto lume per conoscere il male: e ben distinguere i beni. Imperocchè cagionandosi dall'amor sensitivo, quando veemente, in soggetto debole i deliquj, questi si potrebbero spacciare per estasi. Le estasi sono anch'esse accompagnate dal deliquio, o sia alienazione da sensi, o da mancamento di forze corporali; ma questo deliquio proviene dalla grande, e fissa applicazione della mente in conoscere con lume straordinario le divine cose; la qual applicazione è propriamente l'estasi. Il deliquio al contrario, che accade per cagione dell'amore sensitivo, nasce puramente da fiacchezza, e non da cognizione: anzi nel mentre che dura un tale deliquio si perde ogni cognizione. Queste persone sono ap-
pun-

33
punto simili a briachi, i quali sopraffatti dal vino perdono le forze, ed ogni cognizione, e non per forte applicazione dell' intelletto.

C A P I T O L O X I X .

Che debba dirsi dell' amor sensuale di Dio .

NEL tempo della via purgativa si risveglia in alcuni nel tempo dell' orazione un certo amore, il quale diceasi *sensuale*; di cui con molto maggior ragione, che dell' amor sensibile, diciamo non essere amor di Dio; ma altro anch' egli non essere, che un' altra agitazione de' spiriti vitali. Differisce dall' amor sensibile in ciò, che l' amor sensibile cagiona diletto nel cuore, e l' amor sensuale diletto in parti impure, con tutti quegli effetti, che quindi ne posson nascere. Nasce talvolta il diletto sensuale dal diletto semplicemente sensibile; perchè le parti del corpo umano, nelle quali, e per le quali si percepiscono dall' anima i piaceri, e diletti, sono unite; e facilmente perciò si passa dalla agitazione de' spiriti vitali residenti in queste parti, alla agitazione di quelli, che risiedono in quelle.

Nasce ancora non di rado dalla natural complessione della persona, o per cagione della fantasia scorretta, o per cagione di abbondanza di sangue. La fantasia scorretta rappresenta vivamente, e quasi al pari degli occhi, gli obbietti, e le azioni più oscene, come praticate da altri, o dalla persona medesima, anche con Gesù Cristo, ed ogn' altro Santo. L' abbondanza del sangue, massime ne' giovani, e femmine, fa sì, che ogni soffio risvegli furiosa tempesta.

C

Può

Può ancora questo diletto sensuale essere effetto del Demonio, come il sensibile; perchè colla divina permissione può il Demonio causare quella agitazione de' spiriti, alla quale siegue il piacere sensuale nell' anima. E allora deesi giudicare, che dal Demonio si cagioni, quando non apparisce causa interna, ne esterna, a cui si possa imputare; v. g. ribellione di concupiscenza, libertà de' sensi, conversazione, ec. anzi piuttosto si vedono cagioni contrarie, v. g. raccoglimento, orazioni, Sacramenti, mortificazioni, ec.

C A P I T O L O XX.

Come debba portarsi l' anima nell' amore sensibile, e sensuale.

Posta nel cuore una ferma risoluzione di non offendere Iddio, e massimamente con amori illeciti, comprovata coll' esecuzione di molto tempo, e di molte occasioni in gagliardi affalti, non dee l' anima riempirsi, ne dar luogo ad un certo timore, e perturbazione di mente, per cui le pare, ad onta del sentimento del Direttore, di consentire all' uno, o all' altro amore, con interne compiacenze. Anzi dee con atti positivi, ed espressi contraddire a se medesima, e non far conto di qualsivoglia propria pretesa evidenza. Fatto ciò, non dee pretendere, o che finisca il proprio parere, o che passi la tentazione, e l' amore; perchè tanto non si ricerca, per essere esente, e sicuro da colpa. Attenda a fare ciò, che dee, o che sta facendo; ne per resistere, interrompa le sue lodevoli operazioni, massimamente, l' orazione, sia mentale, sia vocale.

Proc-

Proccuri di ben distinguere il senso dalla ragione, la parte inferiore dalla superiore, i primi, ed indeliberati movimenti delle potenze dell' uomo, da secondi e deliberati; la natura corrotta dalla grazia; in somma la legge delle membra dalla legge della mente: per le quali cose disordinate l' uomo corrotto fa quel male, che non vuole. Perchè dal buono, o cattivo discernimento di questi contrarj, tanto fra se uniti, che formano un sol supposto, dipende la quiete, o le inquietudini delle coscienze.

Contro dell' amore sensibile di Dio non è necessario combattere, non essendo da se solo nemico, anzi, come il latte a bambini, è spesso necessario alle anime principianti nel tempo della loro debolezza spirituale. Bisogna però, che col tempo l' anima se ne distacchi, per non essere sempre bambina, e *puer centum annorum*; e per poter digerire il cibo de' grandi, cioè, amare Dio senza gusto sensibile.

Contro dell' amor sensuale si dee combattere, perchè di sua natura è nemico. Ma prima di prender l' arme, bisogna ben pensare qual sia la di lui sorgente. Imperocchè, se in iscuoprir questa si sbaglia, non solo non si ottiene la vittoria; ma si corre a grandi perdite. A far prendere questo abbaglio molto si studia il padre delle menzogne, e fa cadere in gravissimi danni. A cagion di esempio. Risveglia egli in persona castissima, ed anche naturalmente aliena dall' impuro piacere, sentimenti, ed immaginazioni impurissime, e le suggerisce alla mente, essere perciò duopo castigare la carne, da lui accusata come colpevole di tante tentazioni. Sembra alla persona tentata ispirazione divina la diabolica suggestione. E subito intraprende stravaganti digiuni, vigilie, flagellazioni, e simili; tutto

a fine di rendere la carne soggetta allo spirito, carne, che in verità per allora non fa guerra allo spirito. Non manca con questo rimedio il male; ne con tale resistenza si respinge il nemico, anzi il male diventa più crudo, e la guerra più ostinata. Si stima non essere bastante il rimedio, il quale è solamente improprio; e debole la resistenza, la quale è una pura guerra contro chi non combatte. Si accresce pertanto il rimedio, e si rinforza la guerra; ma tutto indarno; anzi con danno notabilissimo (unico fine del Demonio) di rovina della salute corporale, e di disperazione dell' anima. Prima dunque di prendere le arme, e di scegliere il rimedio, si scopra la natura del nemico, e la cagione del male.

Questo nemico, o del male, di cui parliam, la cagione, o è il Demonio, o altre cause esteriori, o la interiore disposizione della persona dall' amor sensuale affalita. Se il Demonio, si ricorra all' orazione, siccome dice Gesù Cristo *in oratione*. Se altre cause esteriori, si fugga. Se la interiore disposizione, si adopri l' austerità, *in jejuniis*. Facendo altrimenti notabilissimamente, e con gran pericolo si sbaglia. Ma se l' amor sensuale si risvegliarà, ed accompagnerà l' orazione, e l' amore sensibile, e lo spirituale, dovrassi forse lasciare l' orazione, l' amor sensibile, e lo spirituale? Comunemente si dice, che no: Ma bastare, che la volontà nel suo fondo non si compiaccia, anzi aborrisca tal diletto. Io però consiglierai, che risvegliandosi il sensuale piacere, si adoprassero efficaci diligenze, per estinguerlo; anche interrompendo l' orazione, e l' esercizio dell' amor dolce, e tenero. E se la fantasia troppo accesa, e troppo minuta nel rappresentar-

re,

37
re, ne fosse la cagione, anche consigliereì di non servirfene, o moderarla. Tutto per discacciare un piacere, che è figlio di una pessima madre, la concupiscenza; e che regnando nella nostra corrotta carne, spande una nebbia troppo noiosa allo spirito.

CAPITOLO XXI.

Che debba dirsi dell' amore affettivo, e dimezzato, da' Mistici assegnato al tempo della via purgativa attiva.

PER le anime, le quali ancor travagliano nella via purgativa attiva, la quale, principiando dal timore servile, non ancora arriva all' amore di Dio, assegnano i Mistici due certi amori di Dio imperfetti (oltre l' amore sensibile, e sensuale, de' quali addietro si è parlato) da loro chiamati, *puramente affettivo, e dimezzato*. Per amor *puramente affettivo* intendono, l' affetto sol della volontà verso dell' obbietto, senza alcun fatto a prò del medesimo. Per amor *dimezzato* intendono un amor, il quale sebbene fa qualche cosa a prò dell' obbietto, non giugne però a far tutto. Questi amori dicono, essere compostibili colla colpa, anche mortale.

Ma sebben si riflette, un amore, che sia effetto dello Spirito Santo, e sia *puramente affettivo*, cioè, incapace di produrre qualsivoglia effetto a prò dell' obbietto amato, io lo stimo impossibile. Imperocchè, sebbene non sempre l' amore operi, dee però sempre essere capace di operare; e nelle occasioni dee in qualche modo operare. E quell' amore, il quale non solo non opera, ma non può operare, sia un amore di parole, o di pensieri.

L' amore poi *dimezzato* o si piglia in ordine a precetti, o si piglia in ordine a consigli. Se si piglia in ordine a precetti, non mai sarà vero amore, effetto dello Spirito Santo, quell'atto, il quale vorrà solamente osservare alcuni precetti, e non tutti. Potrà bensì l' amore disporre talvolta la volontà sì fiaccamente verso tutti gli precetti, che posta a fronte di gravi tentazioni, ceda, e pecchi: ma ciò non prova, che l' amore sia dimezzato, ma che sia fiacco. Ne ciò, che è fiacco, si può dir dimezzato; perchè può essere fiacco, ed intero. Siccome un uomo può essere fiacco, ed intero, e non dimezzato.

Se poi si piglia in ordine a consigli, si può dare amore, il quale ad alcuni consigli si stenda, e ad altri nò; anzi, che a consigli affatto non giunga; ma solo a precetti. Imperciocchè questa è la natura del consiglio, lasciare in libertà l' amante, e l' amico di eseguirlo, e non eseguirlo, senza offesa dell' amore, e dell' amicizia; a differenza del precetto, il quale astringe alla esecuzione sotto pena di offendere l' amore, e anche di perdere l' amicizia. E perciò malamente si appongono que' Teologi, che dicono non esservi nell' amore alcun grado di consiglio; ed ognuno essere tenuto ad amare Iddio nel sommo grado a se possibile; perchè il primo, e massimo comandamento dice: Amerai il tuo Signore Iddio con tutto il cuore, e con tutte le forze tue.

Malamente, dissi, si appongono. Poichè, se il sommo grado dell' amore, possibile a chi ama, è precetto, eccoci subito in grave perplessità di nostra giustificazione, e salute. Perchè, chi ci manifesta il grado sommo della carità, a noi possibile, per poterlo produrre? chi ci assicura, che ogni qualvolta
amia-

amiamo Dio, e non ci par di peccare, lo amiamo talmente, che non possiamo amarlo un pò più? Dip- più se lo sforzo di operare perfettissimamente non è costitutivo di alcun' altra virtù, ne morale, ne fisica, come è evidente; perchè lo sforzo di amare perfettissimamente dovrà essere il costitutivo della carità? Anche più. Siccome il massimo comandamento dice: Amerai Iddio con tutte le forze; così il secondo comandamento, al primo simile, dice: amerai il prossimo tuo come te stesso. Eppure molti beni vogliam per noi, i quali non siam tenuti a volergli al prossimo. Dunque vi potrà essere un grado di amore di Dio, cui non siam tenuti a concepirlo. Più affai. Il numero possibile degli atti non è comandato, dunque neppur il grado possibile degli atti è comandato. Finalmente il peccatore prima della giustificazione non sempre pecca, come fu definito contro Baio; eppure tutte le sue opere prima della giustificazione o non sono amor di Dio, o non sono l' amore il maggiore, che egli possa portare a Dio. Anzi se l' amor maggiore, che si possa concepire è di precetto, non si dà amore, se non giustificante, il che parimente è stato dannato in Baio. Perchè siccome si dà una concupiscenza, la quale non rende nemico di Dio; perchè non è predominante; così dee ammetterfi una carità, la quale non rende amico di Dio; perchè non è parimente predominante.

A ciò, che dicesi del precetto della carità, cioè, che bisogna amare Iddio con tutte le forze, rispondo, che nelle parole della Scrittura: *Diliges Dominum Deum tuum ex tota mente tua* &c. si propone l'atto perfettissimo, per escludere tutti gli atti opposti all'amore; non per obbligare a tutti i gradi possi-

bili dell' amore. Bisogna amare Iddio con tutte le forze, perchè bisogna non trasgredire alcun punto di legge; e chi ne trasgredisse un solo, per questo non amerebbe Dio con tutte le forze. Basta dunque per amare Iddio con tutte le forze, osservare tutta la legge; perchè: *Qui servat Verbum Dei, verè in hoc caritas Dei perfecta est.*

Che poi l' amor puramente affettivo, e dimezzato siano compostibili col peccato mortale, non ben si dice, e con poca chiarezza, e distinzione. Imperocchè a ben parlare nessun vero grado di attuale amore verso di Dio è compostibile col peccato attuale. E questi termini hanno tra di se tanta opposizione, quanta questi altri, amare insieme, ed odiare, essere retto, ed obliquo; accostarsi, e fuggire. Ma perchè dell' amor puramente affettivo abbiam detto non darsi, ed altro non essere che parole, e pensieri; in questo senso non vi è dubbio, ed è chiarissimo, essere compostibile col peccato mortale. L' amor dimezzato in ordine a precetti non solo è compostibile col peccato mortale; ma è peccato mortale; perchè pecca mortalmente chi non vuol osservare tutti i precetti, ma alcuni solamente. Però se l' amor dimezzato si prende in ordine a consigli, in tal caso è impossibile col peccato mortale, perchè è vero amore. Ed ancorchè sia fiacchissimo, ciò non prova, che sia compostibile; ma solamente, che più facilmente dal peccato mortale sia distruggibile.

Abbiam detto, che nessun vero grado di amor attuale sia compostibile col peccato attuale. Ma che dee dirsi del peccato abituale mortale? E' anch' esso impossibile coll' amor vero attuale? Que' Teologi, i quali insegnano, che ogni amore giustifica, dico-

dicono, che ogni vero amore è impossibile col peccato mortale abituale. Quei per il contrario, i quali sostengono, che non ogni amor vero giustifica, dicono, che l' amor vero può unirsi col peccato mortale abituale. Io son del parere de' secondi, non senza una distinzione, la quale scioglie alcune difficoltà. Ed è la seguente. Il peccato mortale fa nemico di Dio, essendo avversione del cuore da Dio. E fa nemico Iddio, portando seco l' avversione di Dio dal cuore medesimo. La giustificazione consiste in togliere l' una e l' altra inimicizia; una però si può togliere senza dell' altra. Imperocchè può il peccatore col pentimento, cagionato da un amor tenue distruggere in se l' avversione a Dio, e la sua nimicizia, senza che Iddio gli rimetta la colpa, e ritorni seco in amicizia. La ragione di questo si è; perchè non ogni amor di Dio giustifica il peccatore, che si pente per amore, cioè, non lo rimette nell' amicizia di Dio; ma solamente l' amore acceso, ed intenso, il quale abbia qualche proporzione colla grandezza de' peccati commessi. Il Catechismo Romano nella seconda parte del Sacramento della Penitenza contiene le seguenti parole: *Ut enim hoc concedamus; contritione peccata deleri, quis ignorat illam adeo vehementem, acrem, & incensam esse oportere, ut doloris acerbitas cum scelerum magnitudine aequari, conferrique possit?* Con tutto ciò ogni amore roglie dal peccatore il peccato mortale abituale, il quale consiste nell' atto peccaminoso passato non ritrattato; ed ogni amore, ritrattandolo lo distrugge.

Posta questa distinzione, e dottrina, si vede subito chiaramente, che ogni vero amore è impossibile col peccato mortale, se si prende per l' av-

ver-

versione della creatura da Dio. Non è impossibile, se si prende per l'avversione di Dio dalla creatura.

CAPITOLO XXII.

Si cerca, se l'amor sensuale solamente si sperimenti nella via purgativa.

Bisogna distinguere per rispondere. L'amor sensuale nasce talvolta da mali passati abiti, o da causa presente in qualche modo difettosa, e colpevole, v. g. trascuraggine di mortificazione, occasioncelle non bene schivare, ec. Ed alle volte nasce dal Demonio, a cui permette Iddio di tentare l'anima, risvegliando impure dilettazioni.

Nella via purgativa si possono sperimentare l'uno, e l'altro sensuale piacere: perchè in questa via e gli abiti non sono del tutto distrutti, e le ragioni difettose, e colpevoli di tali risvegliamenti non sono difficili a trovarsi in chi è principiante, cioè, nella via purgativa. L'amor poi sensuale, il quale è effetto di diabolici incentivi, non solo si può provare nella via purgativa; ma ancora nelle altre due vie; perchè non vi è ragione, che obblighi Iddio a non dare al Demonio la permissione di tentare le anime delle altre due vie. Anzi l'esperienza ha spesso dimostrato, essere stata da Dio data tal permissione.

*Sentimenti circa l'amor delle donne verso
de' loro Padri spirituali.*

Questo amore, appartenendo a tutte e tre le vie mistiche, è bene trattarne al principio, parlando della via purgativa.

Primo. Questo amore si considera solamente nelle donne; perchè in loro è più notevole, e più sospetto. È più notevole, per i maggiori segni, che elleno ne danno. È più sospetto, per la diversità del sesso, e per maggior frequenza di disordini, e funesti accidenti.

Allora è naturale, quando si fonda sopra le qualità naturali del soggetto, o nasce dal genio, e simpatia. E questo è lecito finchè si trattiene dentro i suoi termini, e si adopera in sussidio, ed aiuto del soprannaturale. E ciò accade, quando il soprannaturale incontra, o incontrerebbe qualche difficoltà. In tal caso l'amor naturale la spiana, e la vince, ed apre la strada al soprannaturale: nella stessa maniera con cui dicesi, che il timore apre la porta del cuore all'amore.

Allora poi è sensibile, quando l'amore, sia naturale; sia soprannaturale, risveglia sensibile piacere. E questo piacere, essendo naturale, cioè, conforme alle leggi della natura, non è illecito, e dee misurarsi colla misura degli altri piaceri naturali, cioè, in ordine alla virtù.

Allora finalmente è sensuale, quando l'amore, sia naturale, sia soprannaturale, risveglia il piacere sensuale. E questo piacere, essendo in tal occasione contro le leggi della natura, è illecito, e dee ab-

bar-

borrirsi dalla volontà, e nella parte superiore.

Terzo. Qui bisogna scoprire una sottilissima frode del Demonio, oppure un grave abbaglio di alcune persone spirituali. Tratta con grande suo profitto gli affari del suo spirito col tale Padre Spirituale la tale, o la tal persona. Nel mentre felicemente si avanzano in questo cammino, ecco, che si move, o dal Demonio invidioso del loro bene, o dalla natura ancor corrotta, una sozza tempesta di pensieri, di ribellioni, ec. e fa vedere non sol vicino, ma inevitabile il naufragio. Di tal pericolo, o dal Demonio, o dalla persona medesima, che sente il male, se ne dichiara colpevole il tratto col Padre Spirituale. E se non si decide la separazione, e la fuga, almeno si teme, si pensa con angustie, e si sta in forse. Questa, o è frode del Demonio, o è abbaglio della persona spirituale, se non anche del Padre Spirituale. Imperocchè in tali occorrenze non è duopo fuggire; ma resistere, combattere, e non temere. Dippiù; non consultare il punto, non esaminare le immaginazioni passate, se vi sia stato compiacenza volontaria, e finalmente non farne parola in confessione. Così si giugne alla calma; perchè o il Demonio si stanca, o la immaginazione, e 'l senso si quietano.

Quarto. Se mai però la tempesta mentovata avesse occasione, o causa da qualche accidentale, e non necessaria circostanza del trattato col Padre Spirituale, sia interna, sia esterna, sarebbe bene portarsi come si è detto di sopra nel caso, che all' amor di Dio segua il sensuale piacere. Circostanza interna sarebbe il genio, la simpatia, la gratitudine, la stima, la virtù, ec. Circostanza esterna sarebbe la bellezza, la vivacità, il garbo, il linguaggio ec.

Quin-

Quinto. Le lunghe, e frequenti conferenze, ancorchè di materie spirituali, massime di punti già trattati, e decisi più, e più volte, o per se stessi certi, e indubitati; massime in casa, e da solo a sola, massime accompagnate da parole, e affetti teneri, sono segni di male presente, o son pericoli di mal futuro. E perciò o debbono subito finire, o si dee procurare, che presto finiscano.

Sesto. Le gelosie, le invidie, e le emulazioni, per le quali si pretende, che il Padre Spirituale solo per una abbia la carità (non farebbe in tal caso carità) o di una sola procuri i vantaggi maggiori, e particolari, o che quell' assistenza, e condotta, che giudica necessaria per una, e non per l'altra, la pratichi con amendue, tutto ciò, che pur troppo s'incontra, se ben non si mortifica, è la peste del vero spirito.

E quì si dee avvertire, che può non essere ne gelosia, ne invidia la pretensione di alcune Claustrali di essere sole nella cura di qualche Padre Spirituale; perchè può nascere da qualche timore, fondato, o non fondato, di non essere inquietate dalla compagnia, come suol accadere.

Settimo. Il vantare il proprio Padre Spirituale, e dispregiare, o posporre l'altrui, tanto in materia di virtù, quanto di dottrina, questo è dire: *Ego sum Cepha, ego sum Apollo, ego verò Pauli*. Si stimi pertanto, e si ami castamente il proprio, e a lui solo si obbedisca, e si creda: ma non si parli, ne si pensi dell'altrui.

Ottavo. Il regalare, non per bisogno (per bisogno farebbe limosina) ma per naturale affetto, e stima, *nec laudo, nec vitupero*. Per natural gratitudine, se questa fosse pura, farebbe naturale virtù,

o bi-

e bisognerebbe nobilitarla coll'ordinarla in Dio. Per soprannaturale affetto, stima, e gratitudine, farebbe perfetto, se pur un regalo materiale, oggetto o di gola, o di avarizia, potesse soddisfare, o praticarsi da un affetto, stima, e gratitudine soprannaturali. Qualunque però si sia il regalo, se sarà smoderato, sarà parto della superbia, o della prodigalità. E tanto peccherà chi l'offre, quanto chi l'accetta.

Nono. Lascio di mentovare que' segni d'affetto, e di stima, i quali sono apertamente cattivi, perchè sfoghi di amore impuro, e basta vederli senza passione, per condannarli. E finalmente non parlo dell'amore de' Padri Spirituali verso le figlie spirituali, perchè ciò, che ho detto dell'amore delle donne, si può applicare all'amore degli uomini.

C A P I T O L O X X I V .

Terminata la via purgativa attiva, può darfi principio alla comunione quotidiana da chi che sia.

LA comunione quotidiana da non pochi, non dico Maestri veri di spirito, non dico profondi Teologi, non dico consumati Ministri del Sacramento della penitenza, ma laici ignoranti, e per fino scopatori di Chiese; vien giudicata un privilegio de' Sacerdoti, a fegno tale, che quelle donne, le quali han l'uso della quotidiana comunione, sono intitolate da loro Sacerdotesse. Il danno però maggiore viene da alcuni Ministri della parola di Dio, i quali abusandosi del loro ministero, stimano parte del loro zelo il perseguitare al pari (se non più) degli adulterj, de' furti, degli omicidj,
e fa-

e fragrilej, la comunione coridiana. E questo loro abuso non solo riguarda la materia di cui parlano; perchè vogliono porre la bocca, dove non ha voluto metterla neppur il Concilio di Trento, di tutti il più savio, ed il più dotto. Poichè questo Concilio ha rimessa questa materia al lume, e coscienza de' Padri Spirituali. Riguarda ancora le persone, a cui parlano; perchè parlano a donne timide, scrupolose, e dal Demonio tentate a non comunicarsi, almen tanto spesso; o ad uomini illetterati, libertini, indivoti, a cui puzzano i Sacramenti. In una parola, parlano a chi spetta ricevere il Sacramento dell' Eucaristia, quando dovrebbe parlarsi solo a chi dee concederlo. Imperocchè il comunicarsi, o sia l' accostarsi a ricevere l' Eucaristia, è un atto, che non può farsi senza essere dal Padre Spirituale ordinato, o almen non suol così farsi, massimamente nel nostro caso: anzi, posto tale ordine, non può tralasciarsi, o non può riprendersi. Dunque per impedire i mali, i quali si pretende, che nascano dal comunicarsi, non dee parlarsi a chi è mandato, ma sol' a chi manda. Dell' ingiustizia di una guerra, chi ha mai ripreso i soldati, che son mandati, e non piuttosto, e solamente il Principe, da cui son mandati? De' disordini delle troppo facili assoluzioni chi ne ha mai fatto sermone o a penitenti, o contro de' penitenti; e non piuttosto, e solamente a' Ministri della Penitenza? Così dunque chi che sia, il quale sente nel suo cuore il desiderio di troncare la radice de' gravi disordini, che apportano nella Chiesa di Dio le comunioni troppo frequenti, e di degradare le presenti Sacerdotesse, ed impedire l' ordinazione delle future, dovrebbe radunare que' Direttori, che gli sem-
bra-

brano fomentare questa frequenza; loro parlare o da Rettorico, o da Accademico, e lasciare da parte le donne, e gl' idioti, incapaci d' intendere, e di rispondere. Altrimenti facendo, non solo non si toglie, ne si diminuisce il male, ma si accresce.

Perchè non si correggono i Ministri, e Direttori; e s'inquietano le anime semplici, timide, divote, ed innocenti; ed alle anime libertine, indivote, nauseanti, e pasqualine, si accresce la maldicenza, e l'abborrimento; o almeno si addormentano nella loro non curanza; per cui di un delitto pensano di farsi merito?

Per calare ora alle prove di quel, che ho proposto, bisogna distinguere le due parti, di cui è composta la mia proposizione. La prima parte dice, che la comunione quotidiana può principiarsi dopo il compimento della purga attiva. La seconda dice, che questo può farsi da chi che sia, senza escludere sesso, ne condizione, ne stato.

La prima parte si prova, perchè la comunione quotidiana allora è lecita, quando giova. Questa proposizione mi sembra ne' puri suoi termini evidente; poichè chi mai ardirebbe di dichiarare illecito ciò, che apporta spiritual giovamento; essendo contraddittorj questi termini, illecito, e spiritualmente giovevole? Onde se la comunione quotidiana è illecita, non giova; e se giova, non è illecita, ma lecita.

Terminata la via purgativa attiva, la comunione quotidiana è giovevole; ella dunque sarà anche lecita. Che sia giovevole, è chiaro; perchè supposte le solite preparazioni, l' Eucaristia non trovando ostacolo, produce, a modo di causa necessaria, infallibilmente il suo effetto, come tutti gli altri Sacramenti, dunque giova. Se si dubitasse, o si asseris-

49
ferisse qualche ostacolo, bisognerebbe assegnarlo oltre il peccato, o l'abito di peccare, i quali impedimenti si suppongono già terminati.

Dippiù. Alle anime almeno della via unitiva non credo, che voglia negarsi la cotidiana comunione, non già per solo premio della loro carità: ma ancora per nutrimento della medesima, acciò non manchi. Potrà dunque ancora accordarsi alle anime, di cui si parla, per nutrimento della medesima carità, acciò cresca. A quelle conviene ogni dì il cibo Eucaristico, perchè son perfette; a queste, acciò lo siano. A quelle conviene, perchè è cibo de' grandi: a queste, perchè è anche latte de' piccolini. A quelle, perchè è mantenimento de' forti; a queste, perchè è forza de' deboli: *fortitudo fragilium*.

Finalmente vorrei sapere per qual ragione a Sacerdoti non si nega la cotidiana celebrazione della Messa; a Sacerdoti, dico, non solo non perfetti, ma di vita molto ordinaria, e di gran lunga inferiore a quella, che menano molte di quelle persone, alle quali si nega la comunione cotidiana; e si nega la comunione cotidiana a persone vergini, ed ancora coll'innocenza battesimale; le quali attendono di proposito all'acquisto delle virtù, non solo osservando i precetti; ma praticando i consigli, niente con più premura cercando, che Gesù Cristo. Piacesse a Dio, che ogni Sacerdote fosse almeno in quelle disposizioni, in cui si trovano que' laici, a quali si vuol proibire la comunione cotidiana! Dunque se non si parla del cotidiano celebrare; perchè tanti strepiti per la cotidiana comunione? Per degnamente celebrare più si ricerca, che per degnamente comunicare! Ed in fatti, per

D

de-

degnamente celebrare si dà il Sacramento dell' Ordine, e per degnamente comunicare non si dà alcun Sacramento. Dunque se non si riprende chi ogni dì celebra; perchè tante riprovazioni contro chi ogni dì si comunica? Se ha da essere di singolari virtù chi vuol ogni dì mangiare la carne di Gesù Cristo, di qual virtù dovrà essere chi vuol fare ogni dì, e mangiare il corpo di Gesù Cristo? Dunque se si tollera, che chi non è di tanta virtù ogni dì celebri; perchè non si può soffrire, che chi non è di tante virtù si comunichi ogni giorno? Si dirà forse, che il Sacerdote, celebrando, dà a Dio un onor infinito. Ma per questo ha egli minor obbligazione di essere degno, e santo, che chi solamente si comunica? Se così fosse, gli sarebbe anche lecito celebrare in peccato mortale. Eppoi l' onor infinito, che dà a Dio il Sacerdote, celebrando, gliel dà a modo suo chiunque fedele, solamente assistendo; essendo il sacrificio comune. Basterà dunque assistere al sacrificio, per essere senza taccia, comunicandosi ogni giorno, se basta celebrare per essere senza taccia, ogni dì celebrando.

Si dirà forse, che il Sacerdote ha per ufizio il celebrare? Ma ogni giorno? Donde si prova? Ma senza disposizione? Ma con qualunque? Il Sacerdote adunque, se è ben disposto, non è tenuto, ma può ogni giorno celebrare, perchè questo è il suo ufizio. Anche de' fedeli è ufizio l' assistere al Sacrificio, e parteciparne, se son disposti, potranno dunque colla medesima facilità ogni giorno assistere al Sacrificio, e parteciparne. Si porterà forse in contrario l' autorità, e l' esempio degli antichi, e de' moderni? L' autorità, per cui non pochi uomini dotti, e santi, trattando della frequenza, con cui

COR-

convien accostarsi all' Eucaristico convito, non mai son giunti ad insegnare la cotidiana, stimandola per anime straordinariamente sante. L' esempio, per cui non poche anime dotte, e sante, non solo, terminata la via purgativa attiva, ma molto avanzate nella illuminativa, e nella unitiva, non hanno praticato la comunione cotidiana; e solamente a questa son giunte dopo i favori più particolari della via unitiva.

A tutto ciò in primo luogo rispondo, che a me sembra, avere voluto Iddio questo punto nella sua Chiesa indeciso, tanto per via di autorità, quanto per via di esempi. E questo a fine di mantenere nella sua Chiesa fino al fine de' secoli verso il Corpo Sagramentato di suo Figlio due bellissime, ma opposte maniere di onorarlo, praticate da due Eroi di amore, e di fede nel tempo della sua vita mortale; da Zaccheo, e dal Centurione. Da Zaccheo, il quale manifestamente indegno, e molto più senza paragone del Centurione, ardendo di desiderio di almen vederlo, lo riceve in casa sua, e si fa santo. Dal Centurione, il quale, pieno della cognizione di sua grandezza, e della propria indegnità, ricusa il favore, cui Cristo è pronto a fargli, di entrare in sua casa, a risanargli lo schiavo. Ha voluti tanti Zacchei, quanti son quelli, i quali non badando, che alla propria sorte di vedere un Dio desideroso di entrare nella lor casa, corrono ad incontrarlo; e giacchè egli, ben sapendo i lor peccati passati, non isdegna di entrare; eglino son rapiti di gioja in riceverlo, non ostante, che ben sappiano per quanti peccati passati ne siano indegni. Ha voluto ancora tanti Centurioni, quanti son quelli, i quali, considerando la grandezza dell' Os-

pite, e la loro viltà, vogliono, almen qualche volta, più badare all'onor di lui, che al proprio vantaggio. Gli uni, e gli altri al Signore son cari, purchè non sian discordi; ed i Zacchei non prendano i Centurioni, come poco amanti, ne i Centurioni condannino i Zacchei, come poco rispettosi. Negli uni, e negli altri regna la carità, per cui son concordi; ma ne' Zacchai la carità lascia da parte certo rispetto; non però giugne al dispregio: ne' Centurioni la carità è tutta rispetto; non però è non curante. Dalla autorità dunque, ed esempio di persone sante, e dotte, opposte alla cotidiana comunione, nulla si cava; perchè non mancano altre persone parimente sante, e dotte, le quali l'approvano. E perciò *unusquisque in suo sensu abundet*.

In secondo luogo, se io fossi costretto a decidere, chi di loro meriti maggior lode, direi i Zacchei, e non i Centurioni. Imperocchè, sebbene S. Pietro fu lodevole, quando per rispetto disse a Cristo: *Tu mihi lavas pedes? Non lavabis mihi pedes in aeternum*; più lode però meritò, quando per obbedienza rispose: *Domine non tantum pedes, sed & manus, & caput*. Così, sebben sian degni i Centurioni di lode, che per rispetto ricusano di ricevere Gesù Cristo; di maggior lode però mi paion degni i Zacchei, i quali per affetto lo ricevono. Dippiù. Tanto ne' Zacchei, quanto ne' Centurioni ritrovasi amore, e rispetto; con questo divario, che ne' Zacchei domina l'affetto; e ne' Centurioni il rispetto: l'affetto è più nobile del rispetto; perchè quello appartiene al timore, e questo alla carità, di tutte le virtù la maggiore; sono dunque de' Centurioni più lodevoli i Zacchei.

1a

In terzo luogo dico, che mal a proposito si portano gli esempi di certi Santi, i quali, anche in tempo, che menavano vita perfetta non si comunicavano ogni giorno. Siccome mal a proposito si porterebbe l'esempio di que' Santi, che hanno ricusato il Sacerdozio, per provare, che chi non è giunto a santità maggiore della loro, non dee accettare il Sacerdozio. La ragione si è, perchè in tali congiunture hanno i Santi operato mossi da speciale divino impulso; non acciò siano imitati *ad unguem*; ma a proporzione.

Da quel, che si è detto, ne segue, che l'astinenza non è per se sola lodevole; come neppure la sola partecipazione; ma tanto l'una, quanto l'altra, per essere lodevoli, debbono seco portare il profitto dell'anima. Se chi si astiene, cade in nausea, e freddezza, malamente si astiene; ed il rispetto è un pretesto. Così si astengono per anni intieri i libertini. Similmente, se chi partecipa, cade in poco conto, è dispregio, malamente partecipa; e la divozione è un altro pretesto. Così partecipano troppo frequentemente, ed anche cotidianamente, tanti ipocriti, e falsi divoti.

Ne segue ancora, che non son degni di lode que' Direttori, i quali prescrivono l'astinenza di un giorno almeno di cialcheduna settimana; e ciò generalmente, ed in tale determinato giorno: senza curarsi punto di esaminare, se l'astinenza sia per essere giovevole più che la comunione; almeno qualche volta; almeno nel giorno determinato all'astinenza. Imperocchè può accadere, che qualche settimana sia più giovevole non astenersi affatto: E che nel giorno assegnato all'astinenza, sia più utile la comunione.

Ne segue in terzo luogo, che regolarmente

D 3

par-

parlando, più vantaggiosa sia la comunione, che l'astinenza. Perchè comunicandosi, si praticano molti atti di virtù per preparazione, molti nell'atto della comunione, molti nel rendimento delle grazie. Al contrario le anime, che si astengono nient'altro regolarmente fanno, che un freddo atto di umiltà (se pur lo fanno) con cui si giudicano indegne di tanto favore. Il quale atto per altro ancora si fa da chi si comunica, e con più fervore, e congiunto con molti altri atti ottimi, massime di Fede, Speranza, e Carità. In quella guisa appunto, che ordinariamente parlando, a chi è bastantemente preparato è più utile accettare il Sacerdozio, che rifiutarlo, e menar vita laicale; perchè dal medesimo soggetto più bene ordinariamente si fa da Sacerdote, che da laico.

Veniamo ora a dimostrare la seconda parte della nostra proposizione, cioè, che terminata legittimamente la via purgativa attiva, da chi che sia possa darli principio alla comunione coridiana, senza escludere ne sesso, ne condizione di persone. Per pruova di questa parte basta di riflettere, che niun sesso, niuno stato, niuna condizione di persone è impossibile colla santità de' costumi. La santità de' costumi basta per la comunione cotidiana. Dunque non vi è sesso, non istato, non condizione di persone, a cui, terminata la via purgativa attiva, negar si debba la coridiana comunione.

Dunque (dirassi) anche alle persone accasate, a curiali, ad artegiani, e simili sarà convenevole la cotidiana comunione? Rispondo, che sì, supposte le necessarie prossime disposizioni, cui possono avere senza uscire da quel che sono. E per parlare delle persone accasate, delle quali si suol fare maggior diffi-

difficoltà ; e nel giorno dell' uso del matrimonio , circostanza , che forma tutto il peso del dubbio , dico , che non è loro indecente la cotidiana comunione , purchè nell' uso del matrimonio non commettano alcun peccato veniale deliberato , ed abituale . Imperocchè in tal caso , se v' interviene qualche male , questo male è tirato da queste persone ad un gran bene : *malo bene utuntur* : al dir d' Agostino , e son nel numero di quelli , i quali *positi in igne nesciunt ardere* . Il servirsi bene del male , o il male bene adoperato ; l' essere di tanta continenza , che tralle fiamme del senso non si riscalda un tantino la volontà , non debbono certamente essere motivi di tralasciare la comunione ; dunque le persone , di cui parliamo , non sono per cagion del loro stato incapaci della cotidiana comunione . E se queste nò , chi altri mai ?

Aggiungasi , che le persone del secolo co' legami del matrimonio possono accoppiare la perfezione , come han fatto Abramo con tanti altri Santi nell' antico , e nel nuovo Testamento : a Perfetti non si è mai negata la comunione cotidiana : Ella dunque non è ripugnante allo stato del matrimonio . Finalmente sul principio della Chiesa in Gerusalemme , e per qualche tempo dopo anche altrove fu per tutti cotidiana la comunione . In que' fedeli ve n' erano di tutti i stati , e condizioni . Dunque non vi è stato , ne condizione , i quali rendano incapace del pane cotidiano , che all' Eterno Padre ogni dì da' suoi figli si domanda .

Egli però è vero , che radissime sono quelle persone , in cui la concupiscenza solamente serba , e niente affatto non domini : ma per lo più le persone accasate hanno il cuor diviso , e sono

soggette all' incontinenza . Per le quali cagioni non solo non sono capaci della cotidiana comunione : ma neppure di attendere con particolare applicazione all' orazione . Alla quale acciò possano di tanto in tanto applicarsi , vuole l' Apostolo , (1. Cor. 7.) che di scambievole consentimento di tanto in tanto si astengano ; e presto ritornino allo stesso .

C A P I T O L O X X V .

A qual parte della Legge Evangelica giunga la via purgativa attiva .

Nella Legge Vangelica vi sono due parti ; una racchiude li precetti ; l' altra i consigli . Precetti sono il credere in Gesù Cristo , ricevere i di lui Sacramenti , ec. Consigli sono la povertà , la verginità , ec. La via purgativa attiva , come essa sola arriva a distruggere ogni peccato nell' anima , solo giugne a far osservare i precetti del Vangelo , e non i consigli .

So benissimo , che vi sono Autori , i quali , come sostengono , che la via purgativa non si stende a distruggere i peccati veniali , giudicano ancora , che de' precetti vangelici solo de' maggiori seco porti l' osservanza , non di tutti . Su di ciò non pretendo entrar con loro in lite ; perchè alla fine verremmo a quistionare sul nome : ma trattandosi di lordure , e di lavare , a me sembra più congruo il dire , che allora è compiuta la lavanda , quando è tolta ogni lordura . Ed essendo i peccati veniali vere lordure dell' anima , sebbene le minori , la via purgativa allora dirassi perfettamente compiuta , quando l' anima anche da veniali , come da mortali comparirà mondata .

CA-

Se nella via purgativa, sia attiva, sia passiva, vi possa accadere qualchebeduna delle orazioni soprannaturali, v. g. di raccoglimento, di unione, di estasi, ec.

SI dee distinguere: o si parla di questa via, considerandone come l'essenza, e natura sua, o sia lo stato, e corso suo ordinario. O si parla, considerando il dominio assoluto di Dio; per cui non soggiace ne' a legge, ne a impedimento, ne a costume. Se si parla nella prima considerazione, dico, che niuna specie di soprannaturale orazione può accadere in questa via; perchè, se è attiva, solo a lei conviene il meditare, e per via de' discorsi arrivare a compugnersi, pentirsi, e lavarsi da peccati. Se è passiva, solo a lei conviene la sottrazione de' gusti sensibili del meditare le verità, e piagnere i peccati; dunque in tal considerazione non dee in questa via accadere alcuna specie di soprannaturale orazione. Se si parla poi nella seconda considerazione, dico, che qualsivoglia orazione soprannaturale può di *passaggio* accadere nella via purgativa attiva. Imperocchè potrebbe Iddio, se gli piacesse, servirsi di qualsivoglia soprannaturale orazione; per aiutare l'anima a detestare, e lasciare i peccati; siccome pel medesimo fine può servirsi di qualsivoglia soprannaturale operazione. *Dissi di passaggio:* Perchè le orazioni soprannaturali stabilmente concesse, come tengono l'anima unita con Dio, e non mirano principalmente ne a di-
strug.

struggere peccati, ne ad acquistare virtù, spettano alla via unitiva. Ho parlato della via purgativa attiva; non della passiva; perchè la passiva esclude ogni gusto sensibile; ed in ogni orazione soprannaturale. si provano gusti sensibili; e perciò niuna orazione soprannaturale può unirsi colla via purgativa passiva. E se accadeffe qualche di tali orazioni, sarebbe interrotta la purga passiva.

CAPITOLO XXVII.

*Si numerano, e sciolgono alcuni scrupoli,
i quali infestano le anime nella
via purgativa.*

IL primo scrupolo, e molto frequente, s' incontra nella via purgativa attiva, ed è circa l' esame, dolore, e propositto, necessarij alla generale confessione, di cui abbiám detto, dover esser quasi il primo degli esercizi di questa via. Non si contentano di qualsivoglia tempo per far l' esame. Ed io son testimonio di esperienza, che un' anima impiegò affai più di sette anni per fare l' esame, e morì prima di terminarlo. Per discacciare questo scrupolo, bisogna rimetterli alla determinazione del Padre spirituale, altrimenti si va in infinito.

Non pare poi ad altre di avere vero dolore, ma solamente verbale; non di cuore, perchè non lo sentono. E per sentirlo si spremono; e se non urlano, e piangono, almeno in apparenza, non son contente. Circa il proponimento poco si dubita, e si è

fi è follecito; anzi vi sono anime, le quali sono in se certe del proponimento, eppoi dubitano del dolore; non badando, che il vero proponimento nasce da un vero dolore, come frutto vero da vera pianta. E che sebben la pianta vera possa per qualche impedimento produrre un frutto non vero, non è però possibile, che se il frutto è vero, la pianta non sia stata vera. Per discacciare questi scrupoli bisogna rimettersi al parere del Padre spirituale; altrimenti si va in pazzia.

Il secondo scrupolo nasce dal primo, ed è il ripetere la confessione generale, temendo della insufficienza dell' antecedente. E perchè provano per esperienza, che l' ultima non ha migliori segni delle altre, di niuna si quietano; e ad ogni occasione di timore di morte il primo pensiero è di fare la nuova confessione generale. Per discacciare questo scrupolo, bisogna quietarsi in quella confessione generale, la quale sarà giudicata bastante dal Padre spirituale; altrimenti si va all' infinito.

Il terzo scrupolo è circa le tentazioni; e par loro di consentire ad ogni pensiero, il quale rappresenti il male; e che la concupiscenza sia il peccato; e che i primi moti siano deliberati. Questo scrupolo più degli altri richiede il credere al Padre spirituale; altrimenti si giugne a credere di peccare per forza, e necessariamente.

Il quarto scrupolo è circa l' adempimento de' precetti; e pensano che non mettono mai tutte quelle condizioni, le quali sono necessarie, per fare, che l' operazione soddisfaccia al precetto; anzi ne fingono molte non necessarie. Per discacciare questo scrupolo bisogna credere al Padre spirituale; altrimenti si dà in errori, e si va in pazzia.

Il quinto scrupolo, o sia timor vano, è se Dio abbia lor perdonato; il quale timore si trova anche in coloro, le quali non hanno scrupolo intorno alla confessione generale. Per discacciare questo scrupolo, bisogna ben credere l'articolo del Simbolo, con cui si dice: *Credo la remissione de' peccati*. Imperocchè in questo articolo si dee tener per infalibile il perdono, se non si dubita della Sacramental Confessione.

E sebbene senza divina rivelazione non si possa avere una fisica certezza di avere ottenuta la remissione de' peccati, pure dopo avere fatto quanto si prescrive dalla Santa Chiesa, si dee tenere per certo moralmente il perdono, e ringraziarne Iddio. Ed in vece di rinnovar confessioni senza necessità, e senza frutto di vera quiete di coscienza, rinnovare il pentimento; il quale sempre piace a Dio, quando è congiunto colla detta morale sicurezza; e senza la quale piuttosto l'offende. Che avrebbe detto il padre al figlio prodigo, se posto a tavola, fralle sinfonie, avesse dubitato del perdono? Non si sarebbe giustamente offeso? Lo stesso fanno tanti, che dopo una buona confessione mettono in dubbio il detto perdono; e cercano a Dio già placato il perdono, che han ricevuto; e non mai lo ringraziano di averlo ricevuto; e con ciò dispiacciono al Dio della verità, credendo di dargli gusto. Nell'antica legge non era lecito sacrificare a Dio un cieco vitello, ancorchè pingue, e con tutte le altre qualità. Costoro hanno un cuor cieco, e l'offeriscono a Dio: come gli piacerà? Non gli piacque in figura, gli piacerà nella verità? Nella stessa legge la lebbra (figura del peccato) apparteneva a Sacerdoti. Eglino soli decider dovevano, se

vi era, e se era fanata. Ne era lecito ad alcuno lebbroso giudicare altrimenti; ne dubitare. Lo stesso dee praticarsi da Penitenti verso de' Ministri della Penitenza.

Il festo scrupolo, o sia timor anch'egli vano, è di fare una mala morte, anche dopo una buona vita. E quì si appoggiano a certe istorie, o favole, con cui loro vien detto, che tanti, e tante; o almeno, che alcuni, o che una tale, si sono dannati dopo una vita buona sino all'ultimo respiro menata; ed anche per un pensieruccio involontario. Per discacciare questo timore, è necessario, e basta il sapere, che simili accidenti: si può presumere, che non sieno giammai accaduti; e non credere a tali racconti, anche stampati ne' libri, anche detti da Pergami.

Che in simili racconti non vi sia alcuna probabilità, si prova colla seguente fortissima conghietura. La Sacra Scrittura del vecchio, e nuovo Testamento contiene le storie dal principio del mondo, sino al principio della Chiesa Cattolica. E ne' scritti de' Santi Padri, Greci, e Latini si contengono le storie di quattro, o cinque secoli della stessa Santa Chiesa.

Dopo di tutto ciò son venuti gli Storici accreditati sino a nostri tempi. In tutte le riferite storie, Dio a nostra istruzione non ha fatto registrare alcun fatto, di cui si tratta, e che si vuole molto frequente; almeno, che un solo vivuto sino all'ultimo fantamente, siasi dannato per un peccato allora commesso. All'incontro, essendo accaduto il caso, che uno scelleratissimo all'ultimo, non solo si è salvato, ma è divenuto un santo, adorato sugli Altari, ha voluto, che a nostra istruzione nel Vangelo

gelo si registrasse, e non soggiacesse a forse. Dunque si dee piuttosto credere, che sian favolosi tutti que' racconti, di cui parliamo. Imperocchè Iddio, a cui non meno preme di spaventare colla giustizia vendicativa, che di allettare colla misericordia, avendo voluto, che fosse eterna la memoria di un fatto, forse singolare, spettante alla misericordia, avrebbe renduta eterna parimente la memoria di qualcheduno almeno di que' fatti, spettanti alla giustizia vendicativa; per tanti secoli frequentemente, come pretendesi, accaduti. Anzi essendo più importante, e meno pericoloso, per convertire i peccatori, tacere il caso singolare, che i casi frequenti, questi si troverebbero registrati, o dovrebbero più di quello trovarsi registrati. Imperocchè il caso singolare rende i peccatori baldanzosi, e temerarij, e fa loro differire con sommo pericolo al capezzale la penitenza. Ed i casi pretesi frequenti farebbono lor mettere il cervello a partito, e dire fra se: *Se i Santi all'ultimo si dannano, all'ultimo che sarà di noi?* Dippiù. Il predicare i casi pretesi frequenti spigne a soverchio timore, ed accosta alla disperazione le anime giuste, e pusillanimiti; ed aggiunge a peccatori ostinazione. Dunque dobbiamo credere, che la divina provvidenza non gli abbia permessi; e se gli ha permessi, non voglia, che si predichino alla rinfusa, come egli non ha voluto, che da Scrittori degni di fede si registrassero.

Se poi da taluni si dicesse, o pensasse, che solamente negli ultimi, e non negli antichi tempi i detti casi siano frequenti, il pensiero, e la risposta farebbono ridicoli.

Il settimo scrupolo è di quelli, che corrono la via purgativa passiva; ed è, che le aridità, e distra-

zioni, cui provano nell' orazione, siano loro colpe, o gastighi delle loro colpe, e vendette di un Dio, che le abbandona, e volta giustamente le spalle. Questo scrupolo si discaccia con rimettersi al Padre spirituale, a lui credere; e dire: *Post tenebras spero lucem*. E se così non cessa, non fa danno, cioè, non fa dar in dietro.

E perchè coteſta paura ſpeſſo vien dal Demonio, per vincerlo facilmente, e farlo fuggire, le anime così tentate, rispondano: *Dio fa bene a gaſtigarmi, a vendicarſi, ad abbandonarmi; ed io ne godo, lo lodo, e lo benedico. E non perciò laſcerò mai di ſperare in lui.*

Queſti ſono i ſcrupoli più frequenti in queſta via; a quali abbiamo riſpoſto non in riguardo a Direttori, ma alle anime anguſtiate.





LIBRO II.

Della via Illuminativa.

CAPITOLO PRIMO.

In che consiste la via Illuminativa.

Siccome la via purgativa attiva, come si è detto, altro non è, che lo studio, e sforzo di lavare l'anima da tutte le colpe sì mortali, come veniali; e di distruggere in essa gli abiti loro, così la via illuminativa altro essere non dee, che lo sforzo, e studio di acquistare perfettamente le virtù; da cui, come da raggi solari il giorno, resta illustrata la vita dell' uomo.

E' ben vero, che siccome la via purgativa non è senza la carità in qualche grado, così non è senza le virtù anche in qualche grado. Non però per questo si confonde colla via illuminativa; perchè siccome la carità della via purgativa distinguesi benissimo dalla carità della via illuminativa; perchè quella è ordinata alla giustificazione (non potendosi, secondo molti Cattolici Autori, giustificarsi senza qualche carità) e questa è ordinata all' acquisto

sto delle vere virtù (le quali senza qualche carità non son mai vere , cioè , cristiane , secondo i medesimi Autori) così le virtù delle medesime vie son differenti ; perchè le virtù della prima sono ordinate a distruggere i peccati ; i quali senza l'acquisto delle virtù opposte non si possono scacciare , come le tenebre senza la luce ; e le virtù della seconda sono ordinate ad abbellire vieppiù l'anima coll' esercizio di opere virtuose non comandate , e all' accrescimento degli abiti virtuosi . E per questo questa via dicesi illuminativa , perchè accresce i splendori nell'anima , e non discaccia le tenebre .

Potrebbe anche questa via dividersi in attiva , e passiva , perchè non solo per proprio studio cogli ordinarj aiuti della grazia può l'anima attendere all' acquisto delle virtù , ma anche Iddio può ad essa comunicarle con modi passivi straordinarj . Potrebbe, dissi , farsi questa divisione , ma perchè non si costuma , ed è fuor d' ogni dubbio , me ne astengo .

CAPITOLO II.

Si diffinisce la virtù in genere ; si divide ne' suoi generi , e nelle sue specie , e si diffiniscono . Si toccano ancora i vizj opposti .

Lasciate da parte alcune diffinizioni , le quali non sono più chiare della virtù , che dee diffinirsi , stimo , che per buona possa ammettersi la seguente : *La virtù è una disposizione della mente ad operare conforme alla retta ragione del lecito , e dell' illecito .* Per la mente non intendiamo la sola parte intellettiva precisa dalla volitiva ; ma parliamo realmente , prendendo tutta

E

la

la sostanza spirituale , come distinta dalla sostanza materiale . Dicoſi , *ad operare* : perchè quelle diſpoſizioni , le quali non ſi ordinano alle operazioni , faranno buone qualità , ma non virtù . E queſt' ordine ad operare non baſta che ſia remoto ; ma dee eſſere proſſimo , talmente che per eſſere virtù è duopo , che ſia cauſa effettrice della operazione , Per tal cagione non ſono virtù ne la grazia ſanctificante , ſe ſi ſoſtiene , come una qualità ſolamente dignificante diſtinta dalla carità ; nè i caratteri , ſe ſi ſoſtengono , come altre qualità diſtinguenti i ſoggetti , in cui ſi trovano . Si aggiugne : *Conforme alla retta ragione* , per diſtinguere la virtù dal vizio : *Del lecito* , e *dell' illecito* , per diſtinguere la virtù , di cui parliamo , dalle arti , le quali operano beſi ſecondo la retta ragione , ma non importa , che la loro operazione ſia illecita .

Le virtù altre ſono teologali , altre morali . Parlando noi delle virtù , che fanno l' uomo probo , degno di lode , e di premio , non parliamo delle virtù puramente pertinenti all' intelletto , che perciò diconſi intellettuali ; ma delle virtù pertinenti anche alla volontà , e buoni coſtumi , che perciò dir ſi debbono morali . Secondo queſta conſiderazione anche le virtù teologali debbono chiamarſi morali , a differenza delle puramente intellettuali ; e teologali , a differenza delle puramente morali , non eſſendo coſa nuova , che il nome generico ſi adoperi a ſignificare la ſpecie meno perfetta , per mancanza di termini .

Le virtù teologali ſon quelle , che ſolo Dio riguardano , e ſono tre ; *Fede* , *Speranza* , e *Carità* . La *Fede* è credere alle verità da Dio rivelate : La *Speranza* è aspettare quanto Dio promette . La *Carità* è amare Iddio per ſeſteſſo .

Le

Le virtù morali sono quattro anche chiamate cardinali, per essere quelle, sopra le quali tutta la grande macchina delle altre virtù, come sopra cardini, si appoggia; e sono *Prudenza*, *Giustizia*, *Fortezza*, e *Temperanza*. La *Prudenza* è adoperare i mezzi convenienti al fine. La *Giustizia* è dare ad ognuno quel, che gli tocca. La *Fortezza* è vincere il timor de' mali. La *Temperanza* è astenersi da dilette illecite.

Alla *Giustizia*, come parti integrali, riduconsi otto virtù: (5. *Tb.* 2.2. q. 58. a un.) La *Ragione*, l'*Intelligenza*, la *Circospezione*, la *Provvidenza*, la *Docilità*, la *Cautela*, la *Memoria*, e la *Conghiettura*, da Greci detta *Eustochia*, e da Latini *Solertia*. La *Ragione* è il ben servirsi del raziocinio circa gli affari. L'*Intelligenza* è il rettamente stabilire i primi principj del buon raziocinio circa gli agibili singolari. La *Circospezione* è il guardarsi da mezzi, sebbene in generale buoni; in particolare però cattivi, o pericolosi. La *Provvidenza* è il disporre i mezzi fururi contingenti al fine. La *Docilità* è il seguire il parere de' prudenti. La *Cautela* è lo schivare i mezzi contrarj al fine, e scerre i favorevoli. La *Memoria* è il ricordarsi degli accidenti passati. La *Conghiettura*, come detta da Greci *Eustochia*, è una facile invenzione in genere di tutto ciò, che conduce al fine. E come detta da Latini *Solertia* si prende come parte dell'*Eustochia*, e significa la facile invenzione all'improvviso.

Le parti dette subiettive, o siano le specie della *Prudenza* sono cinque la *Regnativa*, la *Politica*, la *Economica*, la *Militare*, e la *Monastica*. La *Regnativa* dirige il principe a comandare. La *Politica* dirige i sudditi ad obbedire. La *Economica* regola

le case private. La *Militare* gli eserciti. La *Monastica* l'uomo in se stesso. Le parti potenziali della *Prudenza* sono tre, l'*Eubulia*, la *Sinesi*, e la *Gnome*. L'*Eubulia* ben consiglia. La *Sinesi* ben giudica secondo le regole ordinarie. E la *Gnome* ben giudica secondo le regole straordinarie. Alla *Prudenza* corrispondono il dono di Consiglio, e la quinta Beatitudine.

I vizj a lei contrarj sono la *Imprudenza*, la *Precipitazione*, la *Inconsiderazione*, la *Incostanza*, la *Negligenza*, la *Prudenza della carne*, l'*Astuzia*, l'*Inganno*, la *Frode*, la *Sollecitudine delle cose temporali*, e la *Sollecitudine delle future*. L'*Imprudenza* è il tralasciare i mezzi convenienti al fine, e adoperare i contrarj. La *Precipitazione* è il trasgredire le regole del buon consiglio, e si oppone alla *Memoria*, all'*Intelligenza*, alla *Ragione*, e alla *Docilità*. La *Inconsiderazione* è il tralasciare il retto giudizio, e si oppone alla *Sinesi*, ed alla *Gnome*. La *Incostanza* è tralasciare di eseguire ciò, che si è ben consigliato, e ben giudicato. La *Negligenza* è tralasciare la conveniente sollecitudine, e si oppone alla *Conghiettura*, o sia *Eustochia*, e *Solertia*. La *Prudenza della carne* è il porre l'ultimo fine ne' beni della carne. L'*Astuzia* è lo studiare mezzi apparentemente conducenti al fine preteso. L'*Inganno* è lo applicare detti mezzi, sia con parole, sia con fatti. La *Frode* è l'applicazione di mezzi con fatti. La *Sollecitudine delle cose temporali* è il procacciare illecitamente, e in tre maniere ciò può essere 1. cercandole come fine; 2. con troppa attenzione, non curando le cose spirituali; 3. con troppo timore, temendo di perderle, se si attende al proprio dovere. La *Sollecitudine delle future temporali cose*, è il cercarle avanti il tempo.

La

La *Giustizia* è il dare a chi che sia quel , che se gli dee . Le parti sue subiettive sono la *Commutativa* , e la *Distributiva* . La *Commutativa* è il dare a chi che sia quel , che se gli dee de' beni particolari , ed appartiene alle persone private tra di loro . La *Distributiva* è il dare a chi che sia quel , che se gli dee de' beni comuni , ed appartiene al Principe , in ordine alle persone private . Le parti integrali sono *fare il bene* , e *lasciare il male* . Le parti potenziali sono la *Religione* , la *Pietà* , l' *Observanza* , la quale dividefi in *Dulia* , e *Obbedienza* . La *Gratitudine* , la *Verità* , l' *Amicizia* , la *Liberalità* .

La *Religione* dà il culto dovuto a Dio , come Supremo Signore . I di lei atti sono molti , nè qui fa duopo spiegarli . La *Pietà* è il rendere a Coniunti , ed alla Patria quell' onore , che lor si deve . L' *Observanza* è il rendere alle persone costituite in dignità l' onor , che lor si dee . E se son padroni , si chiama *Dulia* . Se son superiori , si chiama *Obbedienza* . La *Gratitudine* è il rendere ciò , che si dee a Benefattori . La *Verità* , o sia *Veracità* è il manifestare la verità , quando si dee . L' *Amicizia* è rendere agli amici quel , che lor si dee . La *Liberalità* è il dare quanto si dee , non per debito rigoroso , ma morale . E perciò meno di tutte le altre parti potenziali appartiene alla *Giustizia* .

I vizj opposti alla *Giustizia* sono l' *Ingiustizia* , la qual si commette contro la *Giustizia distributiva* coll' accettazione delle persone ; la quale altro non è , che il distribuire i beni comuni , non secondo le ragioni , ma secondo le persone . Si commette contro la *Giustizia commutativa* coll' omicidio , ed altre azioni nocive alla persona ; colla detrazione ,

ed altre azioni opposte all' onore ; col furto, ed altre azioni opposte a beni di fortuna. Si commette contro le parti potenziali della Giustizia, cioè, contro la *Religione* colla *Superstizione*, e sue specie *Idolatria*, *Indovinazione*, *Vana osservanza*, colla *Tentazione di Dio*, *Spergiuro*, *Sagrilegio*, e *Simonìa*. Contro la *Pietà* col *Parricidio*, ed altre azioni ingiuste contro de' congiunti, e della Patria. Contro l'*Osservanza* colle azioni ingiuste contrarie all' onore dovuto alle persone di dignità. Contro la *Gratitudine* colle ingrattitudini. Contro la *Verità* colla *bugia*, colla *finzione*, coll' *ipocrisia*, colla *giattanza*, coll' *ironia*, coll' *adulazione*. Contro l' *Amicizia*, colle azioni ingiuste opposte agli uffizj di vero amico. Contro finalmente alla *Liberalità* colla *prodigalità*, ed *avarizia*.

Alla *Giustizia* appartiene il dono della *Pietà*; e la seconda *Beatitudine*.

La *Fortezza* è il non far conto de' mali sensibili, che si oppongono all' opere virtuose ; e principalmente della morte. I suoi atti si riducono a due, cioè, al sostenere i presenti, e gl' imminenti, vincendo il tedio, ed il timore ; e all' incontrare i lontani, moderando l' *Audacia*. La *Fortezza* non ha parti soggettive, cioè, non si divide in più specie, perchè ha un obbietto molto ristretto. Le parti sue integrali, e potenziali hanno i medesimi nomi. E sono la *Fiducia*, e la *Magnificenza*, la *Pazienza*, e la *Perseveranza*. Le due prime appartengono all' incontrare i mali: le due altre a sostenere. Se queste quattro virtù risguardano i pericoli della morte, si dinominano parti integrali della *Fortezza*. Se gli altri mali minori, si dinominano parti potenziali. La *Fiducia* dispone l' animo: la *Magnificenza* dispo-

ne

ne l'esecuzione. La *Fiducia* è una certa speranza, per cui si confida molto in se medesimo di riuscire nelle cose grandi, ed oneste. La *Magnificenza* è il disegnare, e porre in opra cose grandi, ed eccelle. La *Pazienza* è il volontario soffrire lungamente cose ardue, e difficili per i beni onesti, o utili. La *Perseveranza* è il durare stabilmente, e perpetuamente nel bene per mezzo di profonda considerazione. E quì si noti, che sotto il nome di *Fiducia* si può intendere la *Magnanimità*, la quale, paragonata alla *Magnificenza*, si ordina, come ad oggetto secondario, a i grandi onori; e la *Magnificenza* alle grandi opere, e spese. Dicefi; *a i grandi onori*, perchè verso degli onori non grandi si pongono due altre virtù greicamente dette *Philotimia* (*amor bonoris*), ed *Aphilotimia* (*sine amore honoris*) comprese sotto la *Magnanimità*. Evvi ancora inoltre la *Longanimità*; la quale, se riguarda un bene, che si differisce, spetta alla *Magnanimità*. Se riguarda un male, che va in lungo, spetta alla *Pazienza*. Evvi finalmente anche la *Costanza*, la quale, se riguarda la lunghezza, e durazione stabile fino al compimento del bene, è lo stesso, che la *Perseveranza*. Se riguarda gl'impedimenti esteriori dell'atto buono, si dice *Costanza*.

Il primo vizio opposto alla *Fortezza* è il *Timore della morte disordinato*. E allora è disordinato, quando la retta ragione detta d' incontrare la morte, ed i suoi pericoli, e si ricusa. Il secondo è la *Intimidità*, cioè, il non temere, quando la retta ragione detta di temere la morte, e i suoi pericoli. Il terzo è l'*Audacia*; la quale consiste in incontrare indebitamente la morte. Il quarto è la *Presunzione*, cioè, l'intraprendere il grande, che oltrepassa

sa le forze proprie. Il quinto è la *Puſillanimità*, cioè, la traſcuraggine d'intraprendere il grande, che ſi può, e deſi intraprendere. Il ſeſto è l'*Ambizione*, la quale ſpigne l'animo a grandi onori immoderatamente, cioè, o maggiori del merito; o non ordinandoli a Dio, nè all'utile altrui. Il ſettimo è la *Vanagloria*, ed è il cercare la gloria quando è vana, cioè, quando ſi cerca di ciò, a cui non deſi; o che non eſiſte; o non ordinandola a Dio, nè al proſſimo. La gloria differiſce dall'onore, che l'onore è una teſtimonianza dell'eccellenza, fatta a chi poſſiede l'eccellenza; e la gloria è una manifefſtazione della medefima eccellenza fatta ad altri. L'ottavo è la *Parviſcienza*, e conſiſte in tralaſciare l'opere grandi per far poca ſpeſa. Il nono è la *Mollezza*, e conſiſte in cedere facilmente nella lunga tolleranza delle coſe difficili, e faticofe. Il decimo è la *Pertinacia*, e conſiſte in una irragionevole perſiſtenza nell'opera difficile cominciata. Alla *Vanagloria* ſi aſſegnano alcune figlie, cioè, alcuni vizj ordinati al fine di lei, e ſono la *Diſobbedienza*, la *Giattanza*, la *Ipocrifiſia*, la *Preſunzione di novità*, la *Conteſa*, la *Pertinacia*, la *Diſcordia*.

La *Diſobbedienza* è il non volere eſeguire il comando del Superiore. La *Giattanza* è il procacciarſi con parole, ſian falſe, ſian vere, la gloria vana. La *Ipocrifiſia* è con fatti falſi di fantità procacciarſi la gloria vana. La *Preſunzione di novità* è il procacciarſi la medefima gloria con fatti veri, ma per la ſtravaganza ammirati dal volgo. La *Conteſa* è il litigare con parole contro l'altrui parere. La *Pertinacia* è l'eſſer troppo attaccato al proprio parere. La *Diſcordia* è l'eſſer troppo attaccato alla propria volontà.

Ai-

Alla *Fortezza* appartiene la quarta Beatitudine, ed il Dono di Fortezza.

La *Temperanza* è il moderato uso de' piaceri sensibili, specialmente del tatto. Le sue parti integrali sono due *onestà*, e *verecondia*. L'*onestà* è l'amore delle cose, che convengono alla *Temperanza*; e la *Verecondia* è l'odio delle cose, che offendono la *Temperanza*. Le parti soggettive, o siano le specie, sono l'*Astinenza*, la *Sobrietà*, la *Castità*, la *Pudicizia*. L'*Astinenza* modera il piacere nell'uso del cibo, la *Sobrietà* nell'uso della bevanda, la *Castità* nell'uso del matrimonio, e la *Pudicizia*, nell'uso degli atti al matrimonio circostanti.

Le parti potenziali altre moderano i moti della volontà mossa dalle passioni; altre i moti del corpo; altre l'uso delle cose esteriori. Quelle, che moderano i moti della volontà, sono la *Continenza*, per cui la volontà resiste, e non consente all'impetto delle concupiscenze; l'*Umiltà*, per cui la volontà modera la *Speranza*, e l'*Audacia*; la *Manfuetudine*, per cui modera l'*Ira*; la *Clemenza*, per cui modera il castigo; e la *Studiosità*, per cui modera l'appetito di sapere. Quella, che modera i moti del corpo è la *Modestia*, a cui appartengono il *Buon ordine*, l'*Ornato*, e l'*Austerità*. Il *Buon ordine* mostra quanto dee lasciarsi, quanto dee farsi, e con qual ordine. L'*Ornato* mostra la decenza di quanto dee farsi. L'*Austerità* mostra la decenza di quanto dee dirsi. Quelle finalmente, che moderano l'uso delle cose esteriori, sono la *Parcità*, e la *Moderazione*. Quella toglie il superfluo; questa toglie il troppo squisito. La *Verecondia* non è propriamente virtù; perchè la virtù è perfezione; chi è perfetto nella virtù non teme di cadere nel vizio opposto,

dun-

danque non può avere la *verecondia*. La *Castità* si divide in *verginale*, *vedovile*, e *conjugale*. La *Verginale*, presa, come dicesi, *formalmente*, altro non è, che la volontà di non provare mai alcun diletto sensuale. La *Vedovile* è la volontà di non provare diletto sensuale, dopo la morte del consorte. La *Conjugale* è la volontà di non provare altro diletto sensuale, se non quello, che permette la legge del Matrimonio. La prima dicesi *irreparabile*, quanto al corpo, nel sesso femminile; e quanto all' anima ancora può dirsi *irreparabile* in amendue i sessi, se si prende per il *non mai* avere volontariamente provato il sensuale piacere. E in questo senso anche le altre due sorte di castità dir si possono *irreparabili*; perchè anche a loro può corrispondere il *non mai* sperimentare quel piacere, che da loro si vieta.

I vizij opposti alla *Temperanza* sono la *Insensibilità*, per cui si ricusano i piaceri contro la retta ragione. La *Intemperanza*, ed è il passare la giusta misura del piacere. La *Gola*, ed è il passare la giusta misura del mangiare. La *Briachezza*, ed è il passare la giusta misura del bere. La *Lussuria*, ed è il passare la giusta misura del piacere sensuale. Ha questa molte specie; ma qui, non è a proposito lo spiegarle. La *Incontinenza*, ed è il passare la misura per impeto di passione, a differenza dell' *Intemperanza*, la quale opera per abito. L' *Iracondia*, ed è l' appetito della vendetta; ed è vizio, quando la vendetta è ingiusta. La *Crudeltà*, ed è il passare la misura nel gastigare. La *Fievezza*, ed è il tormentare senza causa. La *Superbia*, ed è il disordinatamente amare la propria eccellenza. La *Curiosità*, ed è il passare la misura nell' appetito di sapere.

L' *Iracondia* ha tre specie, e sei figlie. Le specie
so-

sono l' *Acuta*, l' *Amara*, e la *Difficile*. L' *Acuta* è quella, che ad ogn' incontro si accende, e presto finisce. L' *Amara* è quella, che molto dura. La *Difficile* è quella, che non finisce, se non punisce. Le figlie sono la *Rissa*, la *Mente gonfia*, la *Contumelia*, il *Gridare*, la *Indignazione*, e la *Bestemmia*. La *Rissa* è co' fatti scambievoli far male nell' ira al prossimo. La *Mente gonfia* è il considerare come far male al prossimo nell' ira. La *Contumelia* è il proferire parole ingiuriose in presenza verso le creature. Il *Gridare* è il parlare disordinato, e confuso contro del prossimo nell' ira. L' *Indignazione* è il riflettere nell' ira, ed affliggersi, perchè si giudica indegno di offendere, chi ha fatto l' offesa. La *Bestemmia* è il proferire parole ingiuriose contro Dio, e le cose sante.

Tutte le divisioni finora apportate, non si debbono prendere per così rigorose, ed esatte, che non si possano ne restringere, ne allargare; ma come bastanti a dare competente notizia tanto delle virtù, quanto de' vizj.

C A P I T O L O III.

Si spiega un' antica divisione delle virtù morali.

LA divisione, di cui si parla, è la seguente, in virtù Esemplari, Politiche, Purgatorie, e di Animo già purgato. Questa divisione si applica alle sole cardinali, senza calare alle loro membra. Le virtù esemplari si considerano in Dio, essendo egli essenzialmente la causa, come efficiente, così esemplare, d'ogni cosa, e perfezione; ed altro non sono tali esemplari, che alcuni suoi attributi, a quali

li si rassomigliano le quattro virtù cardinali esistenti nella creatura ragionevole. Si stima da alcuni, che metaforicamente, o almeno, non con uguale proprietà di parlare si ammettano in Dio queste virtù, che nelle creature. Ma, se si lasciano da parte la Fortezza, e la Temperanza, le quali, perchè moderano le passioni dell' uomo, delle quali Dio è incapace, non possono essere in Dio; non vi è ragione per escluderne la Prudenza, e la Giustizia, virtù puramente spirituali.

Gli attributi, a quali si rassomigliano le virtù cardinali, sono prima la Provvidenza, per cui Dio ogni cosa conduce al suo fine per i mezzi convenienti; ed a questa si rassomiglia la Prudenza. Seconda la Conformità del suo volere colle leggi immutabili, che risplendono nella sua Sapienza; e questa rassomiglia la Temperanza. Terza la sua Immutabilità; e a questa si rassomiglia la Fortezza. Quarta la virtù produttiva di tutti gli enti, per cui dà a ciascheduno quel, che la loro natura richiede; e questa rassomiglia la Giustizia.

Le virtù politiche sono quelle, che regolano solamente le azioni esteriori, per quanto richiedesi alla civiltà, umano commercio, e temporale tranquillità della Repubblica. Le virtù purgatorie son quelle, per le quali l' uomo si sforza di perfezionarsi anche nell' interno, senza badare agli altri, o al Pubblico. Le virtù finalmente di animo già purgate sono quelle, per le quali l' uomo ha conseguito gli abiti perfetti delle virtù.

Alcuni dichiarano gli uffizj de' sopra notati gradi, assegnando alle virtù cardinali oggetti molto differenti da quelli, che loro a suo luogo col consenso comune abbiamo assegnato; e spettanti piuttosto al-

la

77

la perfezione della Carità , che agli oggetti particolari di ciascheduna virtù morale . A cagion di esempio , alla virtù della Giustizia detta : *purgati animi* ; assegnano il fare , che tenga l' anima unita a Dio con legame indissolubile ; il che tanto sembra poterfi dire della Giustizia , quanto delle altre tre virtù cardinali ; ed in verità spetta piuttosto alla carità , che alle morali virtù . Ciò sia detto non per disapprovare , nè per litigare ; ma per dire con libertà il proprio sentimento con tutta la venerazione dell' altrui .

CAPITOLO IV.

Che cosa sia passione . Si numerano le passioni , e si spiega in che consistano .

DOvendo le virtù non solo distruggere i vizi , ma ancora domare le passioni , per compiere la via illuminativa ; ed avendo dato una qualche notizia delle virtù , conviene dare parimente qualche notizia delle passioni . La passione , per quanto spetta alla presente Dottrina , altro non è , che *l'essere spinto sensibilmente , e non liberamente all' amore , o all' odio* . Nelle passioni , non si considera la sola potenza di essere mosso , ma l' attuale moto dell' animo ; e perciò si è detto , che la passione sia *l'essere mosso* . In tal moto dee intervenire una sensibile alterazione del corpo ; e perciò si è posta quella particola , *sensibilmente* ; perchè l' essere mosso senza questa alterazione , sarà vizio , o virtù , non passione . La particola *non liberamente* significa , che tale moto allora è passione , quando previene il consenso del libero arbitrio ; perchè , se l' animo libera-

bera-

beramente risvegliasse tale moto, esso non più farebbe passione; ma direbbesi *propassione*. Dee finalmente questo moto portare *all' amore, o all' odio*; perchè se portasse ad altri atti sarebbe inclinazione, abito, o simili, non passione. Ne viene da ciò, che solo nella creatura ragionevole, e non ne' bruti possono trovarsi le passioni; perchè ne' bruti non vi è ne amore, ne odio. Abbiamo detto *all' amore, o all' odio*, per comprendere nella definizione generale le passioni della Concupiscibile, e della Irascibile. Imperocchè se l' amore, e l' odio non incontrano difficoltà, le passioni appartengono alla Concupiscibile; se la incontrano, appartengono alla Irascibile.

E questa appunto è la prima, e general divisione delle passioni, in quelle, che spettano alla Concupiscibile, ed in quelle, che spettano alla Irascibile. Alla Concupiscibile ne spettano sei; ed alla Irascibile cinque. Quelle sono, *Amore, ed Odio, Desiderio, e Fuga, Gaudio, e Tristezza*. Queste sono, *Speranza, e Disperazione, Timore, e Audacia, ed Ira*. Imperocchè la *Concupiscibile* riguarda il bene, ed il male colle sue passioni. Onde se il bene, ed il male si prendono assolutamente, gli riguarda per l' *Amore, e l' Odio*. Se sono futuri, gli riguarda per il *Desiderio, e la Fuga*. Se sono presenti, gli riguarda per il *Gaudio, e la Tristezza*. L' *Irascibile* riguarda anche essa il bene, ed il male, ma come ardui; ed alcune tra di se opposte passioni dell' *Irascibile* riguardano il bene, ed il male; ma per accesso, o recesso. La *Speranza* riguarda il bene arduo a conseguirsi, per accesso; e la *Disperazione* lo riguarda per recesso. Il *Timore* riguarda il male imminente, ma per recesso; e l' *Audacia* per accesso,

per-

perchè lo incontra per vincerlo. L' *Ira* finalmente riguarda il male già esistente per distruggerlo. E perchè niun bene esistente è difficile a conseguirsi, non si assegna all' *Ira* passione alcuna contraria, la quale tenda nel bene esistente sotto la considerazione di difficile.

Del Timore, come passione, se ne assegnano sei specie. La *Dapocaggine*, la *Vergogna*, la *Verecondia*, l' *Ammirazione*, lo *Stupore*, e l' *Agonia*. La *Dapocaggine* riguarda un male, il quale impedisce l'operazione, a cagione, che la fatica necessaria, per ischi- vare il male, si apprende come eccedente le forze naturali. La *Vergogna* è di un' azione da commet- terfi, la quale offende la buona opinione. La *Ve- recondia* è di un' azione commessa, la quale offen- de anch' essa la buona opinione. L' *Ammirazione* ri- guarda un male, di cui non si sa, che esito sia per avere. Lo *Stupore* è di un male, il quale da noi si apprende, come insolito. L' *Agonia* è di qualche futura disgrazia considerata, come improvvisa.

L' Amore si divide in *amor di concupiscenza*, ed in *amor di amicizia*. L' *amor di concupiscenza* è quel- lo, con cui si ama un oggetto senza riferirlo ad altrui comodo. L' *amor di amicizia* è quello, con cui si ama un oggetto in altrui vantaggio, o l'og- getto per se stesso; e questo amore meglio direbbesi disinteressato, che di amicizia; perchè l' amicizia è scambievole. Gli effetti dell' amore sono l' *Unione*, l' *Esistenza di uno nell' altro*, l' *Estasi*, e la *Gelasia*. L' *Unione* altra è reale, per cui realmente uno è all' altro presente; altra è mentale, per cui uno all' altro pensa, essendo separati, e distanti. La *Esistenza* poco differisce dalla unione; ed altro non è, che una intima unione, per cui non solo l' amân-

te è presente all'amato, ma ancora è dentro dell'amato, almeno collo sforzo, e desiderio di saperlo tutto, e di medesimarfi con lui. L'*Estasi* è quando l'amore giugne a tal segno, che mette l'amante fuori di se, facendolo pensare solo all'amato, e non a se; ed amar solo lui, e non se. La *Gelosia*, o sia *Zelo*, è quando l'amore combatte per distruggere quanto si oppone al conseguimento dell'oggetto amato, se è amor di concupiscenza, o all'oggetto amato, se è amor di amicizia.

Circa il bene presente, o posseduto, oltre il gaudio si assegna la dilettaazione, la quale differisce dal gaudio, che il gaudio può essere de' beni spirituali, e de' sensibili; la dilettaazione solamente può essere de' beni sensibili. Onde da coloro, che ammettono ne' bruti il senso, si ammette la dilettaazione in loro, non il gaudio.

Della Tristezza ne assegnano quattro come specie, cioè, la *Misericordia*, l'*Invidia*, l'*Accidia*, e l'*Angustia*. La *Misericordia* è del male altrui considerato come proprio. L'*Invidia* è del bene altrui considerato come male proprio. L'*Accidia* è quando la Tristezza impedisce il parlare. L'*Angustia* è quando impedisce l'operare.

Tralle passioni secondo la loro generazione vi è quest'ordine: 1. nasce l'amore, e l'odio: 2. il desiderio, e la fuga: 3. la speranza, e la disperazione: 4. il timore, l'audacia, e l'ira: 6. il gaudio, e la tristezza. L'amore precede l'odio; il desiderio la fuga; la speranza la disperazione; il timore l'ardire; ed il godimento la tristezza.

Gli esercizi della via illuminativa .

Oltre gli esercizi della via purgativa , i quali in qualche maniera possono , e debbono praticarsi anche nella via illuminativa , e nell' unitiva , deesi nella via illuminativa esercitarsi nelle virtù , anche senza obbligazione , ma a solo oggetto di acquistare gli abiti loro . Nella via purgativa si praticano le virtù solo , quanto basta per distruggere i peccati passati , e per non più commetterne in avvenire ; ma nella via illuminativa si passa all' acquisto , e pratica delle virtù per amore delle virtù , senza necessità di servirfene contro del peccato . E perciò in questa via si medita la vita di Gesù Cristo , e de' Santi , per avere sotto degli occhi gli esemplari più luminosi di tutte le virtù , ed imitargli . In questo tempo si abbonda di opere di supererogazione , e la penitenza medesima , la quale per altro suppone il peccato , si esercita con maggior fervore anche da' più innocenti , non tanto per soddisfare alle colpe , quanto perchè molto piace questa virtù . A questo fine medesimo si frequentano i Sacramenti , si ricorre a' Santi , e si tenta ogni strada , che porta a Dio . Se in questo tempo accadeffe qualche favore straordinario nell' orazione , questo sarebbe ordinato all' acquisto delle virtù ; o sarebbe come di passaggio , e fuor di tempo . E perchè l' esercizio delle virtù teologali è il più utile , e principale , perciò ne propongo nel capitolo seguente una tal qual dichiarazione .

Dichiarazione delle Virtù Teologali.

NON vi è esercizio di virtù, ne più sublime, ne più necessario, ne più facile, ne più dilettevole, ne più frequentabile dell'esercizio delle Virtù Teologali. Imperocchè, se parliamo della sublimità, ed eccellenza loro, superano tutte le altre virtù con distanza infinita. Poichè le altre virtù hanno tutte per oggetto solamente qualche cosa creata, circa di cui dispongono rettamente lo spirito, ed il cuor dell'uomo. E sebbene debbano ordinarsi a Dio, per non essere superbe, come insegna S. Agostino; quest'ordine però, non è loro intrinseco, e naturale, ma estrinseco, e soprannaturale: Anzi (se ben si considera) quest'ordine a Dio non è in loro, ma in chi si esercita in loro, non essendo elleno, che rimirano Iddio, ma solo chi si esercita in loro è quegli, da cui si rimira Iddio. A cagione di esempio; quando alcuno si esercita nella virtù della misericordia, non è la virtù della misericordia quella, dalla quale si risguarda Iddio; ma chi fa la limosina per amor di Dio, è quegli, da cui si risguarda Dio, non per mezzo della misericordia, ma per il suo amore verso Iddio, dal quale amore egli vien mosso a fare la limosina. La virtù della misericordia (con precisione parlando) riguarda da se sol tanto la miseria per compatirla, ed il soccorso per somministrarlo. In Dio non tende da se, ma vi è spinta, per dir così, e portata da chi la pratica. Ed in tal caso neppur essa è quella, la quale tocca Dio, ma solamente l'amor di Dio in chi la esercita è quegli, da cui si tocca
Id.

1. Sublimità

Virtù ancora

f. de h.

Lapna

Iddio, e vien mosso a far l'atto della misericordia, perchè piace a Dio. E con ciò sembra, e dicesi, che quell'atto di misericordia tenda in Dio; quando in realtà solo chi opera, e fa l'atto di misericordia, tende in Dio. Le Virtù però Teologali da se sole tendono in Dio, e per la loro sola natura toccano Iddio; essendo Iddio il loro essenziale oggetto materiale, e formale, indipendentemente da qualsiasi altro atto di chi in loro si esercita. In una parola. Le Virtù Teologali sono forme, le quali ordinano il loro soggetto a Dio, e gli fanno toccare Iddio; le virtù morali al contrario sono ordinate dal loro soggetto a Dio; e perciò ne eleno toccano Iddio; ne il loro soggetto per mezzo loro tocca Iddio. Solo la Religione, i di cui atti sono orazione, sacrificio, ec. sembra, che tocchi anch'essa Iddio. Però, se ben si considera, la Religione ne' suoi atti tende in qualche cosa creata; i quali atti, e cose dalle Virtù Teologali sono portati in Dio.

Quindi avviene, che chi si esercita nelle Virtù Teologali, per avere in ciò retta intenzione, non ha bisogno di alcuno atto riflesso, per cui ordini i suoi atti in Dio, ed alla sua gloria; perchè da se medesimi tali atti vanno, e si fermano in Dio, e con ciò glorificano Dio. Il che non si verifica negli atti delle virtù morali, perchè questi nè vanno, nè si fermano in Dio, se non portati, per dir così, e spinti dalla intenzione, almen virtuale, di glorificare per loro Iddio. Le Virtù Teologali glorificano per se stesse Iddio; perchè chi si esercita nella fede, bisogna che prima riconosca, che Dio è veracissimo, cioè, dotato di somma sapienza, e santità; chi si esercita nella speranza, *se spera*
 F 2 *Dio,*

Dio, bisogna, che prima riconosca in lui somma bontà, e bellezza. *Se spera in Dio*, bisogna, che prima riconosca in lui somma sapienza, e potenza: *Se spera da Dio*, bisogna, che prima riconosca in lui somma ricchezza, liberalità, fedeltà ec. *Se spera per Dio*, bisogna, che prima riconosca in lui somma dignità, e merito, come si dichiarerà a suo luogo. Se finalmente si esercita nella carità, bisogna, che prima in lui riconosca somma eccellenza in ogni perfezione. Or per niuna virtù morale si riconosce in Dio alcuna perfezione; e conseguentemente le virtù morali sono infinitamente al di sotto delle Virtù Teologali.

E perciò nelle Virtù Teologali si contiene il principale culto di Dio, dicendo con Agostino tutti gli Teologi, che *Deus colitur fide, spe, & caritate*. E sotto questa ragione di culto sono riguardate le medesime Teologali Virtù dalla Religione, come oggetto materiale di lei. Imperocchè non dee intendersi la sentenza suddetta di S. Agostino in questo senso, che la Fede, la Speranza, e la Carità abbiano per oggetto loro, ne materiale, ne formale, il culto di Dio; ma piuttosto, ch' esse sono il principale culto di Dio, riguardato poi dalla virtù morale della Religione, come oggetto proprio di lei. Parimente il voto, il giuramento, la preghiera tendono in Dio; però, tolte da loro le ragioni formali delle Virtù Teologali, da cui debbono essere accompagnati, e ordinati in Dio tali atti; e tolta la ragione formale di culto, non risplende in loro alcun' altra ragione di virtù, per cui tendano in Dio.

Se poi parliamo della necessità, le Virtù Teologali sono necessarie per la salute a tutti, tutte, e sem-

e sempre di necessità di mezzo; perchè senza loro, e senza ciascheduna di loro è sempre stato, e sarà sempre impossibile piacere a Dio, e salvarsi. Le morali all'opposto, o non sono affatto necessarie, o non sono necessarie di necessità di mezzo alla salute, ma al più al più di necessità di precetto: non sempre, ma solo in certi tempi, ed occasioni. Anzi, parlando della necessità di precetto naturale, e divino, e in ordine a precetti affermativi le Teologiche sono spesso necessarie assolutamente, perchè ogni fedele di tempo in tempo (io direi ogni Domenica, e festa principale del Signore) è obbligato a produrne gli atti. Le Morali al contrario non mai sono necessarie di tal necessità: ma soltanto per accidente, v. g. di qualche voto; o di qualche precetto umano, o di qualche tentazione, che debba superarsi per tali atti, ec.

La facilità poi degli atti delle Virtù Teologiche è senza paragone maggiore di quella degli atti delle virtù Morali. Imperocchè quelli in ogni tempo, in ogni luogo, e da ogni persona si possono praticare, perchè per essere praticati, non ricercano se non lo spirito dell'uomo, e Iddio. E gli atti delle virtù morali, ne in ogni luogo, ne in ogni tempo, ne da ogni persona si possono praticare; perchè ricercano tali materie, e tali disposizioni di persone, le quali ne in ogni luogo, ne in ogni tempo, ne in ogni persona ritrovare si possono.

Il diletto, che si prova nell'esercizio degli atti delle Virtù Teologiche è parimente infinitamente più grande di quello, che si prova nell'esercizio delle Virtù Morali; perchè nell'esercizio di quelle Dio medesimo diletta lo spirito, e lo spirito si diletta di Dio; e nell'esercizio di queste l'onestà loro è

3. Facilità

A. P. B. S. S. S.

quella , che diletta lo spirito , e lo spirito di tali virtù adornato si diletta onestamente di se medesimo.

Frequentabili Sono finalmente le Virtù Teologali assai più frequentabili delle Morali ; perchè gli atti di quelle sono istantanei , non così gli atti di queste , le quali per il loro compimento ricercano tempo . Gli atti di quelle non han bisogno di alcuna esteriore materia , ne di concorso di persone , ne di alcuna altra circostanza ; le quali cose spesso mancano ; ma bensì gli atti di queste .

Fede L'atto di fede teologica è un'atto dell'intelletto, col quale si acconsente senza verun dubbio a qualsivoglia proposizione, che da Dio sia rivelata, per la sua veracità. Intorno a questo atto, per farlo perfettamente, si debbono distinguere le seguenti cose: prima,

1. l'oggetto materiale; secondo, l'oggetto formale; terza, la regola applicativa, ossia direttiva; quarto, i motivi di credibilità. L'oggetto materiale è qualsivoglia proposizione rivelata, o immediatamente, e ne' suoi termini espressi, o mediatamente, e come contenuta in un'altra immediatamente rivelata, da cui legittimamente si deduca. E questo oggetto si contiene nella Sacra Scrittura autentica dell'uno, e dell'altro Testamento, nelle Tradizioni Appostoliche, ed in tutto ciò, che da queste fonti legittimamente s'inferisce. L'oggetto formale è la ragione immediata, e prossima, per cui si dà il consenso alla proposizione rivelata; ed è sempre l'autorità divina infallibile, o vogliam dire, la veracità di Dio rivelante; la quale ragione si forma, per dir così, dalla somma sapienza, per cui Dio non può ingannarsi, e dalla somma santità, per cui non può mentire. La regola applicativa, o direttiva, è quell'organo, o mezzo, di cui si serve Iddio per pro-

por-

porre agli uomini ciò, che si ha da credere, e per diriggergli intorno agli errori; e questa è la sola Santa Chiesa Cattolica.

I motivi di credibilità son tutte le ragioni, le quali provano, che Dio ha rivelato le proposizioni, le quali si propongono a credere; e che chi le propone, è da lui mandato, e stabilito per cotesto ministero. E questi motivi sono le profezie, la miracolosa dilatazione del Vangelo, l'infossistenza manifesta di tutte le religioni, o sette opposte alla Chiesa Cattolica, il sangue di tanti milioni di Martiri, il numero senza numero di miracoli in ogni luogo, ed in ogni tempo manifestamente operati, ec.

Per tanto chiunque vuol fare un atto di Fede Teologica, dee credere v.g. che *Dio è Trino*, perchè Dio ha ciò rivelato. Dee però, prima di formare questo atto, credere per i motivi di credibilità, o per meglio dire, ragionevolmente persuadersi, e restare moralmente convinto, che la Chiesa, la quale propone, ed assicura, che Dio ha rivelato, che *Dio è Trino*, sia da Dio mandata a cotesto fine. E ciò è necessario, perchè la fede dee essere *rationalabile obsequium*. Il credere dunque alla Chiesa, non è atto di Fede Teologica, ma di fede umana, appoggiata a i segni di credibilità, e di sua missione.

Si dee benbene avvertire, che i fanciulli, ed i rozzi formino l'atto di fede, toccando espressamente (almeno sul principio) l'oggetto formale, ossia la ragione, per cui si dee credere; perchè, se non mai lo toccassero, non mai sarebbero fedeli; ne mai si potrebbero giustificare. Ne la fede infusa nel Battesimo per questo basta; perchè questo sol basta per i bambini, e gli Adulti debbono rendersi fedeli, e giustificarsi non per i soli abiti infusi, ma

per i loro atti, almeno come disposizioni.

A rozzi, ed a fanciulli non è necessaria tanta chiarezza intorno alla regola applicativa, ne intorno a i motivi di credibilità, quanta intorno all'oggetto formale. Imperocchè a costoro basta credere v.g. che *Dio è Trino*; perchè Dio lo ha rivelato, senza pensare ne alla Chiesa, di cui Dio si serve, ne a' motivi di credibilità, i quali rendono prudente la fede; per loro bastando il credito in se stesso prudente, che hanno, circa il Maestro della loro fede. Poicchè per loro non vi è mezzo più adattato per assicurarsi intorno al punto della vera religione, per servire al vero Dio, e salvarsi.

L'Atto di Fede dee così concepirsi, e così intendersi: Io credo v.g. che *Dio è Trino*; perchè Dio veracissimo lo ha rivelato per mezzo della Chiesa Cattolica, che lo dice a me; a cui credo, che Dio abbia ciò rivelato, per i motivi, che ho, ragionevolissimi di credibilità.

L'Atto della Speranza Teologica è un atto di volontà, con cui ella si sforza di conseguire un qualche suo bene arduo probabilmente futuro, come suo.

1 Che se questo bene stà in mano altrui, bisogna, che sperando questo suo bene, cioè, sforzandosi di conseguirlo, insieme lo aspetti dalle mani di colui.

2 E se per conseguir questo bene la volontà ha bisogno di aiuto, fa duopo, che sperandolo, ossia, sforzandosi di conseguirlo, si appoggi a tale aiuto.

3 E se per ottenere il bene sperato dalla persona, da cui si spera, sono necessarij, o almen giovevoli, il merito, e la dignità di qualche mediatore, bisogna, o almeno giova, che la volontà sperando, proponga cotesto merito, e dignità; e con ciò sperare per colui, di cui sono tali meriti, o dignità.

Quin-

cu

Quindi nell'atto di speranza, bisogna ben distinguere (per ilchivare la confusione, e dare all'atto tutta la sua forza, e vivacità) la cosa, che si spera; la persona (se vi concorre) da cui si spera; l'aiuto (se v'è necessario, o utile) in cui si spera; ed il mediatore (se v'interviene) per cui si spera. E in ordine ad ognuna di coteste cose diversamente dee formarli l'atto della speranza, assegnandole, e risguardando il suo proprio oggetto materiale, e formale. La cosa dunque, che si spera; la persona, da cui si spera; l'aiuto, in cui si spera; e la persona del mediatore, per cui si spera, sono gli oggetti materiali dell'atto della speranza.

2. E perchè ogni cosa, che si spera, si spera, perchè o è buona, o è bella; la bontà, e la bellezza sono gli oggetti formali del medesimo atto, in ordine alla cosa, che si spera.

3. E perchè ogni persona, da cui si spera, da lei si spera, perchè o ha promesso, ed è fedele; o può dare, ed è liberale, quindi la promessa, e fedeltà; la ricchezza, e la liberalità sono gli oggetti formali della speranza in ordine alla persona, da cui si spera.

4. E perchè in lui si spera, perchè sa, e può vincere ogni difficoltà, che s'incontra nel conseguimento della cosa, che si spera; la scienza, e la potenza sono gli oggetti formali della speranza in ordine all'aiuto, in cui si spera.

5. Finalmente perchè ogni mediatore, per cui si spera, dev'essere dotato di dignità, o di qualche merito, congruo, o condegno; la dignità, o il merito sono gli oggetti formali della speranza in ordine al Mediatore, per cui si spera.

Quindi non è formare atti di speranza, se non con molta confusione, e senza quasi intendere ciò, che si pensa, o si proferisce, quando, senza prima aver l'animo imbevuto della dottri-

1. Oggetto Materiali

2. Off. Formali in ordine alla cosa

3. Off. Formali in ordine alla persona

4. Off. Formali in ordine all'aiuto

5. Off. Formali in ordine al Mediatore

cu

trina già detta, si dice a Dio, *Signore, io spero di salvarmi*; oppure, *Signore, io spero in voi solo*; oppure, *spero di vincere le tentazioni*; oppure, *spero la tale, e tale grazia*; e simili. Per evitare dunque ogni confusione, almeno nella mente, e nello intendimento, è necessario ben capire ciò, che si pensa, o si proferisce. Allora quando si voglia esercitarsi nella speranza, bisogna, che chi vuol produrre colla volontà qualche atto di speranza, distingua ben prima, o abbia ben prima distinto quale atto di speranza egli voglia produrre, o produce, quando dirà, o dice; *io spero*. Cioè, se vuol produrre un atto di speranza della cosa; o un atto di speranza dalla persona, che dee dar detta cosa; o un atto di speranza nello aiuto, utile per conseguir detta cosa; o un atto di speranza per il mediatore da interporci, per conseguire la medesima cosa; o divisamente, o tutto insieme. E riflettere, o almeno aver riflettuto agli oggetti loro formali già divisati. Altrimenti, come ho detto, tutto sarà confusione, errore, ed ignoranza; e non si faranno forse atti di speranza; o saranno imperfetti, e di poco gusto, e vantaggio dello spirito. E perchè la speranza Teologica tende in Dio solamente, chi spera teologicamente, dee sperar *Dio; da Dio; in Dio; e per Dio*. E questi sono gli oggetti materiali della Speranza Teologica, oppur l'oggetto materiale sotto diverse guise. Dee inoltre sperar *Dio*; perchè *buono, e bello*. Dee sperar *da Dio*: perchè *ha promesso* di dare sestetso, ed è *fedele, ricco, liberale* ec. Dee sperare *in Dio*: perchè è *potente, e savio*. Dee finalmente sperare *per Dio*; perchè ha *dignità, e merito* per ottenere. Laonde nella forma seguente si dee concepire l'atto della speranza

Teo-

Teologica, o divisamente, o tutto insieme.

Signore, io *spero voi solo*; cioè, voglio conseguirvi; perchè siete la *mia bontà, e bellezza*. Spero *da voi solo*; perchè siete *fedele*, ed avete promesso di darmi la vostra bontà, e bellezza; o perchè siete *ricco, e liberale*. Spero *in voi solo*; perchè siete *savio, e potente*. E finalmente spero *per voi solo*, perchè, a cagion di Gesù Cristo, avete *dignità, e merito* per ottenere.

Si dee avvertire, che nella speranza non sempre vi concorre persona, da cui sperare. Imperocchè le cose, che si conseguiscono colle forze naturali, si sperano; ma non da alcuna persona, la quale dare ce le debba. Onde la persona, da cui si spera, non è essenziale alla speranza generalmente presa.

Il medesimo dee dirsi dell' aiuto, e del mediatore. Imperocchè, quando le forze naturali sono bastanti a conseguir il ben, che si spera, non ricercasi alcun aiuto dippiù per conseguirlo. E quando la persona, che spera, è per se degna, o per se merita di ottenere; oppure il ben, che si spera, non dipende necessariamente dal merito, o dignità di alcuna persona, non ricercasi essenzialmente alcun mediatore, per cui sperare. Sicchè la speranza, generalmente presa, è essenzialmente un atto di volontà, con cui essa si sforza di conseguir un ben arduo probabilmente futuro, come suo. Si dee dippiù avvertire, che la bontà, che si è assegnata per oggetto formale della speranza, in ordine alla cosa, che si spera, abbraccia ogni bontà, onesta, utile, e dilettevole, e che oltre la liberalità, che si è assegnata per oggetto formale della speranza in ordine alla persona, da cui si spera, si dee anche riconoscere per oggetto formale di lei ogni

al-

altra perfezione, che induce a beneficiare; come la clemenza a perdonare, la misericordia a compattare ec.

Nella persona del mediatore abbiamo assegnato, come oggetto formale, la dignità, ed il merito. E si debbono diligentemente distinguere. Imperocchè per dignità s'intende qualunque eccellenza, la quale possa fare, che a suo riguardo la persona, da cui si spera, si stenda a beneficiare. Per merito poi s'intende solamente qualche azione libera, virtuosa, fatta in onore della persona, da cui si spera, supposto il patto, ossia promessa del premio. Laonde ogni merito è dignità; non ogni dignità è merito. Quindi si può sperare dall'Eterno Padre ogni grazia, non solo per i meriti di Gesù Cristo, ma ancora per la sua dignità; e si può sperare da Gesù Cristo per la dignità dell'Eterno Padre, non già per li meriti del medesimo; perchè l'Eterno Padre sebben abbia tanta eccellenza, la quale può far sì, che a suo riguardo il Figlio conceda le grazie, che per lui se gli domandassero; non però ha meriti, o azioni libere, virtuose, e fatte in onore del Figlio, supposto patto, o promessa del premio; per le quali azioni possa obbligare il Figlio a concedere ciò, che per lui se gli domandasse.

Abbiamo detto, che per evitar ogni confusione, e ben capire ciò, che si pensa, o si proferisce nel fare l'atto della speranza; *bisogna distinguere, o aver prima distinto*, quale atto di speranza si voglia produrre, v. g. se di speranza *della cosa*, o di speranza *nella persona* &c, e *riflettere*, o aver *prima riflettuto* agli oggetti formali di ciascheduno oggetto materiale; perchè non è necessario, per fare un atto vero, e perfetto di speranza, pensare attualmen-

mente a tutto ciò, che s'è detto; ma basta, che si sappia quel che si pensa, quando internamente, o esternamente si dice *io spero*; oppure, *io spero in Dio* ec. i quali atti faranno buoni, se chi li proferisce, saprà spiegare ciò, che intender si dee; altrimenti faranno atti da pappagallo, o molto imperfetti.

La speranza Teologica ha per proprietà l'esser fermissima; e dee saperfi, che cosa sia cotesta fermezza, e donde nasca. Cotesta fermezza altro non è, che un (abituale almeno) implicito, nascosto giudizio, che accompagna l'atto della speranza; per il quale giudizio si tiene per certo, che ciò, che si spera, si otterrà. Alla quale fermezza si oppone quella vacillazione, di cui dice S. Giacomo (a): *Qui hesitat, similis est fluctui maris*; e per cui il medesimo dice, che la speranza, e la preghiera nulla ottengono da Dio (b): *Non estimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino*. Nasce questa fermezza dalla infallibilità delle promesse di Dio; ed anche (sebben non in uqual grado) dalla inclinazione divina a beneficiare.

Disse, *non in uqual grado*. Imperocchè la fermezza, che nasce dalla infallibilità delle promesse di Dio si risolve in fermezza di fede; perchè Iddio promettendo di dare, o di fare, virtualmente rivela, che darà, o farà. La quale virtual rivelazione non si ha per la sola inclinazione di Dio a beneficiare. Quindi è, che il merito condegno fonda fermezza di speranza nel primo senso; ed il merito

con-

(a) Cap. I.

(b) Cap. 16.

congruo nel secondo; perchè quello si appoggia alle promesse, e questo alla sola inclinazione a beneficiare. E perciò la salute eterna del giusto, che persevera, è oggetto non sol di speranza fermissima, ma ancor di fede infallibile, perchè la sua speranza è appoggiata alle promesse. Al contrario la giustificazion del peccatore, che prega il perdono, è solo oggetto di speranza, non di fede; perchè la sua speranza sol si appoggia alla inclinazione di Dio a beneficiare, a perdonare, e a compatire; per la quale solamente, neppur virtualmente, Dio non rivela, che farà la giustificazione del peccatore, che prega. La speranza del giusto dice (a): *Justus si morte præoccupatus fuerit, in refrigerio erit*; la speranza del peccatore dice (b): *quis scit, si Deus convertatur, & ignoscat?* Quella parla senza dubbio (erit) questa con dubbio, *quis scit?*

Carità
L'Atto della Carità, come Virtù Teologale, è un atto, con cui la volontà si diletta di Dio, oppure si compiace, che Dio sia Dio, in lui fermandosi; come fine di se stesso, come felicità di se stesso, come in somma ogni perfezione di se stesso. Non può esser questo atto, se non diletto, ossia compiacenza; perchè a Dio non può desiderarsi alcun bene, il quale non sia esso stesso; poichè il desiderio è di un bene puramente possibile, o futuro; e niun bene identificato con Dio può esser futuro, o puramente possibile; altrimenti Dio stesso potrebbe esser futuro, o puramente possibile; il che è impossibile, essendo Dio essenzialmente esistente.

Ab.

(a) Sap. 4.

(b) Jonæ 3. 9.

Abbiamo detto , che Iddio della carità , come virtù teologica , è oggetto , e fine ; per cui ben capire , bisogna sapere , che quella carità , di cui Dio o non è oggetto , o non è fine , non è teologica ; ficcome quella fede , e speranza , di cui Dio non è oggetto , non è teologica . Perciò , se si ama qualche cosa creata , questo atto non è carità teologica ; e se si ama Iddio , non fermandosi in lui , come fine , ma si risguarda , come bene nostro , questo atto neppure è carità teologica , ma quello sarà al più amor di qualche creatura , per dar gusto , o gloria accidentale a Dio ; e questo sarà un atto d'amore imperato dall'amor proprio , e conseguentemente ne l'uno , ne l'altro sarà carità teologica ; la quale essenzialmente dee amar Dio , e amarlo per se .

Bisogna inoltre sapere , che in due maniere Dio può esser fine di qualche atto di amore . La prima maniera si è , quando l'atto di amore tende in lui , ed in lui si ferma , non passando la volontà oltre ad altro oggetto . La seconda maniera si è , quando l'atto , che tende in lui , diventa oggetto d'un altro atto riflesso , dal quale quello viene riferito a lui , ed alla sua gloria : v. g. quando dicesi : *Amo Dio solo* , questa è la prima maniera . Quando poi dicesi : *Amo Dio , e questo mio atto l'ordino alla gloria di Dio* , questa è la seconda maniera . La prima maniera solamente appartiene alla carità teologica ; o per meglio dire , è la semplice carità teologica . La seconda maniera inchiude in se , oltre la carità teologica , un atto della volontà , il quale ha per oggetto la stessa carità teologica ; dal quale atto la carità teologica viene ordinata in gloria di Dio . Questo atto non è carità teologica , perchè ha per oggetto un atto della volontà creata , non

Dio

Dio; è però dalla carità teologica imperato. Per ciò intendere, si dee sapere, che in due maniere possono gli atti appartenere alla virtù. La prima, perchè sono da loro prodotti; la seconda, perchè sono da loro imperati. S' intendono gli atti prodotti dalle virtù, quando la potenza, ornata di tale, o tale virtù, produce semplicemente l'atto a lei corrispondente, v. g. quando l'intelletto, ornato di fede, produce l'atto di fede. S' intendono gli atti, non prodotti, ma imperati dalle virtù, quando la volontà di chi opera, o per dir meglio chi opera, esercita qualche atto di virtù, mosso dall'affetto, o dalle inclinazioni d'un'altra virtù; v. g. esercita la limosina, mosso dall'affetto, o inclinazione della carità teologica, facendo limosina per l'amor di Dio. In tal caso l'atto di virtù, che si esercita, dicesi atto di virtù imperato; e la virtù, per l'affetto, ed inclinazione della quale si fa l'atto suddetto, dicesi virtù imperante. Così la limosina è atto imperato, e la carità teologica è la virtù imperante. A cagion di questo imperio nell'atto imperato si considera da Teologi la virtù imperante; e all'atto imperato si dà la dinominazione della medesima virtù imperante; onde dicesi, che la limosina, fatta per amor di Dio, sia amor di Dio, o carità teologica, perchè la limosina è imperata dall'amor di Dio, sebben da lui non prodotta, ossia *elicita*. Imperocchè chi fa la limosina, (precisamente parlando) se fosse ornato sol tanto di carità teologica, non produrrebbe mai un atto di limosina, ma soltanto di amor di Dio: ornato però della carità teologica, e della misericordia, farà la limosina per l'amor di Dio; ed egli avrà bensì insieme insieme in se stesso, l'una, e l'altra vir-

virtù; senza però che l'una sia insieme insieme l'altra virtù.

L'atto dunque della carità teologica, non imperato, nè imperante, ma elicitò, è questo soltanto. *Godò, che Dio sia Dio: sia buono, sia bello ec.* E tutti gli altri atti, i quali sembrano amor di Dio, faranno o imperati dall'amor di Dio, o imperanti l'amor di Dio. A cagion di esempio questo atto: *Perdono al mio nemico per amor di Dio*: Sembra, e volgarmente dicefi amor di Dio; ma in verità altro non è, che un atto di clemenza imperato dall'amor di Dio. Similmente questo altro atto = *Amo Iddio per poter perdonare al mio nemico* = sembra anch'egli, e dicefi volgarmente amor di Dio; ma in verità altro non è, che un atto, o effetto di clemenza imperante l'amor di Dio.

CAPITOLO VII.

Delle virtù infuse.

Oltre le virtù sì teologali, come morali, le quali colla propria industria, e volontà si acquistano, riconolcono i Teologi un altro genere di virtù abituali, le quali diconsi infuse, perchè da Dio solamente s'infondono, cioè, si producono nell'anima. Queste sono annesse alla grazia santificante, e perciò si trovano anche ne' bambini appena battezzati, e si perdono, e si riacquistano al perdersi, e al riacquistarsi della grazia santificante. Quelle al contrario siccome solo si acquistano dopo la frequenza de' loro atti, così solo si perdono o col cessare de' loro atti, o col fare gli atti contrarj. Le infuse non danno alcuna facilità ad operare

Le acquistate o sono la stessa facilità, o la danno formalmente. Che cosa poi fisicamente siano queste virtù infuse, e se solamente dalle acquistare differiscono nel modo di loro produzione, come la sanità, che si acquista per miracolo, da quella, che si acquista per mezzo delle medicine, lo cerchino, e decidano i Filosofi, non i Teologi; perchè a quelli appartiene, non a questi.

C A P I T O L O VIII.

De sette doni dello Spirito Santo.

Questi parimente s'infondono, non si acquistano; e sono inseparabilmente congiunti colla grazia santificante. Onde anch'essi si ottengono, e si perdono quante volte si ottiene, e si perde la grazia santificante. Conferiscono, come gli abiti acquistati, facilità di operare, il che non conviene agli abiti infusi; i quali solamente dinominano il soggetto, non lo inclinano ad operare. Ma questa facilità è differente dalla facilità, che nasce dagli abiti delle virtù acquistate; perchè, quando si opera per mezzo de' doni dello Spirito Santo, si opera affai più eccellentemente, che quando si opera per mezzo delle virtù acquistate. Dippiù la facilità, che nasce dagli abiti delle virtù acquistate, è effetto loro formale; e meglio direbbersi, che questi abiti altro, realmente parlando, non sono, che questa stessa facilità della potenza, o dell'anima, ad operare. Al contrario la facilità, che si conferisce da i doni dello Spirito Santo, non è effetto loro immediato, e formale; perchè formalmente non si dinominano, come tutti gli abiti infusi del-

le

le virtù; ma è effetto delle grazie attuali, le quali si comunicano a chi ha questi doni, per legge ordinaria di Dio. Questi doni sono *Sapienza*, *Intelletto*, *Consiglio*, *Fortezza*, *Scienza*, *Pietà*, e *Timor di Dio*. Così si numerano da Isaia con ordine di dignità, non di conseguimento; perchè a conseguirsi il primo è il timor di Dio. La *Sapienza* è la cognizione di cose altissime per cagioni altissime. L' *Intelletto* è la cognizione de' primi principj nelle materie spirituali. Il *Consiglio* è la cognizione di ciò, che dee farsi, e di ciò, che dee schivarfi anche nelle materie spirituali. La *Fortezza* è il superare gli ostacoli della fantità. La *Scienza* è la cognizione delle cose naturali per quanto appartiene alla fantità. La *Pietà* è un affetto verso Dio, come Padre. Il *Timore* è una riverenza a Dio, come Padrone. I primi due, e i due ultimi appartengono alla vita contemplativa; i restanti alla vita attiva.

C A P I T O L O IX.

De' Frutti dello Spirito Santo.

I Frutti dello Spirito Santo differiscono da i doni, perchè i doni sono abiti, a cui sono annessi certi aiuti, e grazie attuali per operare tantamente; i Frutti all' opposto sono le operazioni sante, che si praticano per gli aiuti dello Spirito Santo. Sono dodici, numerati da S. Paolo a i Galati al c. 5. La *Carità*, il *Giudizio*, la *Pace*, la *Pazienza*, la *Benignità*, la *Bontà*, la *Longanimità*, la *Mansuetudine*, la *Fede*, la *Modestia*, la *Continenza*, la *Castità*. La *Carità*, secondo S. Agostino, è la sorgente degli altri undici doni; e si piglia per l' attuale amor

di Dio, e del prossimo. Il *Gaudio* si prende per il godimento di possedere Iddio, ed i beni spirituali. La *Pace* si prende per la sicurezza di questo possedimento. La *Pazienza* si prende per la sofferenza de' mali, che possono allontanarci da Dio. La *Bennignità* si prende per la dimostrazione di amore con segni esterni. La *Bontà* si prende per il fare del bene ad altri. La *Longanimità* per il non istancarsi nel corso della virtù dalla lunghezza del tempo. La *Mansuetudine* si prende per il soffrire senza odio del nemico le ingiurie. La *Fede* si prende per l'osservazione delle promesse. La *Modestia* si prende per il buon regolamento dell'uomo esteriore. La *Continenza* si prende per il buon regolamento dell'uomo interiore. E la *Castità* per il rifiuto de' piaceri impuri.

C A P I T O L O X.

Delle Grazie dette gratis date.

SI appellano alcune grazie, o doni di Dio, *gratis data*, non perchè vi sia alcuna grazia non *gratis data*, essendo essenziale, alla grazia darsi *gratis*, altrimenti non sarebbe grazia, ma debito, e guiderdone; ma a differenza della grazia giustificante, detta ancora, *gratum faciens*, la quale oltre di essere ancor essa *gratis data* è dippiù *gratum faciens*; il che non conviene alle grazie, di cui parliamo. Appartengono anch'esse alla via illuminativa; perchè sono virtù, che illuminano il loro soggetto, sebbene non in ordine a se stesso, ma in ordine agli altri. Onde dice l'Appostolo (1. Cor. 12.) *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.*

Con-

Consistono in uno straordinario attuale aiuto, non in permanente qualità. Sono otto, numerate dall' Apóstolo nel luogo pocanzi citato, ove dice: *Alii datur sermo sapientiae*, cioè, di parlare delle cose divine con divine ragioni. *Alii sermo scientiae*, cioè, di parlare delle cose divine con ragioni naturali. *Alii fides*, cioè, quella che spigne ad operar miracoli. *Alii gratia sanitarum*, cioè, sanare miracolosamente gl' infermi. *Alii operatio virtutum*, cioè, fare ogni altro miracolo. *Alii Propbetia*, cioè, conoscere quel, che naturalmente non si può conoscere. *Alii discretio spirituum*, cioè, il discernere i buoni da cattivi interni sentimenti non naturalmente. *Alii genera linguarum*, cioè, il parlare un linguaggio, senza averlo imparato. *Alii interpretatio sermonum*, cioè, il sapere i sensi della Scrittura, senza avere studiato.

Alcuni alla via illuminativa assegnano l' orazione di raccoglimento, di quiete in caligine, ed altro. Non pretendiamo disapprovare questo parere; ma perchè ogni orazione, la quale oltrepassa la meditazione de' novissimi, verità morali, e vita di Gesù Cristo, tende all' amore, o è esercizio di amore, a noi sembra distribuzione più congruente parlar di tali orazioni nel trattato della via unitiva.



*Quando si dee giudicare compiuta
la via illuminativa .*

Questo compimento non si prende nel senso , che si termini l'esercizio delle virtù ; perchè in tal senso non mai compier si dee la via illuminativa ; essendo un perdere le virtù il non esercitarle nelle occorrenze ; ed un tornar in dietro sino a vizj già superati , il non andare innanzi praticando le virtù contrarie ; ma si prende in tal senso , che siasi giunto a tal grado , che si possa far passaggio alla via unitiva .

Non basta per tal compimento avere le virtù in atto , ne in abito fiacco , e debole , opposti a vizj antecedenti ; perchè questo appartiene alla via purgativa attiva ; ma ricercasi dappiù la prontezza , e facilità di praticare non solo le virtù opposte a vizj antecedenti ; ma ancora gli atti delle virtù supererogatorj . E questo è il compimento , di cui si parla ; perchè , giunto a questo , si può passare alla via unitiva .



LIBRO III.

Della Via Unitiva.

CAPITOLO PRIMO.

*In che consista, e di quante sorte sia la
Via Unitiva.*

E Ntriamo ora in un mare il più profondo di tutti, il più seminato di scogli, ed il più funestato da naufragi, non solo d' inesperti, e temerari marinaj, ma de' più accosti, e valenti nocchieri. Per parlare di questa via senza pericolo di prendere abbagli, massime nella parte straordinaria, e passiva, è necessaria o una grande assistenza dello Spirito Santo, o una vera sperienza, e non dire, se non ciò, che ne han detto le Scritture, ed i Santi, che han provato, eppoi soggiugnere: *Qui habet aures audiendi, audiat: o; Qui potest capere, capiat.* La via dunque unitiva è quella, in cui si ama per amare. Nelle altre due vie ancora si ama; perchè senza amore affatto non si può piacere a Dio; e conseguentemente ne mondarsi da peccati, ne schivarsi lungamente, ne fare acquisto di vere,

cioè, cristiane virtù. Ma nè nella via purgativa attiva, nè nella via illuminativa si ama per amare; ma per altro fine. Nella via purgativa si ama; ma per avere un perfetto dolor de' peccati commessi, e per fortificare la volontà a non più commetterne; e per gastigar degnamente i commessi. E qui si ferma la via purgativa attiva. Nella via illuminativa si ama; ma per acquistare le virtù, vincendo per mezzo dell'amore le difficoltà, che in tale acquisto s'incontrano; e si rendono le virtù vere, cioè, cristiane; le quali senza amore secondo S. Agostino farebbono stoiche, cioè, superbe. E qui parimente si ferma la via illuminativa. Nella via unitiva si attende solo ad amare, e ad unire cuore a cuore, volontà a volontà: e perciò dicesi unitiva. Si uniscono in questa via anche le altre potenze, intelletto, e memoria; ma in ordine all'amore; ottenuto l'amore, è compiuta la via unitiva. Anche in questa via si piangono i peccati, e si praticano le virtù; ma tutto per amare, ed unirsi maggiormente a Dio. Onde l'amore, il quale nelle due altre vie è mezzo, in questa sempre è fine. Sicchè queste tre vie da i loro fini prendono i nomi; e perchè il fine della prima è lavare da peccati, perciò dicesi purgativa: perchè il fine della seconda è l'acquisto delle virtù, il lume delle quali molto illumina l'anima, perciò dicesi illuminativa, e perchè il fine della terza è di unirsi a Dio per amore, perciò dicesi unitiva.

Si rifletta però, che quando si dice, che nella via unitiva si ama, per amare (*Amo, ut amem*) non s'intende, nè dee intendersi, che l'atto dell'amore sia il fine, in cui si ferma la volontà per un altro atto di amore riflesso. Perchè in tal guisa la

volontà riposerebbe in se stessa, o in quel atto creato; il che la renderebbe superba, e non beata. Si dee dunque intendere, che l'amore, per cui si riposa in Dio; ne si ama più di lui, o al par di lui, o con lui altr' oggetto; non è ordinato ad un altro atto di maggior perfezione, come sono gli atti delle altre due vie. Si dee intendere, che l'amore sia l'ultimo atto, non l'ultimo oggetto. Perchè l'ultimo oggetto è Dio; il quale si onora con questo ultimo atto. E se mai con atto riflesso si amasse l'amore di Dio, l'amore di Dio farebbe sempre ultimo atto, e non mai ultimo oggetto. L'amore di Dio pertanto è atto, per cui si riposa; non oggetto, in cui si riposa. Onde se con atto riflesso si amasse l'amore, cotesto atto riflesso, non potrebbe riposar nell'amore, ne farebbe amor di Dio; ma amor dell'amor di Dio, ordinato anch'esso all'onore di Dio, come ogni altro atto di morale virtù.

Questa via è di due sorte; una è ordinaria, e attiva; l'altra è straordinaria, e passiva; nella stessa maniera, con cui abbiamo diviso la via purgativa in attiva, e passiva. L'ordinaria, ed attiva è quella, a cui ognuno può incamminarsi, e giungervi col proprio sforzo, industria, e arbitrio, aiutato dagli aiuti ordinarij della divina grazia. La straordinaria, e passiva è quella a cui lo Spirito Santo per aiuti straordinarij porta chi a lui piace; e se da parte della creatura vi si ricerca qualche disposizione, o vi si pone, questa è puramente rimota, e senza alcuna infallibilità congiunta col termine; anzi bene spesso ritrovasi senza il suo termine. Si dice passiva, non perchè non si operi in questa via; perchè anzi si opera nobilissimamente; ma perchè

l'ef.

L'effervi innalzato, ed i favori, che in questa via si godono, per la maggior parte non dipendono dal libero arbitrio.

CAPITOLO II.

*Che cosa sia la Contemplazione, e di queste
sunt fia.*

LA contemplazione è un semplice sguardo della verità, che nasce da soprannaturale principio. Perchè non parliamo della contemplazione pagana, per questo abbiamo detto, *che nasce da soprannaturale principio*. Alcuni a questa definizione aggiungono l'amore; altri l'ammirazione; altri la sospensione delle potenze; altri il piacere, e gusto delle cose divine; ed altri altre particolarità. Tutte queste aggiunte sono vere; ma sono effetti di quello sguardo; e perciò si possono lasciare, per fare la definizione della contemplazione più rigorosa, e più facile, facendola più breve. Dicesi *semplice* riguardo ad esclusione di quelle cognizioni, che si acquistano per mezzo del discorso, il quale nella contemplazione dee cessare. Dicesi *della verità*: perchè sebbene Dio è il principale oggetto della contemplazione, però essa anche alle cose create si può stendere, per quanto per mezzo loro si conoscono le perfezioni di Dio.

Anch'essa divide si in naturale, attiva, ed acquistata; ed in soprannaturale, passiva, ed infusa. La prima dicesi naturale, non perchè colle sole forze naturali si ottenga; ma perchè cogli aiuti ordinari dello Spirito Santo vi si giugne; onde meglio direbbasi ordinaria. Dicesi attiva, perchè si ottiene da

da chi vuole . Dicefi acquistata, perchè collo sforzo dello studio, e colle umane diligenze, a modo delle naturali facoltà s' impara, e si acquista. La seconda al contrario dicefi soprannaturale, non perchè siano necessarj gli aiuti soprannaturali per averla, ma perchè si ricercano grazie straordinarie, e perciò meglio direbbesi straordinaria. Dicefi passiva, perchè non dipende dalla volontà di chi la consegue. Dicefi infusa, perchè Dio da se solo la comunica a chi, e quando gli pare, e piace.

C A P I T O L O III.

Che cosa sia la Mistica Teologia, e se sia distinta dalla contemplazione.

IN questo Capitolo si parla della Mistica Teologia, presa come esercizio dello spirito, già bene ammaestrato, o condotto dallo Spirito Santo; non come Facoltà, che ammaestra lo spirito ignorante; perchè secondo questo significato se n'è parlato al principio del Libro I. Nel senso presente la Mistica Teologia si definisce: *Experimentalis cognitio habitus de Deo per amoris unitivis complacitum.* E si pretende, che vi concorrano tre atti, due d' intelletto, ed uno di volontà. Il primo è d' intelletto, ed è una chiara, ed alta cognizione di Dio. Il secondo è di volontà, ed è un atto di ferventissima amore, corrispondente alla cognizione. Il terzo è d' intelletto, ed è una cognizione sperimentale della dolcezza di Dio gustato dalla volontà. Nel primo atto d' intelletto si pretende, che consista la contemplazione, la quale è il semplice sguardo della verità; e nel terzo atto, parimente d' intelletto, si pre-

tende che consista la Mistica Teologia. E conseguentemente che l'una sia distinta dall'altra.

Io però direi (se non si vuol far lite sopra del nome) che siano la stessa cosa contemplazione, e Mistica Teologia. Imperocchè se lo sguardo semplice della verità si vuole costitutivo della contemplazione, questo si trova nel terzo atto sopra mentovato, in cui consiste la Mistica Teologia. Dall'altra parte, se il gustare Iddio, ed il percepire sperimentalmente quanto sia dolce Dio, si vuole costitutivo della Teologia Mistica, nel primo atto già detto, in cui consiste la contemplazione, si prova anche un grandissimo gusto, e sperimentalmente si percepisce coll' intelletto, quanto sia dolce il Signore. Imperocchè l'anima non solo gode amando, ma ancora conoscendo. Dunque sono la medesima cosa contemplazione, e Mistica Teologia. E il dire, che solo il terzo atto sia Teologia Mistica; e che solo il primo sia contemplazione, sembra, che sia senza ragione, che a ciò costringa.

Dippiù. Il Card. Bona diffinisce la Mistica Teologia, e la contemplazione accuratamente nell'operetta intitolata: *Via compendii ad Deum*. La Mistica Teologia nel cap. 3. dove dice: *Nihil aliud est, quam ipsa mentis in Deum defixio; admiratio Majestatis, suspensio animi in lumen immensum, ac aternale; ferventissima, quietissima, ac transformativa in speculo Deitatis*. La contemplazione nel cap. 9. dove tra diverse diffinizioni approva, come più chiara, e compiuta di tutte, questa del P. Alvaro de Paz. *Est liber, perspicax, & certus intuitus Dei, ac rerum Cœlestium, admirationem inferens, in amorem desinens, & ex amore procedens*. L'una e l'altra diffinizione abbraccia, ed esprime un atto d'intelletto, il quale seco por-

ra l'amore. Dunque non vi è differenza tra Mistica Teologia, e Contemplazione. E siccome la Teologia, e la Contemplazione della Patria sono la stessa cosa, cioè, la chiara visione di Dio, che seco porta l'amore, e godimento beatifico: così la Teologia mistica, e la contemplazione in via sono la stessa cosa, cioè, una chiara, per quanto si può, cognizione di Dio semplicissima, la quale seco porta l'amore perfettissimo, e godimento, che aver si può in corpo mortale.

C A P I T O L O IV.

Terminata la via purgativa attiva, e la via illuminativa, où che sia può applicarsi alla via unitiva, ed alla contemplazione naturale, attiva, ed acquistata, senza necessità di chiamata straordinaria.

LA ragione di questa opinione si è, perchè è lecito senza chiamata straordinaria applicarsi a qualsivoglia santo esercizio, a cui non fa uopo alcuno aiuto straordinario; altrimenti ad ogni santo esercizio sarebbe necessaria la chiamata straordinaria per poterlo intraprenderlo; non potendosi assegnare motivo maggiore per l'uno, che per l'altro. Alla via unitiva, ed alla contemplazione naturale; attiva, ed acquistata non fa uopo alcuno aiuto straordinario; altrimenti non sarebbe naturale, attiva, ed acquistata; ma soprannaturale, passiva, ed infusa. Dunque a chi che sia è lecito entrare nella via unitiva, ed attendere alla contemplazione naturale, attiva, ed acquistata.

Dippiù. La via unitiva consiste in solamento
ama.

amare, come principale esercizio: e la contemplazione consiste in conoscere senza discorso. Non sembra temerità l'applicarsi senza vocazione speciale solamente ad amare, come principale esercizio; ne il lasciare i discorsi, dopo compiute le due vie, purgativa, e illuminativa, e dopo acquistata la facilità di conoscere la verità per molti atti ripetuti de' passati discorsi. Dunque è vera l'opinione proposta.

Si portano in contrario una lunga serie di gravissime autorità, le quali pretendono una speciale vocazione per passare alla via unitiva, ed alla contemplazione, e tacciano tal passaggio, senza la vocazione speciale, di pericoloso, e temerario. Ma di queste autorità alcune s'intendono contro di coloro, i quali indebitamente vogliono fare tal passaggio; o insegnano a farlo. E allora ciò accade, quando si vuol fare per salto, cioè, o appena terminata (e forse neppur terminata) la via purgativa attiva, o non ancora ben compiuta la via illuminativa. Alcune parlano contro di coloro, i quali senza speciale vocazione s'innalzano alla unione passiva, sforzandosi di nulla operare da se. Tutti questi veramente, massime i secondi sono in grande temerità, e gravissimi pericoli. Alcune ricercano generalmente attenzione, e diligenza in fare tal passaggio. E queste ancor noi le ricerchiamo, non approvando coloro, i quali si tratteneffero in amare, senza pensare a perfezionarsi in qualche virtù, in loro ancor debole, oppure senza consiglio, e riflessione, si metteffero in contemplazione, per solo averne sentito gli encomj. Alcune finalmente parlano degli abusi della via unitiva contro quelli, che troppo affettano il sospendere il discorso, o che troppo s'immergono, e vanno in cerca delle delizie dello

spi-

spirito, e sono spiritualmente golosi.

Non mancano autorità a noi favorevoli, e se la brevità, che ci abbiamo proposta, ce 'l permettesse, diffusamente le porteremmo. Due soli gravissimi Autori apportiamo informatissimi, e da tutti venerati. Il Primo è il P. Alvaro de Paz. Questi, come narra nella di lui vita il P. Luigi da Ponte *cap. 41. §. 2.* così diceva, ed insegnava: *Questo stesso consiglio (di attendere alla contemplazione; ne distingue tralla naturale, e soprannaturale) si può dare a quelli, li quali, o per fiacchezza, o per altra causa non trovano la via di avere lunghi discorsi: guidandosi in tutto col parere di chi può essere Giudice in questa causa. Il dettame di cui fondato sulla prudenza, e regole date, si può avere per segno della vocazione, e volontà di Dio. Se la semplice incapacità naturale di discorrere, e meditare, dopo i necessarj esercizi, basta per prudentemente giudicare della vocazione alla contemplazione; perchè non basterà un interno pensiero, e santo desiderio dopo lungo esercizio nelle vie purgativa, ed illuminativa?*

Il secondo Autore è il Cardinal Bona. Questi nell'operetta intitolata: *Via compendii*, sostiene, che per arrivare alla contemplazione la strada più breve sia l'esercizio delle aspirazioni, o sia giaculatorie, dette ancora movimenti anagogici; e questo nel *cap. 5.* Nel *cap. poi 9.* dice, coll' autorità di Gelenio, che appena impiegato un anno in tale esercizio divotamente, si arriva alla contemplazione, e coll' autorità di altri, quali non nomina, dice che basteranno due mesi a chi fosse dotato di grazia più abbondante. E quivi, per passare dalle aspirazioni alla contemplazione, dà questo solo segno, cioè, la speranza, che le aspirazioni non sono accoppiate col solito fer-

vore (s'intende senza colpa) e di una interna disposizione alla vista, ed unione interna . E finalmente nel cap. 7. dice, che questo esercizio principalmente compete a coloro , i quali son purgati da' vizj ; ed han fatto *qualche* profitto nella via illuminativa . E ciò fatto possono lasciare la meditazione , e passare alle aspirazioni, dalle quali finalmente arrivano alla contemplazione . Tutto ciò ben considerato non mostra , che chi che sia dopo compiute le due vie più volte già dette , può senz' altra speciale , e distinta chiamata , entrare nella via unitiva , e contemplazione, senza temerità , ne pericolo?

E qui di passaggio offerva, che per giudicare se convenga fare il passaggio alla via unitiva , ed alla contemplazione naturale, non ricercansi soggetti, de' quali in ogni Secolo (per dir così) appena ne compare uno; ma bastare quella cognizione delle materie, la quale è facile a conseguirsi , e ritrovarsi per conseguenza in molti soggetti . Imperocchè basta il conoscere, che il soggetto, che far dee il passaggio, sia da' vizj mondato , ed abbia fatto *qualche* profitto nella via illuminativa . Il che è molto facile a conoscersi .



CAPITOLO V.

Dell' obbietto della Contemplazione.

QUI si parla senza distinzione della contemplazione sì naturale, come soprannaturale; perchè l'una e l'altra hanno il medesimo obbietto. Questo obbietto principalmente è Iddio, ed ogni sua perfezione: perchè si tratta della contemplazione divina; la quale principalmente si esercita per mezzo degli atti Teologici di Fede, Speranza, e Carità, le quali virtù, come tali, non mirano, che Dio, tanto materialmente, quanto formalmente. Anche tutto l'essere creato, massimamente l'Umanità affunta dal Verbo, sono obbietto della contemplazione; ma meno principale, e non per se soli, ma come manifestativi delle perfezioni di Dio. Non si assegna in questa occasione l'obbietto materiale distintamente dal formale, perchè veramente non vi è; potendosi veramente dire, che l'obbietto della contemplazione sia Dio, come Dio; cioè, non sotto questa, o quella, ma sotto qualsivoglia perfezione.

CAPITOLO VI.

De' gradi della Contemplazione.

COMUNEMENTE si assegnano sei gradi alla contemplazione. Il primo è il considerare le cose sensibili. Il secondo è il considerare il bell'ordine delle cose sensibili. Il terzo è argomentare dalle perfezioni delle cose sensibili alla perfezione delle non sensibili. Il quarto è il considerare solo le cose

H

fe

se insensibili. Il quinto è il considerare le cose create, alla notizia delle quali non può arrivare l'umano discorso. Il sesto è il considerare le cose divine immediatamente, le quali sono sopra la ragione naturale, v. g. il Mistero della SS. Trinità. In tutti questi sei gradi si contempla Iddio, e le sue perfezioni; ma ne' primi cinque si passa dalle cose create alle divine, e nel sesto si va immediatamente a Dio. In questi gradi si va dal meno perfetto al più perfetto; e perciò si dicono gradi; questa maggior perfezione però è tra gli obbietti creati, che intervengono nella contemplazione, non tra gli atti del contemplante, il quale per la contemplazione si porta a Dio. Imperocchè nel primo grado può il contemplante conoscere, ed amare più intensamente Dio, che negli altri seguenti gradi. Tutti questi gradi sono comuni alla contemplazione acquistata, ed alla infusa. Non è questa divisione ne immutabile, ne la prima, ne necessaria. Imperocchè la necessaria, la prima, e la immutabile sarebbe questa di due principali membra, o gradi. Il primo di contemplazione, la quale dalla considerazione delle creature passa a Dio. Il secondo di contemplazione, la quale immediatamente si porta a Dio. La prima è propria de' principianti, e de' proficienti. La seconda de' perfetti.

Potrebbe anche fare quest' altra divisione de' gradi della contemplazione, primo per ragione, secondo per fede, terzo per i doni dello Spirito Santo, di Scienza, d'Intelletto, e di Sapienza.

Delle unioni dell'anima con Dio.

IN questo capitolo di questa parte raccogliamo tutte quante le unioni mistiche, soprannaturali, e passive, perchè sebbene Dio si serva talvolta di alcune avanti che l'anima sia entrata nella via univiva, però a questa sola via appartengono, come quelle che sono principalmente ordinate all'amore, se pur non sono l'esercizio medesimo dell'amore: ed alle due altre vie qualche volta si concedono come di passaggio, e straordinariamente; e perchè Dio, il quale non ha in ciò alcuna obbligazione in contrario, vuol così. Appunto come la visione beatifica, la quale stabilmente è sol propria de' Beati, e comprensori, di passaggio, e per divino straordinario beneplacito anche a viatori si comunica. Cominceremo dalle meno perfette salendo grado a grado alle più perfette; avvisando, che tra orazione, ed unione con Dio noi non mettiamo alcuna differenza, intervenendo in ogni orazione qualche unione; ed ogni unione essendo orazione. La prima dunque unione è la presenza di Dio infusa, per cui sente, e ritrova l'anima Dio a se presente senza vederlo in alcuna maniera, come all'oscuro si sa di essere presente all'amico, che non si vede, e con lui come presente si parla. La seconda è il raccoglimento, ed è una grazia sensibilmente dolce, per cui Dio tira l'anima a lasciare i piaceri de' sensi esterni, e gustare le interne divine dolcezze. Questa unione può comunicarsi anche a' principianti, ed allora veramente trasporta l'anima da' gusti esterni illeciti, agl'interni, e la distacca ancora da' leciti; poichè, quando ad altri si comunica, allora altro

non fa, che maggiormente allontanare l'anima da' mentovati gusti, e piaceri, arrivando per fino all' abborrimento.

La terza è l'orazione di quiete, quando l'anima, lasciata la fatica del discorso, gode quietamente, e si ferma nel bene, che ha trovato. Dicesi, *lasciata la fatica del discorso*, per denotare, che solo il discorso si esclude dalla vera orazione di quiete, non la cognizione, contro de' falsi Quietisti; i quali pretendono, che debba ogni operazione dell' intelletto cessare (ed a ciò si sforzano) per giugnere alla orazione di quiete. Questo è errore dalla Chiesa fulminato in Molinos, ed in Monsignor di Fenelon.

La quarta è l'orazione in caligine, per cui si conosce Dio, come da mente umana viatrice inconoscibile: e per concetti, i quali esprimono quel che non è, non quel che è: e tutto ciò con abbondanza di lume infuso. Si è detto: *come da mente umana viatrice inconoscibile*, perchè fin a tanto che l'uomo è viatore non può avere idea, che gli rappresenti Iddio come è in se. Della sola di lui esistenza, e che in lui vi sono tutte le perfezioni, ne può avere un giudizio evidente, acquistato per il naturale raziocinio. Solo in Patria gli si comunica vera, e chiara cognizione di Dio come è in se, non per alcuna specie distinta da Dio, ma per la stessa sostanza di Dio, che a lui si manifesta, e con ciò gli si rende conoscibile; restando però sempre anche in patria incomprendibile, non potendo alcuna creatura conoscere Dio, come Dio conosce se stesso. Onde l'orazione in caligine in qualche maniera dura anche in patria.

La quinta è l'ubbriachezza spirituale, ed è un' abbondanza di amore, il quale risveglia un grande di-

diletto sensibile, per cui l'anima diventa poco atta alle operazioni esteriori, anzi opera, e parla (al parere di chi non conosce un tanto bene) disordinatamente a guisa di ubbriaco; come accadde al Re David, quando spogliato saltava innanzi all'Arca. Manca del passato la memoria, poco si distingue il presente, alle volte le potenze esteriori si addormentano, solo si rutta amore. Ma come la briacchezza è una affezione passeggera, non forma gli effetti suddetti, se non di passaggio.

La sesta dicefi col nome generale unione semplice, ed è la prima di quelle unioni, le quali possono essere solamente passive, dovèchè le cinque antecedenti possono essere non solo passive, ma ancora attive. Questa unione semplice altro non è, che l'unione di tutte tre le potenze a Dio, colla sospensione degli altri atti; non però fino all'estasi, o ratti. Che se v'intervergono estasi, ratti, ec. si dinomina sposalizio spirituale.

La settima è la suddetta unione passata in abito, dimodochè ogni qualvolta l'anima si raccoglie, si trova in tale unione; ed in tal caso acquista il nome di matrimonio rato.

L'ottava è la stessa unione giunta al perfettissimo grado, e dicefi totale trasformazione dell'anima in Dio, e matrimonio consumato. Ed è la manna nascosta, ed il nome nuovo, *quod nemo novit, nisi qui accipit.*

CAPITOLO VIII.

In che consista propriamente parlando la Trasformazione dell'anima in Dio.

Molte sono le espressioni de' Dottori Mistici, massime antichi, colle quali nominano questa

sta Trasformazione; e tutte significano la stessa cosa. Onde dichiarata, e ridotta a termini teologicamente chiari la Trasformazione, s'intenderà facilmente da tutti che significano tutte le altre enfatiche espressioni.

Chi la chiama Deificazione; chi innalzamento ad essere per partecipazione cioè, che Dio è per natura; e chi di altre espressioni di simil sorta si serve. Per dichiarare coteste gloriose frasi si servono di esempj materiali; i quali però non tolgono l'oscurezza di ciò, che si pretende mettere in chiaro; o almeno non gli reca tutta la chiarezza, che se gli può dare.

Cotesta Trasformazione, per ben intenderla, bisogna osservare, che si può prendere attivamente e passivamente per parte dell'anima. Si prende attivamente, quando l'anima si trasforma in Dio. Passivamente quando Dio trasforma l'anima in se stessa. O si prenda però nell'uno, o nell'altro modo, sempre è la cosa medesima fatta da due cagioni, Dio, e l'anima.

Non si stende la Trasformazione ne alle operazioni nozionali di generazione, e spirazione; nè alle perfezioni differenziali, per le quali Dio differisce dalle creature, come sono l'indipendenza nell'essere, e nell'operare; l'infinità del sapere, potere, e simili. Imperocchè tutte coteste perfezioni sono sempre state giudicate affatto incommunicabili a qualsivoglia creatura. Ed in fatti chi può mai concepire, che una creatura arrivar possa a generare col Padre il Verbo; o a spirare col Padre, e col Verbo lo Spirito Santo?

Parimente chi può mai concepire una creatura indipendente nell'essere, e nell'operare; e cose simili?

Dun-

Dunque a tali perfezioni non si stende la Trasformazione. Si stende pertanto alle sole operazioni di conoscere, e di amare. Imperocchè siccome la creatura spirituale, secondo la sua sostanza è un'immagine di Dio; così nelle sue operazioni si trasforma in Dio; e si fa simile a Dio nell'operare. E siccome l'essere immagine di Dio consiste in essere intellettuale, e volitiva, come Dio; così il trasformarsi in Dio consistere dee in conoscere, e volere come Dio. L'essere immagine è essenziale, ed indelebile; la trasformazione è accidentale, ed amissibile. L'essere immagine è solamente naturale; perchè conviene alla sostanza della creatura spirituale; e non si trova sostanza creata soprannaturale. La Trasformazione al contrario può essere naturale, e soprannaturale. E' naturale, quando la cognizione, e l'amore fossero naturali; e se la cognizione, e l'amore sono soprannaturali, la Trasformazione è soprannaturale. La cognizione, e l'amore sono naturali, quando non sono visione, ed amor beatifici, o non vi sono ordinati; sono soprannaturali, quando sono visione, ed amor beatifici; o vi sono ordinati.

In questo stato di corrotta natura solamente si può conoscere Iddio, sebben imperfettamente, con cognizione naturale; perchè *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; e ciò naturalmente. Non si può amare naturalmente, come si dee; perchè nella natura corrotta, senza la grazia, domina l'amor proprio, e la concupiscenza, per gli quali vizj, o non si ama Dio, o non si ama, come si dee; cioè, per se stesso; ma se si ama, lo ama in suo vantaggio. Onde in questo stato la Trasformazione naturale è dimezzata, e solamente si fa colla cognizione. Vi è restata solamente la

sopranaturale; la quale per mezzo della grazia di Gesù Cristo per la cognizione, e l'amore. In tempo di questo pellegrinaggio, per cui *peregrinamur a Domino*, si fa colla fede, e colla carità di viatore. Nell'eternità si fa colla visione intuitiva, e colla carità consumata di comprensore.

Ecco pertanto in che consiste la Trasformazione in Dio; la quale da Mistici si mette per termine della Via Unitiva; e di cui si dicono tante maraviglie, e cui si danno nomi, ed epiteti speciosissimi, e generalmente poco capiti.

Cotesta Trasformazione, siccome in Patria è maggiore, e minore, secondo i gradi maggiori, e minori di beatitudine; così in via è parimente maggiore, e minore, secondo i gradi maggiori, e minori di perfezione. E conseguentemente s'ingannerebbe all'ingrosso chi pensasse, che la Trasformazione appartenesse solamente a Santi da canonizzarsi.

C A P I T O L O IX.

De' favori passivi della via unitiva.

IL primo è l'estasi, ratto, ed eccesso di mente. Questi tre nomi significano una stessa cosa, con qualche differenza. La cosa che significano, è l'essere l'anima trasportata a conoscere, ed amar Dio straordinariamente coll'alienazione da' sensi. La differenza, che passa fra loro, è che l'estasi si fa a poco a poco; il ratto con impeto, e velocità. Nell'estasi più domina l'amore, che la cognizione, nel ratto più la cognizione, che l'amore. L'eccesso di mente può significare tanto l'estasi, quanto il ratto; ma dell'estasi ha il farsi a poco a poco, e
al.

almeno non con tanta velocità come il ratto, e del ratto ha il predominio della cognizione.

L'alienazione da' sensi è effetto non meno della veemenza dell'amore, che della grandezza della cognizione, e non è effetto di loro necessario, perchè accade sol per difetto delle potenze. Il Demonio la può fingere, ed anche può essere sol debolezza di natura senza gran lume, ne grande amore, massimamente nelle donne giovinette. Il ratto è tanto veemente alle volte, che solleva da terra il corpo. E l'estasi talvolta è così gagliarda, che si dinomina volo di spirito; ed arriva a separare, anche per sempre, l'anima dal corpo, come pensasi di Nostra Signora, di S. Teresa, ed altri Santi. Alle volte i corpi di costoro tramandano luce, calore, ed odori mirabili, e si scorgono in loro non pochi miracolosi effetti.

Il secondo sono le visioni tanto sensibili, quanto immaginarie, quanto intellettuali. Le sensibili si fanno nel senso esterno; le immaginarie nel senso interno; e le intellettuali nel solo intelletto.

Il terzo sono le locuzioni; e lo stesso dicesi, che delle visioni. E perchè tanto le visioni, quanto le locuzioni spesso manifestano cose occulte naturalmente, in tal caso si dicono rivelazioni, e spettano al dono di profezia.

Il quarto sono i sentimenti, cioè, certe sensibili, e dilettevoli operazioni fatte ne' cinque sensi esteriori, le quali danno all'anima un gran diletto, e con ciò maggiormente la stimolano all'amore. Per tal favore S. Nicola da Tolentino sentì per sei mesi ogni notte prima di morire un'Angelica melodia.

Il quinto comprende tutte le impressioni straordinarie nelle membra corporali, come sono le stim-

ma-

mate, le ferite, le immagini scolpite, le ossa slogate, il calore insoffribile, lo splendore del volto, e simili.

Tutti i sopradetti favori possono fingersi dal Demonio trasfigurato in Angiolo di luce; non però l'amore serafico, a cui sono essenzialmente ordinati. E perciò per distinguere i falsi da veri, basterà osservare, se partoriscono, o no, tale amore. Se si opporranno alla verità, massimamente della Fede, faranno senza dubbio falsi; ma non per questo solo che faranno conformi alla verità, saran veri; perchè anche il Demonio può dire il vero per ingannare.

C A P I T O L O X.

*Come s' intende , che nell' unione più si ama ,
che si conosca .*

Questa proposizione è come assioma tra Mistici; e perchè sembra opposta alla vera Filosofia, bisogna scoprire il dilei vero senso, non dovendosi credere, che la Mistica renda stolti i suoi Professori, sian pratici, sian specolativi, se non di quella stoltezza, la quale è la Sapienza divina, dal mondo non conosciuta, e perciò stimata stoltezza. Per ben intendere, e dare il vero senso della suddetta proposizione, deesi distinguere nella cognizione di un obbietto il dettame, il quale detta, che amar si dee, e la rappresentazione semplice dell' obbietto. Quando si dice, che nell' unione più si ama, che si conosca, non si parla del dettame, quasi che l' anima possa amare più l' obbietto divino di quel che la dilei mente detti, che sia amabile, ciò è impossibile, e sarebbe anche illecito, perchè contro coscienza. S' intende dunque, e si parla della rap-
pre-

presentazione, e manifestazione dell'obbietto. E ciò è verissimo, perchè colla medesima, oscura, ed imperfetta rappresentazione di Dio si può unire una maggiore, ed ardentissima carità, ed in questa andar sempre crescendo, senza variar cognizione, e rappresentazione.

CAPITOLO XI.

Quale sia la sicurezza, che è necessaria all' Unione.

A sseriscono i Mistici, che all' unione sia necessaria la sicurezza, che Dio sia stato coll' anima, e non vi sia illusione, almeno durante l' unione. E se non si ha tal sicurezza, dicono, non esservi stata unione. Or si dubita come questo si accordi colla sentenza: *Nemo scit an amore, vel odio dignus sit*. Alcuni pensano, che la sicurezza non sia dello stato di grazia, ma delle grazie *gratis* date, che accompagnano l' unione. A me pare però, che a qualche cosa d' più si stenda la sicurezza: oltre le grazie *gratis* date; e specialmente ad assicurare, che Dio è stato coll' anima, infiammandola del suo amore nuziale. Ed alla difficoltà proposta in contrario, rispondo, che siccome quella sentenza non esclude la sicurezza della divina rivelazione della predestinazione; così non esclude la sicurezza passeggera, durante il tempo della mistica nuziale unione, sicurezza impressa dal medesimo Signore, fatto sposo, nel fondo del cuore dell' anima sposa, colla chiarezza di sua unione.

CA.

CAPITOLO XII.

*Qual sia l'atto più perfetto dell'intelletto,
e della volontà circa Dio.*

L'Atto più perfetto dell'intelletto è il riconoscere Dio per Dio; e l'atto più perfetto della volontà è il godere che Dio sia Dio. E la ragione si è; perchè non vi è oggetto più eccellente di Dio, ne vi è verità più eccellente di questa *Dio è Dio*, ne vi è atto d'intelletto più eccellente dell'assenso alla verità. Tutto ciò si trova in riconoscere Dio per Dio. Questo adunque è l'atto più perfetto. E perchè il vero Dio, non si può perfettamente conoscere, che per la fede teologica, o per la visione, essendo Uno, e Trino, l'atto più perfetto dell'intelletto circa Dio è il riconoscere o per fede, o per visione il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo per un solo Iddio. Inoltre in ordine alla volontà non vi è parimente oggetto più nobile di Dio: ne a Dio si può volere bene maggior, che Dio stesso. Tutto ciò si fa col godere, che Dio sia Dio. Dunque il godere, che Dio sia Dio, è l'atto della volontà più perfetto.

Da ciò si raccoglie, che l'atto di uniformità alla divina volontà sia infinitamente inferiore all'atto sopra spiegato della volontà. Imperocchè non avendo la volontà divina per suo obbietto, che le creature, e la gloria accidentale, che da loro in Dio ridonda, l'uniformarsi a questa volontà è un volere a Dio la sola gloria accidentale. L'atto al contrario sopra spiegato della volontà vuole a Dio la gloria essenziale, che è Dio stesso. Egli è dunque infinitamente maggiore dell'atto di uniformità alla divina volontà.

CA-

CAPITOLO XIII.

In che consista il disinteresse dell' amore.

Nella via unitiva, e massimamente nell' unione, si esercita l' amore perfetto, disinteressato, e di amicizia. Per dichiarare questo disinteresse si è inciampato in varj errori condannati dalla Santa Chiesa. Il disinteresse non richiede, che non vi sia alcuno interesse per chi ama, nell' amare, perchè lo stesso amore è un grandissimo interesse, essendo sommamente utile, disettevole, ed onesto. E facendo possedere Iddio, apporta a chi ama il massimo di tutti gl' interessi. Il disinteresse pertanto consiste solo in questo, che qualsivoglia vantaggio, che s' incontri, o si consideri in amare, o non è oggetto della volontà, che ama disinteressatamente, o se è oggetto, viene in tale interesse amato, come fine, l' interesse di Dio, volendo la volontà l' utile, il diletto, e l' onestà dell' amore, perchè così piace a Dio.

CAPITOLO XIV.

Se il disinteresse possa seco portare il consenso condizionato della propria riprovazione.

LA riprovazione è l' atto della divina volontà, con cui Dio, mosso dalle colpe del reprobato, lo esclude da' beni eterni, e a mali eterni lo condanna. In quest' atto spicca la perfezione della divina giustizia vendicativa; ha per motivo la colpa libera del reprobato: ha per oggetto la pena eterna, ed ha per sua conseguenza le colpe necessarie del

re-

reprobo in tale stato. Alle colpe, sì libere *in via*, come necessarie *in termino*, non è mai lecito consentire, neppur condizionatamente. Il dubbio sol resta dell'atto della divina volontà, e delle pene, che sono di tal volontà l'obbietto. Si parla di consenso condizionato, perchè senza chiara rivelazione non si può dire per cerro: *io son dannato, ed acconsento al divino decreto*. Sol si cerca, se condizionatamente dir si possa: *Se Dio mi ha riprovato, io approvo il suo decreto*. Ed in ciò a me pare, che possa l'anima tanto amare solo l'interesse di Dio, che nulla curi i suoi; ed arrivi condizionatamente a godere dell'interesse, che ha Dio nell'atto riprovativo di lei. Imperocchè questo assenso non è ne illecito, ne impossibile. Non illecito; perchè approva un atto giustissimo; non è impossibile, perchè l'amore di Dio può superare tutto l'amor proprio; il quale si oppone al compiacimento del proprio male gravissimo.

C A P I T O L O XV.

Che debba dirsi delle supposizioni impossibili delle anime negli ardori dell'unione, e nelle maggiori prove.

LE supposizioni, di cui quì si parla, hanno per obbietto in primo luogo l'eterna dannazione. Questa si può considerare come possibile, ed allora ciò accade, quando dura l'ignoranza della propria predestinazione, perchè in tal caso riluce come possibile tanto la predestinazione, quanto la riprovazione. Per tale possibilità diceva l'Apostolo: *Ne forte cum aliis predicavero, ipse reprobus inveniar.*

Sot.

Sotto questa considerazione ne abbiám detto il nostro sentimento nel capo antecedente .

Si può inoltre considerare come impossibile ; e ciò accade in tutte le supposizioni della perseveranza finale nello stato di grazia santificante, col quale (almen *de facto*) è impossibile accoppiare l'eterna dannazione a pena senza colpa . In tutte queste supposizioni sol si considera nella dannazione, quanto vi è di male per la creatura, escludendo del tutto non solo l'offesa di Dio ; ma ancora tutte le ipotesi di minor gloria di Dio ; perchè chi di loro si serve non brama altro , che la maggior gloria di Dio , e non contento delle ordinarie espressioni , esce di se , e si serve delle stravaganti , senza badare alla impossibilità , che in lor si contiene .

Per lo che primieramente dico , che tali anime non mai acconsentono con deliberato consenso , che Dio abbia formato il decreto di lor dannazione . Perchè in ciò manifestamente peccherebbono contro il precetto della Speranza , la quale siccome non si può unire colla rivelazione di tal decreto , così non si può unire coll'assenso dell'esistenza di tal decreto . Ne vi è grado alcuno di perfezione , in cui si dispensi il precetto della Speranza .

In secondo luogo dico , che tali anime parlano sempre almeno sottintendendo questa condizione : *se possibil fosse* . In terzo luogo dico , che le medesime in tali trasporti due soli affetti ardentissimi esprimono , cioè , di amore al patire , ed al gusto , e gloria maggiore di Dio , che si figurano nell'esercizio di sua vendetta sopra di loro ; e di distacco da ogni proprio interesse . E siccome tali anime esprimono l'amore con azioni esterne , affollatamante irregolari , ed ordinariamente illecite ;

co-

così lo esprimono con parole rigorosamente false. E siccome quelle azioni non si debbono proporre come regole, così queste proposizioni non si debbono sostenere come vere. In quarto luogo dico, che questo assenso alla dannazione impossibile talvolta è effetto di tentazione diabolica, ed in tal caso si provano involontarie gravissime impressioni di disperazione, permettendolo Iddio per purga di anime grandi.

Di questa ultima sorta furono i trasporti del celebre Fr. Lorenzo, e della sorta de' primi furono quelli della B. Agnesa da Foligno. Si offervi però, che nessuna di tali anime ha mai detto *voglio essere dannata*, neppure prendendo la dannazione per la sola pena, perchè sapevano benissimo, che l'eterna pena è realmente congiunta colla inimicizia di Dio; e che in pratica si dee sempre fuggire e tutto ciò, che presuppone, e seco porta la inimicizia di Dio. Credono al più la lor dannazione, ma non mai la vogliono assolutamente.

In secondo luogo le supposizioni impossibili riguardano, o che a Dio si possono nascondere i propri meriti, o che Dio non possa dar premio a i meriti, o che a Dio possa più nella virtù piacere il vizio; o che Dio possa diventar Dio a costo della creatura. Di queste supposizioni le prime tre altro non contengono, che un perfetto distaccamento da ogni proprio interesse, anche spirituale, ed eterno. Il quale distaccamento però non è un atto di positivo rifiuto, ma una sospensione di compiacenza, e d'intenzione. Imperocchè siccome tali anime in riguardo della dannazione non mai han detto, ne dir possono, *voglio essere dannata*; ma al più acconsentono condizionatamente al divino decreto riprovativo, o provano involontarie diaboliche
che

che impressioni di essere dannate; così in riguardo della gloria non mai han detto, nè dir possono, *non voglio essere salva*; ma al più si protestano di non rimirare direttamente la lor mercede nel servire a Dio. Tanto, e non più vuolsi esprimere per le tre prime dette supposizioni impossibili.

La quarta, la quale si attribuisce a S. Agostino, altro non esprime, che l'atto perfettissimo della carità, di cui abbiamo sopra parlato, cioè, il sommo compiacimento, che Dio sia Dio, unito al distaccamento da ogni proprio interesse.

CAPITOLO XVI.

Che debba dirsi delle espressioni di Mosè, e di S. Paolo.

Mosè, come leggesi nell'Esodo al *cap. 32.* disse a Dio: *Se voi non perdonate a questo Popolo; cancellatemi dal libro della vita.* S. Paolo nella lettera a Romani al *cap. 9.* dice, ch'egli per la salute della sua nazione desiderava di essere anatema da Gesù Cristo. Questi due atti eroici di carità fraterna significano quanto mai può significarsi a beneficio spirituale de' proffimi, anche (se possibil fosse) la propria salute, senza però mai acconsentire di essere peccatori, ed offendere essi Dio per l'altrui salute. Sì perchè il peccato non può essere meritorio di alcun bene: Sì perchè non è lecito far del male per giungere ad alcun bene.

Se l' amor disinteressato seco porti l' indifferenza verso la salute .

PER indifferenza verso la salute s' intende una disposizione tale di animo, che ugualmente si contenti di essere salvo, che di non esserlo. Egli è fuor d' ogni dubbio, che verso la beatitudine non si può essere indifferente; essendo naturale, e indelebile dal cuore della creatura ragionevole, la volontà di essere beato, non potendosi amare di essere misero. E se per impossibile si amasse di essere misero, la miseria in tal caso diverrebbe beatitudine, e lascerebbe di essere miseria. Siccome se taluno lascia Iddio, vera beatitudine, per le ricchezze, che non sono vera beatitudine, non per questo si cancella dal dilui cuore la volontà naturale di essere beato; ma le ricchezze, le quali prima non erano per lui la beatitudine, dopo la divestano.

Si parla per tanto non della beatitudine in genere; ma della salute, la quale consiste nella visione, ed amore di Dio. E circa di questa ancora neghiamo, la indifferenza poter essere effetto dell' amor vero, comunque egli sia; e molto meno del più perfetto, cioè, del puro, e disinteressato. Primieramente, perchè l' amore non può essere indifferente a se medesimo, ma naturalmente porta il cuore a vieppiù amare. Dunque non puoi con finezza d' amore contentarsi di non amare ugualmente che di amare, parlando nelle supposizioni possibili. Che se volessimo parlare nella supposizione impossibile, che a Dio tanto piacesse di essere amato, quanto di non esserlo, in tal caso tanto ancora gli

gli piacerebbe la finezza dell'amore, quanto la non finezza. E così la supposizione distruggerebbe se stessa. Dippiù in tal caso la salute consisterebbe, tanto in amare, quanto in non amare; e per conseguenza non si giugnerebbe alla indifferenza verso la salute, ma solamente all'indifferenza di amare, e non amare.

Secondamente. La finezza dell'amore ancorchè seco possa portare un condizionato assenso alla propria riprovazione, in quanto è pura pena, non può però portare alcuna compiacenza delle colpe, le quali necessariamente commettonsi da reprobis *in termino*. Dunque sebbene la finezza dell'amore possa portare l'indifferenza verso della salute, considerandola come proprio interesse, non può però portare l'indifferenza, considerando la salute, come gloria di Dio, e consumazione dell'amore.

Naturalmente adunque la creatura ragionevole vuol essere beata; ed in ciò nè vi è libertà, nè indifferenza; nè l'amore di Dio la può cagionare. Supposta poi la riprovazione, avanti la esecuzione può l'amore far sì, che sol si tolleri con rassegnazione la sentenza, lasciando però sempre nel cuore l'affetto verso la beatitudine, ed il dispiacere verso della perdita, senza poter mai introdurre la indifferenza di essere, e non essere beato.



Se Dio ami le creature disinteressatamente.

Ognuno dice sì. Perchè *bonorum nostrorum Deus non indiget*. Ed è Iddio ancora vero Padre, ed Amico delle creature. Però dall'altra banda dicono, che Dio ama solamente la bontà sua, anche quando ama di qualsivoglia ardentissimo amore le creature, perchè dicono, che il motivo di amare le creature alla divina volontà non può essere, se non la divina bontà, dicendo espressamente lo Spirito Santo: *Omnia propter seipsum operatus est Dominus*. Questo modo di amare non è disinteressato; perchè l'amor disinteressato, e di amicizia, ama i beni dell'amico, come beni di lui. E perciò siccome, acciò l'amore delle creature verso Dio sia disinteressato, fa duopo, che le creature amino i beni di Dio, come di Dio; così, acciò Dio corrisponda, ed il suo amore verso le creature sia disinteressato, fa duopo, che ami i beni delle creature, come beni loro. Dunque se Iddio ama solo se stesso, e le creature per se stesso, non ama disinteressatamente, e da amico.

Per sciorre questa difficoltà basta riflettere, che la beatitudine delle creature ragionevoli è il ridondare totalmente in gloria di Dio, conoscendolo, e amandolo, e quest'ordine è essenziale di modo, che levato quest'ordine, le creature sono non solo disordinate, ma ancora infelici. Dal che ne viene, che Dio, volendo la sua gloria dalle creature, vuole la beatitudine delle creature. E perchè vuole questa sua gloria come beatitudine delle creature, diceci amarle disinteressatamente, siccome le creature

re

re amando la propria beatitudine, perchè è gloria accidentale di Dio, amano Dio disinteressatamente. Cresce il disinteresse, perchè talmente Iddio vuol la sua gloria accidentale, che se non fosse beatitudine delle creature, non se ne curerebbe, siccome talmente le creature vogliono la loro beatitudine, che se non fosse gloria accidentale di Dio, non la vorrebbero, non se ne curerebbono.

Nè per salvare l'amor di amicizia in Dio verso le creature basta il dire, che Dio vuole la sua gloria accidentale, la quale è beatitudine delle creature; ma bisogna dire, che vuole tal gloria per questa ragione, che è beatitudine delle creature. Imperocchè, per salvare l'amor di amicizia, e disinteressato, non basta volere semplicemente il bene dell'amico; poichè, anche ogni padrone vuole la sanità del suo servo, del suo cavallo, ec.; e cotesto non è amor di amicizia, nè disinteressato; perchè il padrone non vuole la sanità del servo, nè del cavallo, ec. per ragione, che la sanità è bene del servo, del cavallo, ec.; ma perchè a lui è giovevole. Ricercasi dunque all'amor di amicizia, e disinteressato che si voglia il bene dell'amico, perchè è bene dell'amico; senza riguardo al proprio comodo, come motivo di voler il bene dell'amico. Così le anime perfette amano Dio senza interesse, anche quando vogliono la propria beatitudine, perchè la vogliono, come bene accidentale di Dio, senza muoversi dal proprio interesse a volerla.

E per maggiormente metter in chiaro cotesta dottrina, si dee riflettere, che l'amore verso altrui, altro è del tutto interessato; altro del tutto disinteressato; altro è misto. Il primo vuole il bene proprio, e non l'altrui. Il secondo vuole il bene

altrui, e non il proprio; il terzo vuole l'uno e l'altro. Il primo solo è opposto all'amor di amicizia. Il secondo è bastante, ma non necessario. Il terzo è bastante, e necessario.

Tra Dio, e le Creature dee confessarsi vera amicizia secondo il detto di Gesù Cristo: *Jam non dicam vos servos, sed amicos. E: Vos amici mei estis.* Ed anche per mezzo della paterna adozione. Questa amicizia non può consistere in un amore del bene altrui, e non del proprio; ma in un amore misto, perchè tanto Dio, quanto le creature vogliono il bene proprio, ed altrui. Dio vuole la sua gloria accidentale, come bene delle creature; siccome le Creature vogliono la loro beatitudine, come bene accidentale di Dio. Ed ancorchè tanto Dio, quanto le Creature amino il proprio bene, cotesto bene non è motivo di amarlo; perchè Dio non si muove dalla propria gloria, ma dal bene delle Creature. E le Creature similmente non si muovono dalla propria felicità; ma dalla gloria accidentale di Dio. Perchè, se non vi fosse l'utile delle Creature, Dio non si curerebbe di quella sua gloria accidentale. E parimente, se non vi fosse la gloria accidentale di Dio, le Creature non si curerebbono della loro eterna felicità.

Il secondo grado poi dell'amore, sopra divisato, non può passare tra Dio, e le Creature; perchè nè Dio, nè le Creature possono non volere il proprio bene. Dio nelle sue Creature, e dalle sue Creature è obbligato a cercar la sua gloria. E le Creature in Dio, e da Dio, sono obbligate a cercare la loro beatitudine.

*Si risponde a quelle Storie degne di fede, colle quali
provar si pretende, che molti dopo una vita
fino all' ultimo buona, muojono
malamente.*

NOn tutti i racconti, massimamente intorno a miracoli, e casi stravaganti, son veri; nè tutti son falsi; ma parte son veri; parte falsi; parte dubbj. Appartiene alla dottra Critica farne il discernimento. Noi nel Cap. XXVII. della Parte I. abbiamo detto, non esser mai accaduta una mala morte dopo una vita sempre o lungamente fino all' ultimo buona. Non neghiamo che possa accadere; perchè Dio può giustamente negare a chi che sia la perseveranza finale. Ma se sia accaduto, come da molti si predica, e si scrive, essere spesso accaduto, abbiám detto, non bastantemente provarsi.

Alcuni si credono provarlo da fatti storici veri, ma rari; e malamente poi conchiudono dal raro il frequente. Qui diciamo, che le Storie vere, di cui si servono, non provano l'intento. Il che dimostriamo, apportando il fatto, di cui fa menzione

S. Teresa nella Fondazione del Monistero di Medina a suo tempo accaduto. Ecco le parole della Santa „ Ricordomi, che in un certo luogo, dove „ io stavo, essendovi Monasterio nostro, conobbi „ una donna, grandissima serva di Dio, a detto di „ tutto il popolo; e tale dovea essere; si comuni- „ cava ogni dì; e non teneva Confessione particola- „ re, se non che una volta andava ad una Chiesa „ a comunicarsi, ed un'altra ad un'altra. Io nota- „ vo questo; ed avrei piuttosto voluto vederla ob-

„ bedire ad una persona, che tante Comunioni: sta-
 „ va in una casa da per se, e (a mio parere)
 „ facendo quello, che ella voleva; se non che co-
 „ me era buona, tutto dovea esser buono. Io gli-
 „ lo dicevo alcune volte; ma non faceva caso di
 „ me; e con ragione; atteso che era assai miglio-
 „ re, che son io; ma in questo non mi pareva d'
 „ errare. Venne quivi il Santo Fra Pietro d' At-
 „ cantara, e procurai, che le parlasse: ma non re-
 „ stai poi soddisfatta della relazione, che diede, for-
 „ se che non aveva più, che dirmi in quello, se
 „ non che siamo tanto miserabili, che non ci con-
 „ tentiamo mai molto, se non di coloro, che van-
 „ no per la nostra via; perciocchè io credo, che
 „ questa donna avea più servito a Dio, e fatta più
 „ penitenza in un anno, che io in molti. Le ven-
 „ ne il male della morte (che a questo fine lo di-
 „ co) e fece ella gran diligenza in procurare, che
 „ ogni giorno le fosse detta Messa in casa sua, e
 „ le dessero il Santissimo Sacramento. Come l' in-
 „ fermità fu lunga, ad un Sacerdote, assai servo di
 „ Dio, che spesso ve la diceva, parve, che non
 „ era da sopportarsi, che in casa sua si comunicas-
 „ se ogni dì; onde non volle allora comunicarla
 „ (doveva essere tentazione del Demonio, perchè
 „ s' incontrò ad esser quel giorno l' ultimo di sua
 „ vita) come ella vide finire la Messa, e rima-
 „ nersi senza il Signore, n' ebbe tanto dispiacere, e
 „ si prese tanta collera contro il Sacerdote, che
 „ molto scandalizzato venne poi da me a raccontar-
 „ melo: ed io n' ebbi gran dolore (che non so
 „ anco, se si riconciliò) perchè mi pare, che mo-
 „ rì subito. Di quel venni io a conoscere il male,
 „ che cagiona il fare la nostra volontà in qualsivog-
 „ lia

„ glia cosa ; e particolarmente in una cosa tanto
 „ grande . Imperocchè chi tanto spesso si accosta
 „ alla Comunione , conviene , che conosca tanto la
 „ sua indegnità , che non vi vada per proprio pare-
 „ re , e volontà ; ma che quello , che ci manca per
 „ ben accostarci a così gran Signore , che necessaria-
 „ mente farà molto , supplica l' ubbidienza d' essere
 „ comandate . A questa benedetta donna si offerse
 „ buona occasione di umiliarsi molto (e per av-
 „ ventura avrebbe meritato più , che comunicando-
 „ si) col conoscere che non aveva colpa il Sacer-
 „ dote ; ma che il Signore (vedendo la miseria di
 „ lei , e quanto indegna n' era) l' aveva così per-
 „ messo , ed ordinato . Come ben faceva una per-
 „ sona , a cui molte volte i discreti Confessori proi-
 „ bivano la Comunione , perchè era troppo spesso ;
 „ ed ella , ancorchè lo sentisse molto teneramente
 „ per una parte , dall' altra nondimeno considerava
 „ più l' onore di Dio , che il suo proprio contento ;
 „ onde non faceva , se non ringraziarlo , perchè
 „ avesse destato il Confessore , acciocchè mirasse per
 „ lei , e non entrasse Sua Maestà in così malo al-
 „ bergo ; e con queste considerazioni obbediva con
 „ gran quiete dell' anima sua , ancorchè con tenera,
 „ ed amorosa pena : ma per tutto il Mondo insie-
 „ me non avrebbe contravenuto a quello , che le
 „ comandavano . Ma credino , che quest' amor di
 „ Dio (e non dico , che tale sia , ma a nostro pa-
 „ rere) che inquieta , e muove le passioni di ma-
 „ niera , che dà , e termina in qualche offesa sua ,
 „ o in alterar la pace dell' anima innamorata , di
 „ forte che non intenda , nè capischi la ragione ,
 „ non è buono ; essendo chiaro , che allora cerchia-
 „ mo noi stessi ; che il Demonio non dormirà per
 „ strin-

„ stringerci, quando più danno ci pensi fare; come
 „ fece a questa donna; che certo questo caso m' at-
 „ terrò molto; se bene non perchè lasciò di creder-
 „ mi: che non credo fu sufficiente parte per impe-
 „ dire la sua salvazione, perchè è grande la bontà
 „ di Dio; ma fu la tentazione in tempo periculo-
 „ so, e duro.

Se cotesta donna si è dannata, ella certamente farebbe annoverata tra coloro, che sempre han vissuto bene, ed alla fine per una improvvisa tentazione si spacciano per dannati. Ma in verità nè cotesta, nè qualsivoglia a lei simile persona è bastante per appoggiare il sentimento, che disapproviamo. Imperocchè costei (lo stesso dico delle altre) non visse sempre bene; ma sempre male. Il bene fu apparente e falso; ed il male fu nascosto, e vero. Che maraviglia dunque, se si è dannata; e che il male si sia scoperto nel fine, non cominciato nel fine?

Ed in fatti la donna suddetta si comunicava ogni dì senza dipendenza da alcun direttore, a suo capriccio, per procacciarsi gloria appò degli uomini, e concetto di santa. Consigliata da S. Teresa a mutar cammino, non ne fece conto. S. Pietro d' Alcantara dopo averle parlato, non si mostrò soddisfatto, parlandone con S. Teresa. Costei dunque fu una finissima ipocrita; e per conseguenza di lei non si può dire, che sempre sia vissuta bene; e nel fine si sia perduta.

I L F I N E.

IN.

I N D I C E

DE' CAPITOLI

Sopra le tre vie mistiche Purgativa, Illuminativa, ed Unitiva.

L I B R O I.

Della Via Purgativa.

- CAP. I. **C**he cosa sia la Teologia Mistica. pag. 1
- CAP. II. Di quante sorte siano le vie Purgativa, Illuminativa, ed Unitiva. 3
- CAP. III. Che cosa sia illusione: e di quante sorte siano le illusioni. 4
- CAP. IV. Che cosa sia il dono del discernimento de' spiriti. 5
- CAP. V. Se sia necessario per guidare le anime, il discernimento de' spiriti; oppure basti il sapere provare gli spiriti. 6
- CAP. VI. Qual sia la pruova necessaria e bastante de' spiriti, anche di quelli, che diconsi soprannaturali. 7
- CAP. VII. In che consista la via purgativa. Di quante sorte sia. Si dichiarano ciascheduna. 11
- CAP. VIII. Quali siano gli esercizi della via purgativa attiva. 15
- CAP. IX. Quanto debba durare la via purgativa attiva. 17
- CAP. X. Segni del compimento della via purgativa attiva. 19
- CAP. XI. Pericolo di chi non si assicura, e trasalascia il compimento della via purgativa attiva. 20

virtu. 20

CAP.

- CAP. XII. *Se sia lecito tralasciare la via purgativa attiva, e pregare per la passiva.* 21
- CAP. XIII. *Se il ricadere distrugga il compimento della via purgativa attiva.* 22
- CAP. XIV. *Chi debba giudicare del compimento della via purgativa attiva. E se sia necessario tale giudizio.* 23
- CAP. XV. *Si tratta della purga passiva dell' amore.* 25
- CAP. XVI. *Si dichiara maggiormente la purga passiva.* 27
- CAP. XVII. *Se senza l' una, e l' altra purga passiva, del senso, e dello spirito, si possa conseguire uguale perfezione, che per mezzo loro.* 29
- CAP. XVIII. *Che cosa sia l' amore sensibile.* 31
- CAP. XIX. *Che debba dirsi dell' amor sensuale di Dio.* 33
- CAP. XX. *Come debba portarsi l' anima nell' amore sensibile, e sensuale.* 34
- CAP. XXI. *Che debba dirsi dell' amore effettivo, e dimezzato, da' Mistici assegnato al tempo della via purgativa attiva.* 37
- CAP. XXII. *Si cerca, se l' amor sensuale solamente si sperimenti nella via purgativa.* 42
- CAP. XXIII. *Sentimenti circa l' amor delle donne verso de' loro Padri spirituali.* 43
- CAP. XXIV. *Terminata la via purgativa attiva, può darsi principio alla comunione quotidiana da chi che sia.* 46
- CAP. XXV. *A qual parte della Legge Evangelica giunga la via purgativa attiva.* 56
- CAP. XXVI. *Se nella via purgativa, sia attiva, sia passiva, vi possa accadere qualcheduna delle orazioni soprannaturali, v. g. di raccoglimento, di unione, di estasi, ec.* 57
- CAP. XXVII. *Si numerano, e sciogliono alcuni scrupoli, i quali infestano le anime nella via purgativa.* 58

LIBRO SECONDO

Della Via Illuminativa.

CAP.I.	IN che consiste la via Illuminativa.	64
CAP.II.	Si diffinisce la virtù in genere; si divide ne suoi generi, e nelle sue specie, e si diffiniscono. Si toccano ancora i vizj opposti.	65
CAP.III.	Si spiega una antica divisione delle virtù morali.	75
CAP.IV.	Che cosa sia passione. Si numerano le passioni, e si spiega in che consistano.	77
CAP.V.	Gli esercizi della via illuminativa.	81
CAP.VI.	Dichiarazione delle Virtù Teologali.	82
CAP.VII.	Delle virtù infuse.	97
CAP.VIII.	De' sette doni dello Spirito Santo.	98
CAP.IX.	De' Frutti dello Spirito Santo.	99
CAP.X.	Delle grazie dette gratis datae.	100
CAP.XI.	Quando si dee giudicare compiuta la via illuminativa.	102

LIBRO TERZO

Della Via Unitiva.

CAP.I.	IN che consista, e di quante sorte sia la Via Unitiva.	103
CAP.II.	Che cosa sia la Contemplazione, e di quante sorte sia.	106
CAP.III.	Che cosa sia la Mistica Teologia, e se sia distinta dalla contemplazione.	107
CAP.IV.	Terminata la via purgativa attiva, e la via illuminativa, chi che sia può applicarsi alla via	via

via unitiva, ed alta contemplazione naturale, attiva, ed acquistata, senza necessità di chiamata straordinaria. 109

- CAP.V. *Dell' obbietto della Contemplazione.* 113
- CAP.VI. *De' gradi della Contemplazione.* ivi
- CAP.VII. *Delle unioni dell' anima con Dio.* 113
- CAP.VIII. *In che consista propriamente parlando la Trasformazione dell' anima in Dio.* 117
- CAP.IX. *De' favori passivi della via unitiva.* 120
- CAP.X. *Come s' intende, che nell' unione più si ama, che si conosca.* 122
- CAP.XI. *Quale sia la sicurezza, che è necessaria all' Unione.* 123
- CAP.XII. *Qual sia l' atto più perfetto dell' intelletto, e della volontà circa Dio.* 124
- CAP.XIII. *In che consista il disinteresse dell' amore.* 125
- CAP.XIV. *Se il disinteresse possa seco portare il consenso condizionato della propria rappresentazione.* ivi
- CAP.XV. *Che debba dirsi delle supposizioni impossibili delle anime negli ardori dell' anime, e nelle maggiori prove.* 126
- CAP.XVI. *Che debba dirsi delle espressioni di Mosè, e di S. Paolo.* 129
- CAP.XVII. *Se l' amor disinteressato seco porti l' indifferenza verso la salute.* ivi
- CAP.XVIII. *Se Dio ami le creature disinteressatamente.* 131
- CAP.XIX. *Si risponde a quelle storie degne di fede, colle quali pruova si pretende, che molti dopo una vita sino all' ultimo buona, muojono malamente.* 135

A

Amore de Dio p. 32. e seg. p. 37. e p. 94. v. i. Nota 22.
p. 22. a 3. ca. AA. a. A. S. e 6

Libri de Just. Christ. lib. 1. c. 27 = *Dei Legenda* pp
e ipsum. et alio 3. c. 10 = *Artem reu. Innotum An-*
im' ad fruendum Es pp ipsum.

Amore copioso nlla *Dei*. 71. e 82 fi-
no 88; e p. 94, e seg.

D U E
DISSERTAZIONI

DEL MEDESIMO AUTORE

L A P R I M A

Sopra la necessità del Timor di Dio detto
fervile , e della meditazione
de' Novissimi.

L A S E C O N D A

Sopra l' obbligazione di fare il più perfetto.



THE HISTORY OF THE

ROYAL SOCIETY OF LONDON

FROM ITS INSTITUTION

TO THE PRESENT TIME

BY JOHN WALLIS

AND JOHN WALLIS

AND JOHN WALLIS

AND JOHN WALLIS





DISSERTAZIONE

SOPRA LA NECESSITA'
DEL TIMOR SERVILE,
E DELLA
MEDITAZIONE DE' NOVISSIMI.

CAPITOLO PRIMO.

Si spiega che s' intenda per questo nome Timore.



QUATTRO cose si possono intendere sotto questo nome, *Timore*; e sono 1. *Probabilità* di qualche male; 2. *Passione* cagionata da tal probabilità; 3. *Motivo*, che spigne a fuggir qualche male; 4.

Legge, che minaccia qualche male. Significa *Probabilità*, quando, perchè il male è probabile, si dice, *v' è timore*. E vuol si dire, *è probabile il male*; prescindendo se la probabilità sia ragionevole, o no. In questo senso si debbono intendere quelle parole della Scrittura: *Illic trepidaverunt timore, ubi non*

A 2

erat

erat timor (a). 'E vuol dire, hanno avuta la passione di timore, dove non v'era probabilità vera di male.

Significa *Raffione*, quando si prende per quella sensibile alterazione del cuore all'apprensione, o giudizio del male imminente, conforme tuttodì ognuno sperimenta in se, ed in altri.

Significa *Motivo*, quando chi opera, si move ad operare dall'apprensione, o giudizio del male imminente. Ed in questo senso s'intendono tutte le esortazioni al timor di Dio, che in gran numero si contengono nella Sacra Scrittura.

Significa *Legge*, quando per figura si dà alla causa il nome dell'effetto. E perchè la legge colle sue minacce cagiona timore, la legge si nomina timore. Così s'intende quel del Salmo (b) *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos*. E quell'altro del Salmo (c) *Intellectus bonus omnibus facientibus eum* (timorem Domini.)

CAPITOLO II.

Si divide il timore, e si spiega.

IL timore filosoficamente si divide in filiale, e servile, ossia disinteressato, ed interessato. Il timor filiale teme il male altrui; ed è effetto dell'amor detto di amicizia, come quello, che passa tral figlio, ed il padre; onde piglia il nome di filiale. Il timor servile teme il male proprio di chi teme; ed è effetto dell'amor proprio, come quello, che passa tral-

(a) *Psal.* 13. (b) 33. (c) 110.

tratto schiavo, ed il padrone; onde piglia il nome di servile.

Il timor servile teologicamente si divide in buono, e cattivo. Dissi, *teologicamente*; perchè tal divisione si fa in ordine alla volontà di peccare; la quale spetta alla Teologia. Il cattivo dunque porta seco nuova volontà di peccare. Il buono, non solamente non la porta; ma l'impedisce. E sebbene non distrugge totalmente l'affetto al peccato, l'affetto, dico, antecedente, pure lo mortifica, togliendogli l'esterno esercizio, come insegna S. Agostino.

Per ben capire cotesta distinzione, bisogna riflettere, che in chiunque opera per timore vi sono due volontà; una assoluta, l'altra condizionata; coll' assoluta si vuol fuggir il male, e si rifiuta quel bene, che conduce a quel male. La condizionata, o è un atto espresso nuovo d'amore verso detto bene; o è l'antico affetto verso del medesimo, da cui nasce il nuovo espresso atto d'amore condizionato.

L'esempio trito del mercatante in tempesta, mette il tutto in chiaro. Imperocchè in lui compariscono chiaramente le già dette due volontà nel gran timore di perdere la vita; pe' qual timore si risolve di far getto delle merci, che ha in nave.

Egli ama grandemente le merci; contuttociò si risolve di gettarle in mare, per timor della morte. Ecco l' assoluta volontà, per cui rifiuta quel bene, che seco porta la morte, cui vuole assolutamente schivare. Ancorchè però getti efficacemente le merci, ritiene però verso di loro tanto affetto, per cui anche arriva a farè quest'atto condizionato di volontà: *Non getterei le merci, se non vi fosse pericolo della vita*. Il timore non cagiona nel cuore l'affetto alle merci, ma ve lo trova; ne lo può del-

tutto levare. Da cotesto affetto, non dal timore, può nascere l'atto condizionato già detto, e può non nascere.

Lo stesso appunto succede in ogni peccatore, il quale per timor dell'Inferno si pente de' suoi peccati. Egli ama grandemente il peccato. Per timor dell'Inferno si risolve di lasciarlo.

Ecco che con assoluta volontà lascia il peccato. Ma perchè il timore di sua natura non giugne mai a distruggere totalmente l'antico affetto, anche nel peccatore pentito rimane qualche poco l'affetto precedente verso del peccato. E da tale affetto, o nasce, o può nascere quest'atto condizionato: *Non lascerei il peccato, se non vi fosse l'Inferno*. Or se il timore non produce cotest'atto, è buono; se lo produce, è cattivo. È buono; perchè è dono dello Spirito Santo *movente*, non *inabitante*; il quale con tal timore mortifica l'affetto al peccato, ancorchè non lo distrugga del tutto. È cattivo, e rende il peccatore maggiormente colpevole; perchè quell'atto condizionato è peccato.

A parlare però con tutta la proprietà, non è il timore, il quale ora sia buono, ora cattivo, per cagione della detta volontà condizionata di perseverare nel peccato; la quale ora nasca, ora non nasca dal timore; ma in verità il timore è sempre buono; e solamente il peccatore, il quale, per timore dell'Inferno si astiene da peccare, ora diventa più colpevole; ora nò; perchè ora produce, ora nò, l'atto suddetto condizionato, cioè: *Non lascerei il peccato, se non vi fosse l'Inferno*. Cotesto è atto cattivo; e non nasce da questo: *Lascio il peccato, perchè temo l'Inferno*. Quest'atto è buono; e non è il timore; ma nasce dal timore; il quale parimente è buono.

CA-

C A P I T O L O III. 7

Il timor dell' Inferno ad ogni Fedele è necessario di necessità di precetto .

Questa proposizione è chiara, e si prova ad evidenza, se si riflette 1. che l' Inferno è la pena più grave di tutte, sì per la pena del senso, sì per la pena di danno. 2. Che per il peccato si rende cotesto male imminente, anzi inevitabile, per le minacce di un Dio onnipotente. 3. Che al peccato ogn' uomo, che non sia certo della sua confermazione in grazia, vi è soggetto. Supposte queste verità, chi dicesse, *non temo l' Inferno*, dovrebbe virtualmente dire, o l' Inferno non vi è; o non è un gran male; o non è imminente a chi ha offeso gravemente Iddio; o che non è egli più soggetto a peccare gravemente. Qualsivista di queste proposizioni egli dicesse, peccherebbe gravemente, come è chiarissimo. Il timor dunque dell' Inferno ad ogni Fedele è necessario di necessità di precetto.

Seconda ragione. Per timore qui non s' intende la passion di timore, che nasce nella parte inferiore alla presenza di un qualche male imminente; ma propriamente s' intende l' atto della volontà, per cui si fugge da cotesto male; ed abbraccia due atti della medesima volontà; uno d' intenzione, per cui vuole schivare un tal male; l' altro di elezione, per cui sceglie, e adopera i mezzi per ischivarlo. Or chi mai potrà, senza peccato d' imprudenza, e temerità, non aver intenzione di schivare l' Inferno, e non prendere i mezzi propj, per ischivarlo? Non è però necessaria un' intenzione, ed elezione esplicita, e formale; ma basta l' implicita, e vir-

8
tuale; le quali eminentemente si contengono nell'amor di Dio, e del prossimo.

Terza ragione. Chi dice: *Non temo l'Inferno*; Uno di questi due atti deve avere nel cuore: *Non temo l'Inferno, ma il peccato*: oppure: *Non temo nè l'Inferno, nè il peccato*. Il primo atto è santo; e contiene la fuga, ed il timor dell'Inferno. Il secondo è empio, ed ingiurioso a Dio; il quale per ritirar dal peccato minaccia l'Inferno. Ed ognuno è obbligato a concepire almeno quest'atto: *Non voglio peccare, perchè non voglio essere condannato all'Inferno*.

Quarta ragione. Iddio non meno in tutta la Sacra Scrittura promette premj a Giusti, che minaccia gastighi a Peccatori. Non è lecito a Giusti non sperare i premj; perchè sarebbe disprezzare le divine promesse. Come dunque sarà lecito non temere i gastighi; ed in ciò non vi sarà un dispregio delle divine minacce? Siccome dunque si dee sperare, perchè la speranza è gloria di Dio, e la propria eterna felicità sarà anche gloria di Dio, con prontezza a servire a Dio, ancorchè non vi fosse alcun premio; e con un atto di amor puro, nella propria eterna felicità non amare altro, che la divina gloria accidentale: così si dee temere, perchè il timore è gloria di Dio, e lo schivare l'Inferno sarà anche gloria di Dio; con prontezza a non peccare, ancorchè non vi fosse alcun gastigo; e con un atto di amor puro nello schivare l'Inferno non amare altro, che la divina gloria accidentale.

CA.

C A P I T O L O I V .

Non vi è alcuna assoluta obbligazione di operare per motivo di timor servile .

ALtra cosa è aver timore; altra operar per motivo di timore . Di quello abbiám parlato nel capo precedente ; ed abbiám dimostrato , esservi di tal timore rigorosa obbligazione . Di questo parliamo presentemente . Consiste l' operar per timore in operare mosso da tal timore . Parliamo ancora di un' obbligazione assoluta ; la quale corra in qualsivogliá caso ; non di quella , che in qualche solo caso possa verificarsi , come sarebbe , se alcuno non avesse altro valevol motivo , per fuggire il peccato , se non il timor servile .

La ragione della nostra opinione si è ; perchè ogni qual volta ad un fine vi sono due mezzi tra di loro disparati ; ed ognun di loro è bastante per ottenere il fine , niun di loro è necessario , nè vi può essere obbligazione di servirsi determinatamente di alcun di loro . Quel , che dicesi de' mezzi , dicesi de' motivi . Il timore , e l' amore , sono due motivi , per lasciare il peccato , ammandue bastanti , e tra di loro disparati . Dunque , per disporre almeno a lasciare il peccato , non vi può essere obbligazione di servirsi del timore , bastando l' amore .

E se mai (altra ragione) tra due mezzi , e motivi , uno è più perfetto , ed efficace dell' altro , allora si può appigliarsi al più perfetto , ed efficace , senza obbligazione di appigliarsi al meno perfetto , ed efficace . L' amore è un motivo più perfetto , ed efficace a fuggire il peccato , che 'l timore . Dunque si può operar per amore , senza obbligazione di operar per timore ,

Ed

Ed è tanto perfetto l'operar per motivo di amore, che non solo toglie l'obbligazione di operare per timore, (terza ragione) ma ancora ne impedisce l'esercizio, quando la carità è intensamente perfetta. Espressamente lo insegna S. Giovanni 1. 4. con queste parole : *Timor non est in caritate ; sed perfecta caritas foras mittit timorem* . Si dev' intendere della carità perfetta intensamente , di cui dice l' Appostolo S. Paolo, che *est plenitudo legis* , cioè , basta , per adempire tutta la legge . Imperocchè quanto all' obbietto , ogni carità è perfetta .

Nè S. Giovanni parla della carità consummata de' comprensori , come alcuno ha pensato ; ma della carità perfetta intensamente de' viatori ; perchè non scrive a comprensori , nè de' comprensori : poicchè subito soggiugne : *Qui timet non est perfectus in caritate* . Parlando della carità della Patria , non solamente *Qui timet , non est perfectus in caritate* , come insegna S. Giovanni , ma ancora *Qui amat* (coll' amor della via) *non est perfectus in caritate* (della Patria) . Dunque S. Giovanni non parla della carità della Patria , ma della via ; in riguardo della quale solamente , *Qui timet , non est perfectus* .

Si conferma il tutto coll' autorità di S. Agostino , il quale nel Sermone 348. della nuova Edizione così scrive : *Si habere non vis timorem , vide utrum jam perfectam habeas caritatem , quæ foras mittit timorem Distende conscientiam tuam quisquis jam timere non vis Si hæc ita sunt . . . Gaude esse sine timore . Excluserit autem eum caritas Dei Non quacunque dilectione foras mittendus est timor , sed recta dilectione , qua tota diligimus Deum* .

Che si può dir di più chiaro , per insegnare , che non v'è obbligazione assoluta , e generale di opera-

re per motivo di timore servile, e che la carità intensamente perfetta discaccia dal cuore il timore servile?

Apportiamo per ultimo la ragione, che nasce dalla differenza, che passa tra l'antico, e nuovo Testamento; e lo spirito dell'uno, e dell'altro. All'antico Testamento spetta lo spirito del timore, al nuovo spetta lo spirito dell'amore. In ciò non vi è alcun dubbio. Or chiunque opera per timore, spetta all'antico Testamento, ancorchè viva nel nuovo. E chiunque ha operato per amore, è spettato al nuovo Testamento, ancorchè vivesse nell'antico. Nell'esteriore uno di cotesti Testamenti è finito; l'altro è succeduto. Nell'interiore ammen due in diversi soggetti sussistono, quanto allo spirito loro proprio; perchè sempre vi sono stati, vi sono, e vi saranno quegli, i quali operano per timore, e quegli, i quali operano per amore. Or siccome, quanto all'esterno, un Testamento è succeduto all'altro; ed uno spirito all'altro; e quanto all'interno solamente sussistono in diversi soggetti; così, quanto allo spirito, uno dee succedere all'altro in un medesimo soggetto. Tanto significano quelle parole dell'Appostolo a Rom. 8. *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus, Abba (Pater.)*

Dirà quì forse taluno, se non vi è obbligazione assoluta, e generale di operare per motivo di timore servile, neppur vi farà di operare per motivo di amore interessato. Or questo è falso; perchè siam tenuti a fare di tanto in tanto gli atti di fede, speranza, e carità.

A questo rispondiamo, correre la stessa dottrina,
e rã-

e ragione della speranza, e del timore. E siccome abbiain già detto, che ognun dee temere, così diciamo, che ognun dee sperare. E siccome abbiain detto, che non vi è obbligazione assoluta, e generale di operare per motivo di timor servile, così qui diciamo, che non vi sia obbligazione assoluta, e generale, di operare per motivo di speranza, o sia di amor interessato.

CAPITOLO V.

Si spiega quella sentenza dell' Ecclesiastico c. 7.

In omnibus operibus tuis memorare
novissima tua, & in æternum
non peccabis.

Sopra questo sol testo un pio, e zelante Autore appoggia una sua singolare opinione, che il timor servile, e la meditazione de' Novissimi sia necessaria per la salute ad ogni Cristiano ognidì almeno per un quarto d' ora, sia principiante, sia proficiente, sia perfetto.

Cotesta sentenza però non esprime, se non un consiglio: il quale molto giova a tenersi per sempre lontano dal peccato; non un precetto, nè così esteso, come si stende dall' Autore citato. Le parole per se sole sono indifferenti ad esprimere comando, e consiglio. Per determinarle al comando, si ricerca il parere della Chiesa, o almeno de' Dottori, o de' Teologi in gran numero. Tutto ciò manca alla spiegazione dell' Autore. Anzi l' Ecclesiastico è considerato, come una raccolta di puri consigli per la maggior parte. Ed in fatti per indurre i figli ad onoraré i genitori, dice: *Memento quoniam*

niam nisi per illos natus non fuisses. Forse in quel memento si contiene un precetto, e non un puro consiglio, di pensiero utile sì, ma non necessario?

Gesù Cristo disse a Farisei, gente pestifera, ed ingannatrice, *Date eleemosinam, & ecce omnia munda sunt vobis.* Luc. 11. Dice S. Tommaso da Villanova, che ciò non disse Gesù Cristo, perchè non vi siano altri rimedj, per uscire, e soddisfare a peccati; ma perchè i Farisei, *teneri, & delicati acerbiora remedia non capefferent.* Fu dunque un consiglio quel di Cristo, non un precetto.

La stessa condotta si dee considerare nell' Ecclesiastico. Egli ha proposto il suo rimedio, non perchè non ve ne siano molti altri; ma perchè ad uomini carnali, induriti, ed acciecati la considerazione de' Novissimi è la più giovevole. Tutto però è consiglio, non precetto. E se ciò è vero riguardo a questi, molto più sarà vero riguardo a proficienti, ed a perfetti, per tenersi sempre lontani dal peccato.

E se mai alcuno, più zelante, e rigoroso, insegnasse, che la detta meditazione si dee fare due volte ognidì; oppur per mezz' ora, e più, certamente il nostro Autore non lo approverebbe. E con qual ragione? Ogni ragione, che porterebbe, per negare cotesta nova obbligazione, serve a livello, per negare la sua.

Tutti que' testi poi delle Scritture, nelle quali si dà per cagione della mala vita la dimenticanza de' Novissimi, sono contro coloro, i quali, lasciando detta memoria, la quale è per loro la più propria, per uscir dal peccato, non si servono per conseguenza di alcun altro mezzo capace di ottenere lo stesso fine, come sarebbe la meditazione della misericordia

dia

zia di Dio, e delle proprie miserie, eziandio temporali, come apparisce nella Parabola del figlio prodigo.

Se però ben si considera il testo, su di cui l'Autore si appoggia principalmente, al più al più altro non esprime, se non, che la memoria de' Novissimi è bastante a tenerci sempre lontani dal peccato. Ma chi non sa, che altro è il bastante, altro il necessario? Ed in fatti molte cose son necessarie, e non bastanti, v. g. la fede, per salvarci; molte al contrario son bastanti, ma non necessarie, v. g. la tal nave è bastante per navigare, ma non necessaria. Così dunque ancorchè la meditazione de' Novissimi fosse bastante a fuggir il peccato, non per questo sarebbe necessaria.

CAPITOLO VI.

Non vi è alcuna necessità della meditazione de' Novissimi, per fuggir il peccato, assoluta, e generale.

Questa proposizione è ordinata a ributtare tutte le altre ragioni, di cui si serve l'Autore, oltre del testo, che veniam di spiegare, che per lui è decisivo.

A che fine abbiam detto, *assoluta, e generale*, si è detto di sopra, parlando del timore servile. E di tale obbligazione parla l'Autore.

Non vi è per tale meditazione necessità di mezzo; perchè ogn'altra meditazione può fare lo stesso effetto, cioè, dar principio ad una nuova vita, senza servirsi della meditazione de' Novissimi. La sola meditazione della bruttezza del peccato, rivelata dal-

dalla fede pe' l' Concilio di Trento (a) basta per disporre i peccatori alla giustificazione. Ed in fatti molte conversioni hanno avuta altra origine, che la meditazione de' Novissimi, come furono quelle di S. Antonio Abate, di S. Agostino, di S. Francesco e di altri non pochi. Anzi presentemente molti vivono molto regolatamente colla sola meditazione della vita, passione, e dottrina di Gesù Cristo senza punto toccare alcun de' Novissimi; almeno ogni giorno. E perciò troppo francamente si asserisce dall' Autore, farsi tal meditazione cotidiana da chiunque vive santamente. Si vede dunque chiaramente, non esservi necessità di mezzo per tale meditazione.

Gesù Cristo a colui, il quale lo assicurò di avere osservati i comandamenti, per esser salvo; e desiderava saper che altro gli bisognava, rispose: *Si vis perfectus esse, vade, vende, que habes, & da pauperibus. Matth. 19.* Non entro qui a disaminare, se Gesù Cristo parli della perfezione di consiglio, o di precetto; ma suppongo, che parli della perfezion di consiglio. Certamente il vendere le proprie sostanze, ancorchè sia un mezzo utilissimo; e molto lodato, per arrivare alla perfezione; e ciò si deduca dalle citate parole di Gesù Cristo; nulladimeno non è un mezzo necessario, nè comandato; nè ciò si deduce dalle citate parole. La stessa forza hanno le parole dell' Ecclesiastico: *Memorare novissima tua* in ordine alla fuga del peccato; dunque sebbene tale meditazione sia utilissimo mezzo, e sommamente da lodarsi, per fuggire il peccato; e ciò si deduca dal citato testo dell' Ecclesiastico, co,

(a) Sess. 14. cap. 6.

to, nulladimeno non sarà mezzo necessario, ne comandato; ne si proverà dal detto testo il contrario.

Neppur vi è necessità di precetto; perchè non se ne assegna alcuno, nè naturale, nè divino, nè umano, massime se si parla di obbligazione cotidiana per un quarto d'ora. La quale nemmeno agli atti di fede, speranza, e carità conviene, nonostante che in ordine a loro vi sia chiara necessità di mezzo, e di precetto.

Quindi ne siegue, che la seguente proposizione: *La meditazione de' Novissimi, ed il simar delle pene sono necessarj ogni giorno ad ogni Cristiano imperfetto, e perfetto*: sia in tutte le sue parti falsa, e temeraria.

Lo stesso dee dirsi di quest'altre due seguenti proposizioni. *Solo chi medita i Novissimi, può domandare a Dio la perseveranza. Solo chi medita i Novissimi, può conoscere il proprio pericolo, e raccomandarsi a Dio.* Io per me non ho ancor letto Scrittore, nè ascoltato Predicatore, il quale abbia proferta alcuna delle suddette tre proposizioni. E veramente, perchè non basterà meditare le proprie miserie spirituali, e la Divina misericordia? Perchè non basterà meditare la Divina bontà, benignità, clemenza, promesse, ec. . . .? Perchè non basterà meditare l'offesa di Dio, senza badare al proprio interesse? Perchè non basterà finalmente meditare il tutto, non ogni giorno; ma di tempo in tempo? Ci ha forse Iddio (dice l'Autore) data certezza di esontare fino alla morte, dal peccato altrì, che quegli, i quali avranno il pensiero a loro Novissimi in ogni loro operazione?

Il senso dell'Ecclesiastico, su di cui si fonda questo argomento, l'abbiamo dato di sopra. Ora ris-

pon-

ponder dobbiamo al raziocinio dell' Autore . Altro è dire , che a *soli que'* , che meditano i Novissimi si promette l' esenzione fino alla morte dal peccato; altro è dire , che in quel testo solo si promette , ec. Questo è vero ; e quello nò . Di quello ha bisogno l' Autore ; e questo non gli basta . Eccone un chiaro esempio . Dio dice : *Honora patrem tuum , ut sis longevus super terram* . Qui si promette lunga vita a figli ubbidienti ; e perchè *sol* si promette ; ma non a *soli* , la vita lunga si concede ad altri ancora . Dunque , perchè nell' Ecclesiastico *sol* si promette a chi medita i Novissimi l' esenzione dal peccato ; ma non a *soli* , l' esenzione dal peccato puol ottenerfi ancora da altri . Ed il raziocinio va in fumo .

Chi considera spesso i suoi Novissimi (dice l' Autore) è *necessitato* a fare una vita santa . Dunque chi non fa tale meditazione non può mai far vita buona .

L' una , e l' altra proposizione è falsa ; nè finora alcun Cattolico Scrittore l' ha proferita . E' falsa la prima ; perchè la considerazione de' Novissimi può essere superata dalla concupiscenza , e da mali abiti , come la stessa grazia di Dio .

Dippiù la considerazione de' Novissimi non può essere più efficace della fede ; anzi altro non è che un esercizio di fede . Chi ha mai sognato , che la sola fede renda impeccabile ? Dunque la detta considerazione non *necessita* a far vita buona . Bisogna ancora astenersi dal termine : *Necessitato* .

E' falsa ancor la seconda ; perchè , per far vita buona , vi sono altri mezzi bastantissimi , principalmente , e necessariamente , la carità , di cui dice

B

l' Ap-

l' Appostolo (a): *Plenitudo legis est caritas*. E Gesù Cristo (b): *In his duobus praeceptis universa lex pendet, & Propheta*.

E sebbene, per dar principio alla conversione, fosse necessaria tale considerazione, non sarebbe tale pel proseguimento, e perfezione.

Finalmente dall' una non seguita l' altra; perchè, anche ammesso, che la meditazione de' Novissimi porti infallibilmente ad una vita santa, non ne siegue però, che sia necessaria. I consigli Evangelici portano alla perfezione; e non son necessarj.

I falsi divoti sono quegli, che non fanno conto della meditazione de' Novissimi, e perciò sono giustamente giudicati illusi. Di questa ragione si serve l' Autore per provare la necessità.

E' verissimo, che alcuni falsi divoti fanno pompa di non meditare i Novissimi, e spacciano cotesto rifiuto, come un carattere della loro falsa perfezione. Ne hanno un sommo bisogno, e si mettono nel numero di chi non ne ha veramente bisogno. Ma chi asserisce, essere tale meditazione utilissima ad ogni persona, anche perfetta; ma non essere assolutamente, e generalmente necessaria, non è illuso, nè falso divoto. Molte cose si dispregiano da falsi divoti, le quali non pertanto si sostengono necessarie.

Apporta l' Autore l' esempio di chi si è dannato, per non aver fatta la detta meditazione, per provare la necessità di lei. Ma se bene si considerano cotesti fatti, si vedrà, che cotesti disgraziati non so-

(a) *Rom. 13.*

(b) *Matth. 22.*

solo non han meditati i Novissimi, ma neppure si sono serviti di alcun'altra meditazione valevole a convertirgli a penitenza. Dal che sol si prova la necessità di qualche mezzo indeterminatamente, non del tale determinato mezzo.

Davide è stato esaudito (Riflession dell' Autore) dal Signore nelle sue orazioni per avere meditati gli anni eterni, come attesta egli stesso nel Salmo 76.

Debole argomento! In primo luogo non v'è nelle parole del Salmo alcuna causale; poichè non dice di essere stato esaudito a cagione di detta meditazione. In secondo luogo David non solamente fa menzione della meditazione degli anni eterni, ma ancora accenna il rifiuto delle umane consolazioni: la memoria di Dio con diletto; l'esercizio dell'orazione; la veglia, ad alzarli di buon mattino; le meditazioni notturne, ec. . . . Fra tanti esercizi, perchè sola la meditazione de' Novissimi si prova necessaria? O tutti, o nessuno è necessario. In verità nessuno è necessario. E sebbene alcuno fosse necessario, non si proverebbe questo dal citato Salmo.



CAPITOLO VII.

La meditazione de' Novissimi, la quale per se stessa è utilissima, per accidente può rendersi nociva.

VI sono certe anime dominate dalla ipocondria, di forte fantasia, e piene di pusillanimità; se coteste si applicano gagliardamente, a considerare le pene di un moribondo, le tentazioni, ed i pericoli, uniti a tanti casi, tanto favolosi, quanto spaventosi, che strepitosamente si spacciano da certi Predicatori, i quali altro impegno quasi non hanno, che di spaventare; coteste anime restano piene di confusione, senza consiglio, e senza intraprendere alcuna retta risoluzione. Il Demonio si unisce a tanti mali, e loro suggerisce inutili, e nocive confessioni, anche generali; una grande diffidenza della salute, ed una pertinace storta persuasione, che ogni loro opera buona a nulla serve; oppure, che ad ogni tentazione consentono. Lo stesso accade se si applicano a considerare il Giudizio, e l'Inferno, e l'eternità, ed i giudizj di Dio, e simili.

Cotesti oggetti sono medicine, e come le medicine corporali, mirabilmente giovano, se sono bene adoperate; ma altrettanto sono nocive, se male. Sono quelle voci gagliarde di Dio; le quali spezzano i Cedri più robusti del Libano. Sono voci strepitose; le quali mettono soffopra i Diserti di Cadès. Sono finalmente voci formidabili; le quali fanno partorire le Cerve, che queste per partorire, han bisogno di gran timore. Ma perchè non sempre s'incontrano Cedri da diradicare, Boscaglie da distruggere, Cerve difficili a partorire; non sempre tali
voci

voci sono a proposito . Ed infatti dal Giardino della Sposa de' Cantici , pieno di fiori delicati , e di piante aromatiche , che sudano licori soavissimi , si tiene lontano il freddo , e violento Aquilone , e s' invita a soffiarvi l' Austro tiepido , e dolce , acciò scorrano le spezierie .

Per ben servirsi della meditazione delle verità spaventose della Religione Cristiana , è necessario ben conoscerne il proprio bisogno , o per divino lume immediatamente comunicato dallo Spirito Santo , o per legittima direzione di qualche Ministro di Dio .

E per dire su di ciò quel , che mi pare ; quegli i quali sono Lazzari quattriduanj , infradiciati , e fetenti ne' vizj , non debbono certamente coltivar fiori , e sperare ne' zeffiri ; ma scuoterli con tuoni formidabili , acciò si riducano a partorire finalmente una vera e soda conversione . Quegli al contrario , i quali , o sempre innocenti , o ricuperata l' innocenza , menano vita regolata , e senza colpe mortali , non lascino di meditare la morte pessima de' peccatori , l' Inferno , ec. . . . non per ottenere il perdono de' peccati , o non commessi , o perdonati ; non per rinnovare confessioni , anche generali , delle quali la posteriore meno soddisfa delle antecedenti ; e sotto pretesto di maggior sicurezza , e senz' altro motivo , se non il *chi sa ?* s' inciampa in una amarissima continua inquietudine di mente , e di cuore ; ma per benedire , e ringraziare il Signore , per avergli o preservati , o cavati da mali sì grandi . Con cotesta distinzione la meditazione de' Novissimi è utilissima a tutti ; senza di lei a tutti è nociva . I Sacramenti medesimi per se stessi utilissimi , a molti son nocivi per accidente .

Quegli poi a' quali la meditazione de' Novissimi è dannosa a cagione di naturali indisposizioni, non debbono del tutto astenersene, se han bisogno di convertirsi, e le altre meditazioni non profittano; ma debbono mitigare l'orrore con qualche occhiata alla divina misericordia, e trattenere la fantasia, acciò non si fissi in oggetti spaventosi; e l'immaginativa, acciò non ne fabbrichi de' più spaventosi, non leggendo libri, nè ascoltando sermoni fantastici, ed immaginativi. Basta, che si convertano.

Se poi non han bisogno di convertirsi, se ne astengano pure del tutto; ed il loro esercizio sia di ringraziamento per essere stati liberati, o preservati da tali, e tante sciagure; e di preghiera per la santa perseveranza. Imperocchè io tengo per certo, che il demonio, nemico di Dio, e delle anime, mantiene viva la persuasione in molte anime giuste, che Dio non ancora ha loro perdonato, per chiudere la bocca loro al ringraziamento, ed alla preghiera, atti a Dio molto gloriosi, ed a loro vantaggiosi. Prende il Demonio coteste anime per mezzo di una falsa umiltà, per cui si confessano sempre in istato di inimicizia di Dio. E perciò non mai dicono con S. Agostino: *Domine, omnia mihi dimissa esse fateor; & quae mea sponte feci mala; & quae, Te duce, non feci* (a). Non mai con Davide: *Tu remisisti impietatem peccati mei* (b).

Nè per tali esercizi utilissimi, e necessarij, s'impedisce un continuo dolore di avere offeso il Signore, anzi si avvalora. Imperocchè chi più ama Iddio, più si pente di averlo offeso. Chi ringrazia Dio

(a) *Conf. lib. 2. cap. 7.*

(b) *Psal. 31.*

Dio del perdono ricevuto, più ama Iddio, che chi non lo ringrazia, credendo non averlo ancor ricevuto. Dunque chi ringrazia Iddio del perdono ricevuto, è più atto a dolersi di averlo offeso.

Così mi pare debba intendersi quella sentenza: *De propitiato peccato noli esse sine metu (a)*. Cioè, che de' peccati, che giudichiamo esserci stati perdonati, dobbiamo, per questo stesso, sempre pentirci, come se temessimo prudentemente, che non ci fossero perdonati. Imperocchè non possiamo pensare, che lo Spirito Santo ci comandi, o ci esorti ad un timore imprudente, come farebbe quel di colui, il quale prudentemente sicuro del perdono, ne vivesse con timore. Si dee dunque intendere del timore prudente; non in se stesso, ma nel dolore continuo dell' offesa di Dio.

C A P I T O L O VIII.

Si esaminano alcune proposizioni dell' Autore.

Prima Proposizione. §. V, *E proprietà dell' uomo il darsi a credere, che il punto della morte sia da lui lontano.*

Ciò non è vero. Perchè vi sono non pochi, i quali ancorchè cattivi, son persuasi, che poco han da campare, massime, se son vecchi. Il mal di costoro non è il credere la morte lontana; ma il non pensar, che sia vicina; ed il darsi a credere, che ancorchè vicina, lascerà tempo per convertirsi.

Seconda Proposizione. Ivi *Le altre verità della*

B 4

no-

(a) *Eccel. 5.*

nostra Santa Fede , quando non vi si accompagna la meditazione de' Novissimi producono un amore di Dio assai debole . Perchè , come insegna S. Tommaso , essendo proprio dell' amore cagionare sicurtà , e confidenza verso l' oggetto amato , se nell' amore , che noi abbiamo a Dio , non vi si interporrà il timore , noi non saremo mai solleciti , ed esatti nel divino servizio ; ma sempre pigri , e negligenti .

Se le altre verità da se sole possono produrre l' amore ; perchè non possono produrlo forte ? Per verità , nè 'l timore , nè le altre verità producono , nè l' amore , nè 'l timore . Imperocchè l' amore nasce dalla cognizione della bontà dell' oggetto amato ; ed il timore dalla cognizione del male imminente . E per conseguenza siccome l' amore non dà forza al timore , così il timore non dà forza all' amore ; ma l' amore tanto è più forte , quanto è maggiore la bontà , e più chiara la cognizione , ed il timore tanto è più forte , quanto è maggiore il male , e più chiara la cognizione .

Nè la sicurezza , e confidenza , di cui parla San Tommaso , e tutti i Teologi , e Filosofi , rende pigri , e negligenti , anzi solleciti , e ferventi . Perchè è quella , la quale più e più unisce strettamente l' amante all' amato ; a cui perciò si sforza di piacere . Cotesta sicurezza , e confidenza veramente è effetto di un grande amore , e si oppone alle ritrosie , e diffidenze , le quali nascono dal timore .

Quella sicurezza poi , e confidenza , che rende pigro , e negligente , nasce dal poco conto , che si fa dell' oggetto amato . E cotesta non è effetto dell' amore , ma del raffreddamento dell' amore . E cotesta sicurezza ; e confidenza più propriamente e perfettamente si distrugge dall' amore , che dal timore .

Tet.

Terza Proposizione: Ivi. *Non si può muovere l'uomo ad abbracciare le mortificazioni, e fuggire i diletti mondani, se non con istare continuamente persuaso, che ci sono per lui diletti maggiori, e mortificazioni maggiori, di durata eterna.*

Cotesta persuasione, massime a principianti, è utilissima; anzi ad alcuni è necessaria; a queglii dico, à quali da niun altro motivo son toccati. Ma non ogni dì, ma non dopo rotte le catene, e fatto profitto. Imperocchè a principiare basterà nelle Feste meditare seriamente gli eterni piaceri, e tormenti: ed a chi è avanzato può bastare l'amore ad abbracciare le mortificazioni, e dispreggiare i piaceri mondani.

Quarta proposizione. *Rari sono quei, i quali scrivano qualche riga [della meditazione de' Novissimi] e rarissimi queglii, che arrivino a scriverne un intero periodo; e nessuno [per quanto io so] che ne abbia scritto un libro, o un trattato. §. VIII.*

Non v'è Quaresimale alcuno, nè stampato, nè scritto, nè moderno, nè antico; (i quali per altro sono qualicchè innumerabili), nè vi è Scrittore di Meditazioni, di Esercizj Spirituali, e simili (parimenti per altro senza numero) il quale diffusamente non parli de' Novissimi, e dell'utilità della loro meditazione. Che dee dunque dirsi del pianto del nostro Autore?

Quinta Proposizione. *Trattandosi di un pericolo di perdere un eterno immenso bene: e di incorrere un eterno immenso male, ogni prudenza vuole, che non abbiamo a contentarci di una cautela un punto minore della maggiore, che possa da noi praticarsi. Riffless. VII.*

Cotesto sentimento è un ottimo consiglio; ma la proposizione ne fa una stretta obbligazione, la quale da' Teologi non si ammette. I quali non obbligano

gano a schivare i pericoli rimoti, sebbene lo consiglino. In tutta l'Opera il nostro Autore spesso confonde il consiglio col precetto; pretendendo, che l'ottimo, che è di consiglio, sia di precetto.

Sesta Proposizione: Ognuno, che ha commessa colpa grave, dee star persuaso, che fin dal punto, in cui la commise, uscì per lui la condanna orribile di eterna dannazione. Rifless. X.

I decreti di Dio sono eterni, ed immutabili. E perciò chi è destinato al premio, o alla pena, fin dall'eternità, ed immutabilmente vi è destinato, Quindi chi è destinato al premio, ancorchè pecchi, non è condannato alla pena; siccome chi è destinato alla pena, ancorchè sia giusto per qualche tempo, non è destinato al premio. Il peccatore *ab eterno* predestinato, sempre sarà predestinato; ed il giusto, reprobato *ab eterno*, sempre sarà reprobato, perchè quegli finalmente si convertirà; e questi finalmente per sua volontà caderà. E siccome non si oppongono questi due termini, *giusto e reprobato*; così non si oppongono quest'altri due *peccatore e predestinato*. Dio odia il peccatore predestinato; siccome ama il giusto reprobato, ed a colui vuol dar la gloria, a costui la pena eterna. L'odio del peccatore predestinato riguarda il peccato di lui presente; siccome l'amore del giusto reprobato riguarda la presente giustizia di lui. Ma siccome quell'odio non muta l'eterno immutabile decreto di dargli la gloria eterna; così questo amore non muta l'eterno immutabile decreto giustissimo di dargli l'eterna pena.

Settima Proposizione: Le sue mogli [di Salomone] arrivarono al numero di 700; ed oltre di queste ebbe ancora 80 concubine. Rifless. XI.

Due sbagli, uno di memoria, l'altro di dottrina.

Di

Di memoria ; perchè le concubine furono 300 [a]. Di dottrina, perchè tutte 1000 sono state vere mogli ; le 700 quasi *Reginae*, e le 300 solamente *concupine*. E vuol dire, che quelle *habebunt jus ad thorum, & regnum*; perchè Salomone era obbligato a lasciare il Regno ad un figlio di loro, e non delle altre, le quali solamente *habebant jus ad thorum*. E questo significa il termine *concupine*; non ciò, che al presente significa.

Ottava Proposizione: *Un Cristiano, il quale, per assicurarsi la salute eterna, fa un punto meno di tutto il possibile, dee star persuaso, che è un pazzo, un scimunito, che non è vero Cristiano, che crede Inferno, che crede eternità. E per accertarci di questo, diamo una breve occhiata a quello, che han fatto alcuni, che hanno a dovere creduto l' Inferno.* Riffless. XV.

Questa proposizione è in parte simile alla quinta. E se fosse vera, riempirebbe maggiormente l' Inferno. Imperocchè chi è mai colui, il quale faccia, e niente lasci di tutto ciò, che può fare, ed è giovevole alla sua eterna salute? Almeno tutti quelli, i quali non abbracciano i consigli Vangelici, entrano in cotesto numero. Dunque o il Paradiso sarà in gran parte pieno di *pazzi e scimuniti*, o tutti costoro de' quali parliamo, anderanno a riempiere maggiormente l' Inferno. Gli esempj, che propone, non pruovano. Imperocchè è certissimo, che i Santi han fatto opere mirabili, e non imitabili; e tral'le imitabili, molte sono state supererogatorie, di consiglio, non di precetto, e quasi tutte possibili.

Nona Proposizione: *Una persona, che si trattiene*
nel

[a] 3. Reg. 11.

nel secolo senza prudente motivo, dà segno evidente, che poco cura la sua eterna salute. Riffless. XVI.

Se per motivo prudente basta il dire: *Non entro in Religione, perchè Dio non lo comanda*: La proposizione è vera. Se si richiede qualche cosa di più, la proposizione è falsa; perchè farebbe di un consiglio un precetto.

Decima Proposizione. *La chiamata alla Religione l'ha avuta ognuno da Gesù Cristo quando disse: Si quis vult post me venire &c. Ivi.*

Confonde la chiamata alla Religione Cristiana colla chiamata all'osservanza de' Consigli Vangelici. In quelle parole si chiama ogn'uomo alla Fede, ed alla negazione di se, ad ognuno necessaria, il quale abbracci la Fede. Confonde ancora il consiglio colla chiamata. Dio a tutti consiglia; ma non tutti chiama.

Undecima Proposizione. *Un Cristiano, che ha mancato una volta gravemente di rispetto a Dio ha rotto irrimediabilmente quel salutare freno; ed ha perduto irrimediabilmente quel santo ribrezzo, che gli rendeva difficile il commettere peccato grave. Dal che ne risulta, che in tutto il rimanente di sua vita una vera penitenza sarà l'unico mezzo, che potrà rattenerla dal commettere spesso altri peccati gravi. Part. III. Cap. I.*

Questo sentimento, preso generalmente, si oppone a ciò, che dice l'Appostolo [a]: *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum; iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti*. A cui S. Agostino [b] vi aggiugne la spiegazione di quell'

omnia,

[a] Rom. 8.

[b] De corr. & gr. cap. 9.

omnia, e dice, *etiam peccata* a ragione dell' umiltà; non di quella penitenza pretesa dall' Autore. Onde il sentimento dell' Autore al più si può intendere di quegli, i quali *non secundum propositum vocati sunt sancti*. E di questi neppur generalmente si può intendere; perchè anche di questi, molti per molto tempo si mantengono senza peccare dopo la loro conversione senza la detta penitenza.

Ed anche ammesso il suo sentimento a modo suo, non ne risulta ciò, che pretende. Imperocchè per la vera penitenza da praticarsi da chi ha peccato mortalmente, dopo la giustificazione, in tutto il rimanente della sua vita, basta, la vita Cristiana; la quale dal Concilio di Trento [a] si definisce, *perpetua poenitentia*. Il Sacramento della Penitenza a costui una sol volta è necessario. La contrizione è necessaria al Sacramento solamente. Le opere di penitenza non Sagramentali sono arbitrarie; o almeno non sono ognidì necessarie.

Duodecima Proposizione. *Per un perfetto servo di Dio s' intende uno, il quale ha talmente mortificate le proprie passioni, ed inclinazioni, che non ha neppure ombra di amore disordinato a cose di questa terra.*
Part. III. Cap. XIV.

Non si ricerca non avere; ma si ricerca, e basta non consentire. *Virtus in infirmitate perficitur* [b].

Proposizione tredicesima. *Non può un tal uomo più occuparsi, che in pensare a Dio.* Ivi.

Può, e dee pensare a se, ed al prossimo, purchè
sia

[a] *Seff. 14. cap. 9.*

[b] *2. Cor. 9.*

sia per Dio : *Diliges proximum-tuum sicut te ipsum* [a].
 Costo è il secondo precetto simile al primo.

Proposizione quattordicesima. *Si scorda in un certo modo degl' interessi dell' anima sua*. Ivi.

Se ciò si prescrive per obbligazione, e come opposto alla perfezione dell' amore, è errore condannato nell' Arcivescovo di Cambre Fenelon. Imperocchè anche negl' interessi propj si dee rimirare per ultimo fine la gloria accidentale di Dio, come definisce il Concilio di Trento [b], parlando della speranza. Ed il rimirare la gloria accidentale di Dio non può essere opposto al perfetto amore di Dio; altrimenti neppur Dio avrebbe l' amor perfetto di Dio.

Si possono dunque, e si debbono talvolta volere i propj interessi, massime i spirituali; ma per la gloria, che a Dio ne risulta in volergli, ed in avergli; volendo, e godendo Iddio, che noi gli vogliamo, e gli abbiamo.

Proposizione quindicesima. *Un tal uomo [di mediocre perfezione] non può amare Iddio, se non debolmente. Onde tutti i suoi pensieri, le sue parole, e le operazioni si raggirano ogl' interessi dell' anima sua; ad assicurarsi la salute eterna; ed a caricarsi di meriti*. Ivi.

Non si possono assicurare gl' interessi dell' anima, nè l' eterna salute; nè accrescere i meriti, senza l' amor di Dio perfetto, massime quando a tali fini mirano tutti i pensieri, parole, ed opere. Come dunque un tal uomo *amerà debolmente Iddio, o sarà di*

[a] *Matth. 5.*

[b] *Sess. 6. cap. II.*

di mediocre perfezione? Se poi da costui vuol bans dire l'amor di Dio, quando unicamente pensa agl' interessi dell' anima, non sarà di mediocre perfezione, ma sarà imperfetto, e peccatore; non essendo lecito volere la propria eterna salute, se non in gloria di Dio.

Di costui, dice l' Autore, che non ha mortificate tutte le passioni; che regna ancora in esso qualche piccola affezione disordinata a cose temporali; e qualche attacco alla propria volontà. Costesta idea non accorda coll' altra, che tutti i di lui pensieri, parole, ed opere mirano agl' interessi dell' anima.

Malamente adunque il nostro Autore dà l' idea dell' uomo perfetto, e del mediocrementemente perfetto. Meglio pertanto, a mio credere, detto avrebbe, che l' uomo perfetto sia colui, il quale, non commette più alcuna colpa, se non quelle per totalmente ischivare le quali si richiede il privilegio di Maria Santissima. Ed in ciò lo appoggerebbe S. Giovanni; il quale dice: *Qui servat verbum ejus, vere in hoc caritas Dei perfecta est* (a). L' uomo poi mediocrementemente perfetto sia colui, il quale da tali colpe non ne vada del tutto esente. Ma, dove il perfetto non mai, o quasi non mai, cade in colpa pienamente volontaria veniale, e molto meno mortale; e frequenta le opere di supererogazione; il mediocrementemente perfetto cade alle volte in qualche colpa veniale volontaria; e non tanto si esercita in opere di supererogazione, che danno forza per non cadere.

Costesta dichiarazione spiega chiaramente che s'in-

ten-

(a) Ep. I. 2.

tenda per passioni, inclinazioni, ed affezioni non domate, non mortificate, non vinte.

Proposizione sedicesima. *Un' operazione buona, fatta in grazia di Dio, sebben fatta principalmente per interesse dell' anima piace pure tanto a Dio, che ec. . . . Ivi.*

La particola *principalmente* rende falsa la proposizione. Imperocchè anche nello sperare la gloria eterna dobbiamo aver per fine ultimo, e principale, che ne sia glorificato Iddio, come insegna anche il Concilio di Trento citato.

Proposizione decimasettima. *Vorrei sapere se Gesù Cristo abbia consigliato ad ognuno il rendersi perfetto e santo? E' di fede che sì. Ivi.*

La perfezione, e santità, è di due forte. Una osserva i precetti, e non i consigli; l'altra osserva gli uni, e gli altri. Quella sola è comandata; e questa sola è consigliata.

Proposizione decimaottava. *Siccome i frutti, che si maturano fuor di stagione, o in tempo, che vi è penuria di frutti, sono più prezzati, così in questo infelice tempo di penuria di spirito riceve Dio da un suo vero servo onore, e gusto molto maggiore, che non lo riceve da altri suoi veri servi ne' secoli passati; ne quali la fede era più viva, ed i buoni esempj più copiosi. Part. III. Cap. XV.*

Iddio non è mercatante di cose caduche, e materiali, ma del Regno de' Cieli, in cui vi sono diverse abitazioni, maggiori, e minori. Egli lo vende solo a prezzo d' oro purgatissimo (*aurum ignisum*) cioè della carità. Chi a cotesto mercatante porta più oro, gli dà maggior gusto, e ne riporta nel Regno suo posto maggiore. Cotesto contratto corre sempre nella stessa forma, siano pochi, siano mol-

molti i compratori. Anzi [*ceteris paribus*] il nostro mercatante più gode, quando son molti i compratori, che quando son pochi. Più gode Iddio della fede sparsa per tutto il mondo, che quando era ristretta nell' Ebraismo.

Proposizione decimanona. *Non vi è morale sicurezza di salute eterna, se non per quegli, i quali unicamente cercano Dio, e non fanno parte del loro cuore alle creature.* Part. III. Cap. ult.

Cotesta proposizione è ambigua, in un senso è vera, in altro è falsa; e dagl' indotti, e timorati facilmente si prende nel senso falso. *Unicamente cercare Iddio si può intendere senza cercare le Creature lecitamente; ed in questo è falsa; si può poi intendere senza cercare le Creature illecitamente; ed in questo senso è vera.* Il lasciar tutto per Dio è consiglio; e chi nol fa, può essere sicuro dell' eterna salute, se di tutto si serve per Dio. *Esurivi, & dedistis mihi manducare; Venite, benedicti [a].* Questi senza dubbio faranno stati sicuri dell' eterna salute, non per avere lasciato tutto per Dio; ma per essersi serviti di tutto per Dio.

Proposizione vicesima. *Sebbene un Cristiano non si senta nel tempo di sua morte aggravato di peccato mortale, non è però sicuro di essere esente da qualche peccato mortale occulto.* Ivi.

O qui si mette in dubbio la giustificazione; e questo dubbio si stende anche a peccati non occulti. O si tiene moralmente certa la giustificazione; e non vi è luogo a dubitare di alcuno peccato occultamente rimasto nell' anima. Imperocchè l' assolu-

C

zio-

[a] Matth. 25.

zione sacramentale si stende ad ogni peccato, occulto, e manifesto; nè si può rimettere un peccato mortale senza dell' altro. E la grazia santificante non è compossibile con alcuno peccato mortale. E per conseguenza chiunque spaventa il popolo cristiano colla larva del peccato occulto, è bisognoso d' istruzione, e degno di riprensione, perchè o gli manca la dottrina, o la prudenza.

Secondo il nostro Autore quegli, che *unicamente cercano Iddio*, sono moralmente certi della propria salute. Vedi la prop. 79. . In questi vi è dubbio del peccato occulto? Se vi è; dunque non hanno la morale sicurezza, quale di loro si asserisce; se tal dubbio non vi è; perchè si predica di coloro, i quali cercano Iddio, e le creature per Dio? Se il cercare *unicamente* Iddio si oppone a peccati occulti, e manifesti, ciò maggiormente conviene all' assoluzione sacramentale, ed alla grazia santificante. Se poi si mettesse in dubbio l' assoluzione, e la contrizione; si potrà anche mettere in dubbio il cercare *unicamente* Iddio.



Qual uso debba farsi della sentenza di Gesù Cristo:

Quam angusta porta est, quae ducit ad vitam, & pauci sunt qui inveniunt eam! *Matth. 7.*

SI dee fare di tal sentenza quell' uso medesimo che di sopra abbiam detto doverfi fare della meditazione de' Novissimi, e di ogn' altro oggetto spaventoso, cioè, in maniera tale, che non perturbi i giusti malinconici; che risvegli i peccatori temerarj, e che consoli, e conforti i savj, e prudenti.

Cotesto buon uso dipende molto dalla retta intelligenza, e dichiarazione di lei. Per cui conseguire fa duopo, che riflettiamo, che Gesù Cristo medesimo ha detto; *Jugum meum suave est, & onus meum leve (a)*. Che il S. Profeta David dice: *Dilatasti gressus meos subtus me (b)*. *Statuisti in loco spatiofo pedes meos (c)*. *Latum mandatum tuum nimis (d)*.

Queste, ed altre consimili espressioni dimostrano larga la strada al Paradiso. Come dunque si accordano

C 2

dano

(a) *Matth. 11.*

(b) *Psal. 17.*

(c) *Psal. 30.*

(d) *Psal. 118.*

dano colla verissima sentenza: *Arcta, & angusta est via &c.*? Per arrivare ad intendere come sia larga, e come stretta cotesta strada, bisogna osservare, che vi sono due gioghi; *Jugum legis, & Jugum Christi*. Di quello parla S. Pietro [a], e dice di lui; che *neque nos, neque Patres nostri portare potuimus*. Di questo parla Gesù Cristo medesimo, e lo dichiara soave, e leggero. Or perchè mai quello fu a tutti insopportabile, e questo a tutti è amabile? La ragione di ciò, e di tanta differenza non dee prendersi dalla legge; la quale è eterna, ed immutabile ne' precetti naturali, e ne' cerimoniali è giusta, ed ammirabile; ma dalla diversa disposizione de' soggetti; de' quali alcuni sono mossi dal timore, altri dall' amore. Agli Ebrei, mossi dal solo timore, la legge Mosaica fu un giogo insopportabile; a Fedeli di Gesù Cristo la legge Vangelica è un giogo dolce, e leggero, perchè son mossi dall' amore. E perchè tra battezzati, alcuni son mossi dal timore, altri dall' amore, a quegli il giogo è ancora pesante, e la via al Paradiso è stretta; a questi il giogo è leggero, e la via larga.

Per tanto in vece di esagerare il discorso sopra la via stretta, ed il piccolo numero di coloro, che la truovano; il che asciutto asciutto, se converte un peccatore, spinge alla disperazione molti giusti; è necessario di dichiarare, a chi sia stretta, ed il modo di renderla spaziosa.

Ma che ha voluto significare Gesù Cristo con quelle parole: *Quam angusta, &c.*? Non ha certamen-

[a] *Act.* 15.

mente parlato della strada de' suoi consigli; perchè senza questi si può giugnere alla vita. E per la stessa ragione non ha parlato di tutte quelle austerità straordinarie, che si possono praticare. Dunque la porta angusta, e la strada stretta, di cui parla Gesù Cristo, non è che la vita Cristiana, composta de' comandamenti; senza la cui osservanza nessuno è Cristiano, capace della vita eterna. E questa è la porta, che pochi trovano. La cui contraria conduce alla perdizione: ed è molto larga; e molti per lei camminano. Il pensare altra porta alla vita di cotesta più stretta, è errore: rigorismo, ed illusione. In cotesta illusione facilmente fanno inciampare tutti quegli, i quali solo fanno dire: *Quam angusta, &c.*; senza proporre la spiegazione già data: Imperocchè chi mai si è spaventato in sentire, che per salvarsi, bisogna esser vero Cristiano? Eppur non pochi si spaventano, sentendo: *Quam angusta, &c.*; e pensano, che qualche cosa di più sia necessaria, per salvarsi, che l'essere un ordinario buon Cristiano; il che è falso, come ce ne assicura Gesù Cristo medesimo, dicendo a tutti: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata [a]*.



[a] *Matth. 19*

Qual uso debba farsi degli esempj de' Santi.

I Santi si possono considerare nelle operazioni di obbligazione, di supererogazione, ed straordinarie. Se si considerano nelle operazioni di obbligazione, l'uso de' loro esempj consiste in una forte risoluzione d'imitargli a costo di qualsivoglia difficoltà, sperandone la salute.

Di cotesti esempj si abusano tutti quegli, i quali van dicendo, che i Santi han fatte coteste belle azioni; perchè eran Santi; pretendendo con ciò scusarsi dall'imitargli; quasi che bisogni prima essere santo, per poterli, e doverli imitare. Questo è un abuso de' loro esempj; perchè la santità non cagiona, ma nasce da quelle operazioni.

Se ne abusano ancora quegli, i quali van dicendo, che i Santi hanno avuta la grazia efficace per menar quella vita, che han menato; e con ciò pretendono di scusarsi dall'imitargli, non essendo essi tanto favoriti da Dio. E cotesto è parimenti un abuso. Imperocchè sebbene sia necessaria la grazia efficace, per fare ciò, che han fatto i Santi; e sebbene cotesta grazia manchi a chi non gl'imita, cotesta scusa non sarà certamente ammessa nel Tribunale di Dio.

E con ragione. Poichè (lasciando da parte, altra ragione più recondita, e profonda) chi non imita i Santi, o resiste alla grazia, che ha, e la rende colla sua ostinazione inefficace; nè costui certamente non può scusarsi per mancamento di grazia. O è tanto perverso, chi non imita i Santi, che se avesse la grazia, vi resisterebbe, e la fende-

reb-

rebbe inefficace; e costui parimenti è inescusabile per mancamento di grazia; perchè giustamente non se gli dà quella grazia, che per la sua colpa non merita, nè gli gioverebbe.

Nè giova il dire, che Dio può dare grazia tanto forte, che converta ogni più duro cuore. Perchè a ciò non è obbligato; bastando, che dia, o sia pronto a dare quella grazia, la quale si rende, o si renderebbe inefficace dalla perversità della creata volontà, che per altro sarebbe efficace.

Anche tutti quegli se ne abusano, i quali dicono, che i Santi sono vissuti in tempi, ne' quali le complessioni eran più forti.

Cotesta scusa vorrebbe, che vi fossero più Vangeli, ciascheduno adattato ai tempi, ed alle complessioni; ma Gesù Cristo un solo ne ha lasciato fino alla consumazione de' secoli, e per tutto il genere umano.

2. Se poi i Santi si considerano nelle opere di supererogazione, l'uso de' loro esempj dee ridursi a maggiormente eccitarsi ad adempiere le obbligazioni, e ad animarsi a fare qualche cosa di più, senza obbligazione.

Se ne abusano coloro, i quali vogliono obbligare tutti a far lo stesso. Se ne abusano anche coloro, i quali disprezzano, o calunniano i Santi, almeno viventi, mossi dall'accidia, o dall'invidia, o da altra rea passione. Se ne abusano finalmente anche quegli, i quali non potendo, o non volendo arrivare ad imitare i Santi nelle opere non comandate, si disperano, e si giudicano incapaci di seguirli nelle comandate.

3. Se finalmente i Santi si considerano nelle operazioni straordinarie, l'uso degli esempj loro consi-

ste in lodare Iddio, il quale *mirabilis est in Sanctis suis*; e cooperare a quei fini, a cui da Dio sono ordinate coteste operazioni maravigliose.

Se ne abusano quegli, i quali desiderano di fare altrettanto mossi dall' amore della propria gloria. Se ne abusano anche coloro, i quali non potendo in ciò imitare i Santi, si credono, che Dio di loro non faccia conto; e che non possono essere ugualmente, ed anche più Santi. I miracoli si fan da Santi; ma non fanno Santi; perchè si possono fare anche da non Santi.

C A P I T O L O XI.

Chi siano coloro, contro de' quali Gesù Cristo ha detto:
Vx vobis, Scribz, & Pharizai hypocritz,
quia clauditis Regnum celorum.

Matth. 23.

Gesù Cristo parlò contro de' Scribi, e Farisei ipocriti, i quali aggiungevano ai comandamenti di Dio, scritti, ed espressi nella legge di Mosè, le loro tradizioni, ed invenzioni, obbligando, non se stessi, ma gli altri, ad osservarle. E perchè tale osservanza non era moralmente possibile, si rendeva moralmente chiuso il Regno de' Cieli. *Traditiones suas, ut gravia onera, imponebant.* Du-Hamel, nel testo cit.

A questo stesso si riferisce il rimprovero che poco avanti fa Gesù Cristo a cotesti medesimi Ipo- criti dicendo; *Alligant onera importabilia, & imponunt super humeros hominum.* Si chiudeva in tal maniera da costoro il Regno de' Cieli, non veramente; perchè chi *bona fide* non faceva conto delle ri- gi.

gide loro false dottrine, non veniva escluso dal Regno de' Cieli, come apparisce dalla dottrina, con cui obbligavano alla lavanda delle mani prima della mensa, la quale dagli Appostoli non si osservava, e perciò gli tacciarono appresso di Gesù Cristo; e Gesù Cristo dichiarò non esservi colpa. Si chiudeva dunque il Regno de' Cieli falsamente. Primo, secondo la opinione loro. Secondariamente per la coscienza erronea di chi loro credeva, e non osservava i loro insegnamenti. Questo modo di chiudere il Regno de' Cieli era tutto proprio de' Scribi, e Farisei; e gli altri modi son comuni a chiunque si oppone all' altrui salute.

Alla classe de' Scribi, e Farisei appartengono tutti que' dotti, e semi-dotti Teologi, Direttori, Confessori, e Predicatori; i quali propongono alle anime rigide obbligazioni, da Gesù Cristo nel suo Vangelo neppur sognate. E con ciò rendono la strada alla salute molto più angusta, ed il numero di coloro, che la trovano molto più piccolo, nel che consiste il chiudere il Regno del Cielo a modo de' Scribi, e Farisei.

C A P I T O L O XII.

Qual uso debba farsi del timore, e dell' amore.

NEL principio di una conversione da una vita molto sregolata, mondana, e carnale, in cui la bontà divina non fa prevale le dolci sue attrattive; e l' amor disinteressato è del tutto incognito, bisogna servirsi del timore della giustizia vendicativa di Dio, e del pericolo di un' eterna dannazione svegliando questo timore per mezzo di una fede at-

tua-

tuale; la quale profondamente, e per lunga riflessione imprima nello spirito oggetti sì spaventosi, e pericoli tanto evidenti, e venire alla forte risoluzione di mutar vita.

E perchè costesta mutazione di vita non si può perfettamente ottenere senza l'amore, il quale solo distrugge l'antico affetto al peccato, non si dee l'anima fermar nel timore, ma dee passar avanti, e considerare, che a Dio non tanto preme di esser temuto, quanto di esser amato; che anzi ci fa temere, per farsi amare, che è il primo precetto della sua legge, ed il compimento di tutti gli altri precetti; e con tale considerazione sforzarsi di concepire affetto sincero verso la divina bontà.

Compita la conversione per mezzo dell'amore predominante, può accadere, che la volontà sia combattuta da qualche violenta passione di timore, o amore mondano, a cui superare sembri non bastare l'amor presente, e che la volontà non si senta mossa ad accrescerlo a segno, che basti per la vittoria, in tal caso si può, e si dee chiamare in ajuto il timore.

A questo proposito disse Gesù Cristo a' Discepoli, quali già molto lo amavano, se vi assalirà il timore di coloro, i quali possono uccidere il corpo, ma non l'anima, non date luogo a questo timore; e per vincerlo, e non farne conto, temete colui, il quale può dare morte al corpo, ed all'anima. Ecco come il timore fortifica l'amore contro un altro timore; un timore di ragione contro un timore di passione.

Questo si è detto, non perchè sia necessario assolutamente combattere contro il timore de' Tiranni col timor di Dio; poichè S. Ignazio, fra tant' altri,

ri; combatterà coll' amor di Gesù Cristo; ma perchè è un modo più adattato a chi teme. Vuoi temere? Temi Dio.

Cotesto timor di Dio è un dono di Dio non meno che l'amore, ed in tutti i Santi vi sta bene, ed onora Iddio. *Quis non timebit te, o Rex gentium?* disse Geremia (a) si distribuisce, come l'amore, da Dio a suoi Santi a modo delle grazie *gratis data* (anche talvolta passivamente, come a S. Ilarione). E perciò in alcuni è spiccato in tutta la loro vita più che l'amore; ed in altri è spiccato più l'amore. In tal caso ognun dee seguir la sua grazia, senza racciar l'altro, e senza obbligare chi teme a lasciare il timore, per amare; nè chi ama, a lasciar l'amor, per temere. Imperocchè veramente chi teme, ama; e chi ama, teme; e l'amor fa temere; ed il timore fa amare; ma in alcuni il timore è più sensibile; in altri l'amore. E cotesto timore, che fa tanta lega coll'amore, non è quello, il quale vien discacciato dall'amore perfetto in via. *In via*, dico; perchè in patria l'amore discaccia anche il timore di non offendere, e di non perdere Iddio. E solo vi resta il timore riverenziale verso la divina, infinita, terribile Maestà; del qual timore dice lo Spirito Santo: *Timor Domini Sanctus, permanens in seculum seculi.*

I L F I N E.

IN

(a) Cap. 10.

44 I N D I C E

D E' C A P I T O L I.

- CAP. I. **S**i spiega che s'intenda per questo nome **Ti-**
more. pag. 3
- CAP. II. **S**i divide il timore, e si spiega. 4
- CAP. III. **I**l timore dell' Inferno ad ogni Fedele è neces-
sario di necessità di precetto. 7
- CAP. IV. **N**on vi è alcuna assoluta obbligazione di op-
rare per motivo di timor servile. 9
- CAP. V. **S**i spiega quella sentenza dell' Ecclesiastico c. 7.
In omnibus operibus tuis memorare novissima tua,
& in æternum non peccabis. 12
- CAP. VI. **N**on vi è alcuna necessità della meditazione
de' Novissimi per fuggir il peccato, assoluta, e gene-
rale. 14
- CAP. VII. **L**a meditazione de' Novissimi, la quale per
se stessa è utilissima per accidente può rendersi nociva. 20
- CAP. VIII. **S**i esaminano alcune proposizioni dell' Au-
tore. *vedi 26.* 23
- CLP. IX. **Q**ual uso debba farsi della sentenza di Gesù
Cristo: Quam angusta porta est, quæ ducit ad vitam;
& pauci sunt, qui inveniunt eam! Matth. 7. 30
- CAP. X. **Q**ual uso debba farsi delli esempj de' Santi. 38
- CAP. XI. **C**hi siano coloro, contro de' quali Gesù Cristo
ha detto: Væ vobis Scribæ, & Pharisei hypocritæ,
quia clauditis regnum cælorum. Matth. 23. 40
- CAP. XII. **Q**ual uso debba farsi del timore, e dell' a-
more. 45

APPENDICE⁴⁵

L'Autore, a cui abbiamo finora risposto, ha aggiunto un'altra Operetta col titolo: Il Cristiano disingannato. E noi alla Dissertazione contro la prima Opera aggiugniamo quest' Appendice contro la seconda. Per giusti riguardi abbiam promesso di tenerlo nascosto.



L. Padre Bartoli citato fol. 13. non prescrive, come necessaria, la meditazione cotidiana per mezz' ora dell' Inferno ad ogni Cristiano per salvarsi, come pretende l'Autore del *Cristiano disingannato*. Imperocchè parla delle *Considerazioni delle cose eterne*. Fralle quali non vi è solo l'Inferno, che col timore spaventa; ma vi è ancora la visione, e l'amor beatifico, che c'innamora, e ci alletta. Dice dippiù che tali considerazioni, non si ricercano *in atto*, ma basta, che per mezzo loro l'anima rimanga talmente disposta, che nelle tentazioni di esse si serva per resistere. E ciò è verissimo. Imperocchè, per vincere qualsivoglia tentazione con frutto, non bastano i motivi temporali, ma si ricercano gli eterni. E perciò dice il Bartoli: *Se per esperienza chi si esercita in dette considerazioni; se offerendosegli alcun piacere, che sia in dannazione dell'anima, gli corre subito il pensiero a metterlo in paragone del Paradiso, che gli fa perdere, e dell'Inferno, che gli fa acquistare; e quasi cosa impossibile di essere da lui accettata. Ecco che*
ba-

basti la memoria del Paradiso. Nè si ricerca se non in tempo di tentazione.

La Parabola della cena, di cui si serve fol. 18., è contro di lui, anche ammessa la spiegazione, la quale non è la più propria. Egli pretende, che il *compelle intrare* significhi la forza, che si fa a peccatori per mezzo del timore. Sia così. Ma forse una tal forza fu fatta a tutti coloro, che furono chiamati alla cena? Nò; ma la maggior parte accettò l'invito senz'essere costretta.

L'industria, di cui parla fol. 20. solamente prova, che il timore dell'Inferno sia utile, ma non che sia necessario. Imperocchè il bambino può correre in seno alla madre non solo per timore di spaventose figure, ma ancora, e *molto più*, per l'amore naturale o della madre, o del latte, o di un pomo.

Diffi, e *molto più*; perchè non si è trovato alcuno Santo Padre, o Scrittore Ecclesiastico, che al solo timore abbia attribuito la forza di condurre a Dio. Nè che in paragone abbia preferito il timore all'amore. E con ragione. Imperocchè, se si dovesse preferire il timore all'amore, si dovrebbe passare dall'amore al timore. Eppure per il Concilio di Trento il peccatore, che vuol giustificarsi dee passare dal timore all'amore.

Siccome, pensando al Paradiso, possiamo dar forza a tal pensiero con riflettere, che se non ci andremo, ci toccherà l'Inferno, come dice fol. 22., così pensando all'Inferno possiamo dar forza a tal pensiero con riflettere, che se non ci andremo ci toccherà il Paradiso. Dunque non ha maggior forza la meditazione dell'Inferno, che del Paradiso; e si possono scambievolmente aiutare.

Que-

Questa proposizione, che forma il tit. del Capo 3. della 1. p. *La frequente meditazione de' nostri Novissimi è mezzo più d'ogn' altro efficace a preservarci dal peccato: ed è valevole da se solo a salvar un uomo.* Secondo ambedue le parti è falsa, per non dir peggio.

E' falsa la prima, perchè l'amore è più efficace; e perciò di esso, non del timore, dice l'Apostolo che sia *Plenitudo legis.*

E' falsa la seconda; perchè dice S. Gio: *Qui non diligit manet in morte. Si caritatem non habeam, nihil mihi prodest,* dice S. Paolo. Che più? Egli stesso fol. 97. apporta l'autorità di Chanteresme, con cui dice: *Dobbiamo dunque temere Iddio, perchè è terribile. E dobbiamo sperare in Dio, appunto perchè lo temiamo.*

Pruova, che la detta meditazione sia la più valevole, perchè essa sola produce il timore dell' Inferno, senza di cui niuno si può salvare.

Bel discorso! Io pruovo la medesima eccellenza per la Santa Comunione, o per la visita del Sacramento, da lui poste in non cale in paragone della meditazione de' Novissimi. Ecco l'argomento mio nella stessa forma. *La meditazione della Santa Comunione produce l'amore, senza di cui niuno si può salvare; dunque la tale meditazione è la più valevole a salvare.* Costesti argomenti non concludono; perchè si suppone vero ciò, che si dee provare; cioè, che senza il timore, e senza l'amore niuno si possa salvare. Il che provar si dee.

Fol. 24. Porta come vere certe storie di moltissimi uomini; i quali esercitati per tutto il lungo tempo di loro vita in ogn' altro mezzo di giugnere alla perfezione, pure si sono dannati per puro mancamento di detta meditazione. In

In primo luogo dico, che le dette storie sono pie invenzioni di chi vuol convertire i peccatori *a dextris*, & *a sinistris*; bevute senza critica da loro troppo creduli successori. In secondo luogo dico, che si dee fare di tali leggende quel conto che si fa di tanti miracoli, che si riferiscono in favore de' peccatori., divoti della SS. Vergine, di S. Giuseppe, ec. co' quali si racconta, che detti peccatori in punto di morte sono stati poco meno cavati dall' Inferno per detta divozione. La verità si è, che se son vere queste seconde storie, le dette divozioni non sono state sole, ma alla perfine unite ad una vera conversione. Dunque se son vere le prime storie, l'ommissione della detta meditazione non fu sola, ma unita alla privazione d'ogn' altro mezzo.

Fol. 25. Si serve di alcune scritture, le quali assegnano alla mancanza della detta meditazione la rovina spirituale; e vi aggiugne il commento di alcuni Spositori.

Tutte coteste autorità altro non insegnano, se non l'utilità di tal mezzo. Il quale, essendo il più facile, è quello, da cui ordinariamente si comincia da Dio la conversione de' peccatori, e che spinge a procurare ogn' altro mezzo, la mancanza di lui si può dire cagione della rovina spirituale. Non mai si può da loro cavare, che sia talmente necessario, che senza di lui non si possa altrimenti cominciare; nè che gli altri mezzi senza di lui non servano. Molto meno provano, che non si possa proseguire, compiere, e perseverare.

La speranza è molto più necessaria del timore; perchè di essa è molto chiaro il precetto. Nè da chi si pente si può lasciare; perchè la contrizione giu-
stifi-

ifica, *si sit cum spe venie*, secondo il Concilio di Trento. Eppure la sola speranza non basta a salvare un uomo. E molto meno la sola meditazione del Paradiso, la quale risveglia il desiderio, e la speranza, basterà sola, per salvare un uomo. Onde siccome dalla meditazione del Paradiso, e dalla speranza, e desiderio, bisogna passare all'amor di Dio, ed al pentimento de' peccati, per salvarsi; così dalla meditazione dell'Inferno, e dal timore, bisogna passare all'amor di Dio, alla speranza del perdono; ed al pentimento de' peccati, per salvarsi. Tutto ciò è di Fede. Come dunque si dice, s' insegna, e si stampa, che *la sola meditazione dell' Inferno basta per salvare un uomo*.

Ancorchè la speranza sia comandata, per ottenere il perdono de' peccati, pure cotesto comando cesserebbe, ottenuta la certezza da Dio del perdono, come cessa la fede, ottenuta la visione. E conseguentemente cessa l' obbligazione di meditare ciò, che risveglia la speranza. Dove ora si fonda il comando, l' obbligazione, la necessità di sempre, cotidianamente, generalmente, per mezz' ora, di meditare l'Inferno, ottenuto il perdono de' peccati per una vera conversione?

La speranza, che si ricerca, per ottenere il perdono, è quella sola, che basta per escludere la disperazione; perchè la sola disperazione rende indegno del perdono. Or una tale speranza basta, che sia una volta concepita, e che rimanga in abito. Come dunque si può pretendere, che 'l timore debba sempre risvegliarsi, anche dopo la giustificazione, e non basterà averlo concepito, e rimanga in abito, e sia quel solo, che basti per escludere la non curanza dell' Inferno?

D

Per

Per poi non ricadere in peccato se si vuol necessario il timore, si dovrà dire necessaria anche la speranza. E se senza speranza si può non ricadere; si potrà anche senza il timore. In realtà la speranza, ed il timore siccome giovano alla conversione, così giovano alla perseveranza; ma nè l'una, nè l'altro sono necessari; perchè basta pentirsi per amore, e non ricadere per amore. Anzi la speranza, ed il timore siccome non giustificano, ma solo la carità, così non bastano a perseverare nel bene, ma si ricerca la carità; la quale sola è *Plenitudo legis*; e senza la quale *nihil prodest, & nihil servat*. E per conseguenza è falso, che il solo timore possa in noi reprimere la penale concupiscenza, e che dal solo timore ogni altro mezzo della salute prenda il suo vigore.

E se in favore del timore si dice: *Memorare Novissima tua, & in aeternum non peccabis*: In favore della speranza si dice: *Quoniam in me speravit liberabo eum. Sperantem in Domina misericordia circumdabit*. In favore della limosina si dice: *Date elemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis. Sicut aqua extinguunt ignem, ita elemosyna resistit peccatis. Peccata tua elemosynis redime*. In favore dell' orazione: *Vigilate, & orate, ne intretis in tentationem*. In favore del perdono de' nemici: *Dimittite, & dimittetur vobis*.

Dirassi, che dal timore si ottengono tutte cotest' altre cose. E perchè non si può dire, che della limosina, v. g., non si ottenga il timore? In realtà dal timore si può passare alla limosina, e dalla limosina al timore. Tutti sono ottimi mezzi a non peccare; ma niuno indispensabile fuor che la Carità, e ciò che a questa è necessario. Niuno è cotidia-

dianamente necessario a tutti, nemmeno la Carità.

Fol. 30. pretende, che la fede sia più atta a muovere, che il senso. E lo prova coll' esempio di strane conversioni, accadute in Missioni per la fede dell' Inferno predicato.

Ma facciamo il caso, che i peccatori invece di ascoltare, e credere le pene dell' Inferno, le avessero vedute cogli occhi, o sperimentate colla pelle, avrebbero forse fatto meno, che dopo la Predica? Chi l'ha mai pensato? Eppure fol. 34. si legge: *Il Cristiano ha niente meno premura di liberarsi dall' Inferno, ed acquistarsi il Paradiso, che avrebbe, se avesse i detti oggetti continuamente esposti avanti de' suoi occhi.*

Nello stesso fol. 34. si serve dell' autorità del P. Croiset. Il quale, come ogn' altro, toda la meditazione dell' Inferno. Egli però, come nta altro di quegli, che si citano, non dice, che sola cotesta meditazione sia tale; nè che sola basti per la salute; nè alcun' altra stravaganza del Signor N.

Si dee ancora sapere, ed insegnare a' Popoli, che tutta l'efficacia di detta meditazione, e di quella voglia altra dipende da grazia interiore; la quale fa odiare ciò, che prima malamente piaceva. Senza cotesta grazia, che giugne al cuore, un' eterna meditazione dell' Inferno a nulla gioverebbe. Se non si ammette la necessità di cotesta grazia, si è Pelagiano. Se non si predica (come fa il Signor N.) e si decanta con tanto impegno il solo timor dell' Inferno (come si fa da lui) come solo necessario, e solo bastante alla salute, non si chiede, e se non si chiede, non si ottiene. E se mai senza chiederla Dio l'ha data, come a S. Paola, ec. . . il caso è stato straordinario, onde non fa regola.

Bisogna dunque predicare agl' ignoranti, insegnare, e dir loro : Se volete convertirvi davvero, e mantenervi, meditate spesso profondamente i Novissimi, o qualche altra eterna verità. Ma prima mandate a Dio il lume, per conoscere; e l' affetto, per odiare il male, ed amare il bene, con lunga, fervente, ed umile orazione : Cotesto è il metodo di ogni soda, e stabile conversione.

Fol. 44. dice co' SS. PP. e Teologi, che lo stato presente dell' uomo è più vantaggioso dello stato dell' innocenza. E perchè? Perchè per la meditazione de' Novissimi schiva il pericolo di perdersi.

Ma forse Adamo non potè meditare i Novissimi? Non rimbombava forse nel suo orecchio lo spaventoso : *Morte morieris*? Non fu egli molto meno impedito dal riflettere al suo pericolo? Non fu dunque lo stato dell' innocenza men vantaggioso per la detta ragione; ma per riguardo a Predestinati; i quali per Gesù Cristo crocifisso giungono a gradi maggiori di gloria, e di grazia, che sarebbe loro toccata, se Adamo non fosse caduto. Questo vuol dire l' Apóstolo con quelle parole, *ubi abundavit delictum, ibi superabundavit & gratia*.

Fol. 47. si serve della proposizione dannata nell' Arcivescovo di Cambrè, concepita in questi termini : *Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura, & sine ulla admixtione proprii interesse. Neque timor pœnarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem*.

Ma egli stesso addita il veleno di tal proposizione, dicendo, che l' Autore pretendeva, che il timore era d' impedimento alla perfezione. Come egli da ciò ne può dedurre la sua sentenza? Come può tollerarsi cotesto argomento : *Il timore non è impedimen-*

to, dunque è comandato, è necessario, e solo basta alla salute?

La Chiesa dunque non condanna lo stato abituale di amor puro in uomo mortale, siccome per il Signor N. non condanna l'atto; ma condanna che il volere il proprio interesse abitualmente, ed attualmente sia d'impedimento alla perfezione. Vuole, che senza pregiudizio della perfezione si possa temere, e sperare, non solo abitualmente, ma anche attualmente. Ma come in ciò si contiene la necessità di sol temere? Ed in ogni azione, e momento? La sola speranza è comandata; ma di tempo in tempo, anche a perferrissimi; anche a Gesù Cristo. Perchè *Deus colitur fide, spe, & caritate*, secondo S. Agostino.

Anzi tanto è lungi, che la speranza, ed il timore siano d'impedimento all'amor puro, ed alla perfezione, che in essi si può, e si dee esercitare l'amor puro. Imperocchè si dee temere, e sperare, *ut imprimis glorificetur Deus*, come dice il Concilio di Trento.

Dee chicchessia, perfetto, ed imperfetto, dire: *Non voglio andare all'Inferno, perchè Dio così vuole. Voglio, andare in Paradiso, perchè Dio così vuole.* Ma tutto ciò si può fare senza meditare ognidì per mezz'ora l'Inferno, o il Paradiso. La beatitudine, si vuole da tutti, e l'Inferno s'odia da tutti, senza meditazione. Si dee meditare il pericolo di andare all'Inferno, per risolverli a schivarlo. Si dee meditare il come conseguire il Paradiso, per risolverli ad entrarvi. Chi ha fatta, e pratica l'una, e l'altra risoluzione, non ha bisogno nè dell'una, nè dell'altra meditazione. Basta, che si mantenga nella pratica. E ciò si può fare senza l'una, e l'altra meditazione.

E' vero, che la meditazione dell' Inferno fa risolvere a fuggirlo; ma cotesta risoluzione può nascere indirettamente da altre meditazioni. Chi medita le deformità della liscivia, da cui è dominato, ed è staccinato all' Inferno, e si risolve di abborrirla, si risolve indirettamente a fuggire l' Inferno.

Fol. 49. Spiega la sentenza di S. Giovanni: *Perfetta caritas foras mittit timorem*. E dice, che S. Agostino l' intende del timore degli uomini, non di Dio.

Sono d' accordo, che dalla detta sentenza non si favorisca l' Arcivescovo di Cambrè. Ma neppure egli le dà una compiuta spiegazione. E' vero, che la perfetta carità scaccia il timor degli uomini, non di Dio, se parliamo del timore di non offendere. Poicchè chi è perfetto nell' amor di Dio, non teme di non offendere gli uomini ingiusti, ma Dio. Onde quanto più è perfetta la carità, tanto è maggiore il timore di non offendere Iddio. Ma qui non si parla del timor dell' Inferno.

Se poi parlar vogliamo del timor dell' Inferno, come motivo al pentimento (il che non mai distingue nelle sue declamazioni il Signor N.) da cotesto timore comincia lo Spirito Santo la conversione de' peccatori, e secondo S. Agostino, fa che si astengano dall' opera esterna peccaminosa, e niente più. E questo timore, quando la carità è perfetta, del tutto sparisce. Perchè, togliendo dal cuore l' amor al peccato, scaccia il peccato dall' esterno, e dall' interno: Chi si pente per timore dell' Inferno, *timet ardere, non peccare*. Chi si pente per carità perfetta *timet peccare, non ardere*. Ecco come *perfecta caritas foras mittit timorem*, non solamente umano, ma ancora quello, che viene dallo Spirito Santo.

Se poi vogliamo parlare del timore dell' Inferno, come

come argine al peccato, in tale senso si accorda ottimamente colla carità perfettissima ne' Viatori, e si esclude da quella de' Comprensori. E di questo non ha parlato S. Giovanni, perchè non ha parlato de' Comprensori, in ordine a' quali solamente si verifica la sua sentenza. Costesto timore suppone il pericolo, e la possibilità del peccato, la quale si truova ne' soli Viatori.

Del timore, come motivo di lasciar il peccato, non vi è alcuno precetto. Imperocchè qual peccato farebbe chi così si pentisse: *Mi dispiace di aver peccato, non per timore dell' Inferno, che ho meritato.*

Se vi è qualche precetto di temere l' Inferno, è sol di quel timore, che nasce dalla possibilità, e dal pericolo del peccato. Di costesto timore ne sono stati pieni i Santi; e ne parlano i Dottori. Ma non nasce solo dalla meditazione dell' Inferno, ma può nascere ancora, e molto più dalla meditazione della bruttezza del peccato, e de' pericoli, molti in numero, e molto gravi, da quali ogn' uomo, anche santissimo, è circondato. L' essere senza costesto timore è profunzione, a tutti proibita. Ma per iscanfarla non è necessaria la cotidiana meditazione dell' Inferno. Basta di tempo in tempo fissar gli occhi nella propria fragilità, ed impotenza.

Fol. 70. Per costringere alla sua meditazione si serve de' peccati occulti.

Forse, perchè occulti, possono nascondersi, ed annidarsi nell' anima, come Volpi nelle tane? Un vero pentimento non si stende tanto agli occulti, quanto a' manifesti? A costesti peccati sta soggetto chi medita i Novissimi, e chi non gli medita. E se il timore può aprire gli occhi, per vedere i peccati occulti, perchè non gli può aprire l' amore, la

speranza, la meditazione di e notte nella S. Legge di Dio? Que' Maestri di spirito, che in gran numero chiama in ajuto il Signor N. lodando il timore, hanno mai disapprovati gli altri rimedj? E per gli altri rimedj mancano forse Avvocati? *Unusquisque in suo sensu abundat*. Sia però *in spiritu, & veritate; non in contentione, & emulatione*. In via Dei *alius sic, alius sic it*. Vi è chi *manducat*; e vi è chi *non manducat*. Chi *non manducat, manducantem non spernat*; e chi *manducat, non manducantem non judicet*. Perchè chi *manducat, Domino manducat, & gratias agit Deo*. E qui *non manducat, Domino non manducat, & gratias agit Deo*. *Unusquisque suum donum possidet a Deo*. Chi va a Dio col dono del S. Timore, e lo considera come Supremo Signore. E chi va a Dio col dono della Pietà, e lo considera come Padre, Fratello, e Sposo. Chi fa meglio? Chi più ama. Dunque *emulemur carismata meliora*.

Fol. 75. Racconta molte strane cadute, e le attribuisce alla mancanza del timore dell' Inferno. Perchè se lo avessero avuto, non sarebbero caduti.

Ma costeste cadute non ebbero origine dalla sola mancanza del timore; ma ancora dalla mancanza d'ogn' altro mezzo, atto a non cadere. Se uno disarmato è ucciso, si può dire, che fu ucciso perchè gli è mancata la spada solamente? Si dee dire, che fu ucciso, perchè colla spada gli mancò ogn' altro strumento per difendersi.

Fol. 82. Al solo timore attribuisce la perseveranza finale.

Ma il timore, da cui nascer può la perseveranza finale, non è il timore dell' Inferno solamente; ma il timor del peccato, e di Dio, più gagliardo di quello. E costesto timore è inseparabile dalla pra-

sica

vica fedele de' mezzi alla perfeveranza, per la quale non solamente si vuol conseguire il bene; ma ancora schivare il male. Imperocchè chi pratica fedelmente i mezzi bastanti, e necessarj alla perfeveranza, vuole perfeverare. E perchè vuole perfeverare? Che bene vuol conseguire? Che male schivare? Certamente vuol conseguire il Paradiso, e schivare l' Inferno. Il perfeverare consiste in non peccare. Dunque i mezzi per non peccare sono i mezzi per perfeverare. Per non peccare, vi sono molti mezzi, fuor del timore dell' Inferno: danque per perfeverare, vi sono ancora molti mezzi, fuor del timore dell' Inferno.

I mezzi per schivare il peccato si debbono considerare, e adoperare, come le medicine, giacchè il peccato si considera come infermità. Ognuno dee servirsi di que' mezzi, che gli giovano; e lasciar que', che non giovano. Se uno meditando la Misericordia si rilascia, dee meditare anche la Giustizia, che lo sproni. Se meditando la Giustizia, troppo si spaventa, e diffida; dee anche meditare la Misericordia, che lo rincora. E se meditando o l' una, o l' altra solamente, lascia costantemente il peccato, può contentarsi di meditare o l' una, o l' altra solamente.

Fol. 110. Sostiene, che la meditazione della Passione di Gesù Cristo non basta senza la meditazione de' Novissimi, e condanna come illusi i Confessori, ed i Penitenti, che praticano l' opposto.

Io però costantemente sostengo, che la meditazione della Vita, Passione, e Morre di Gesù Cristo sia mezzo bastante, per lasciare il peccato, e per perfeverare, senza neppure pensare all' Inferno. Primo; perchè tal meditazione più piace a Gesù Cri-

sto

sto, e con ciò più merita gli ajuti per fuggire il peccato. Secondo; perchè in tale meditazione più apparisce la gravetza del peccato, che ha data la morte al Figlio di Dio. Terzo; perchè in tale meditazione vi sono gli esempi, e dottrina più efficaci per odiare ogni peccato. Ciò supposto, e praticato a dovere, che bisogno indispensabile vi può essere di meditare l'Inferno? Si può congiugnere l'una, e l'altra meditazione, e sarà molto vantaggiosa; e si può fare ogni dì l'una, e l'altra, ed anche più volte al giorno, ed anche per tutto il giorno; e sarà al sommo vantaggiosa. Tutto però senza alcuna necessità della meditazione dell'Inferno, assoluta, e generale. Perchè, se ad alcuno fosse necessaria, siamo fuor di caso.

Ho detto, che tale meditazione si *dee praticare a dovere*. Cioè, venendo alla pratica imitazione di Gesù Cristo. Il che si *dee* dire ancora della meditazione dell'Inferno. Dopo della quale, fatta con grande spavento da valenti Missionarj, si sono immediatamente vedute maggiori scelleraggini.

Non si *dee* negare l'efficacia nè dell'una, nè dell'altra meditazione, perchè alcuni non ne cavano profitto, non facendole a dovere. Nè trattare da illusi coloro, che si servono solamente dell'una, o dell'altra. Nè trattare da falsa la loro pietà. Nè essere inesorabile alle rimanenti loro debolezze. Nè loro profetizzare cadute, e dannazione. *Spiritus ubi vult, spirat*. Spaventa quello col timore, come un Saulo. Alletta quell'altro colle tenerezze, come un Agostino. Chi può costringerlo a far sempre una cosa? Chi a seguitare le nostre idee? I suoi pensieri sono troppo al di sopra de' nostri.

Deum time, & mandata ejus observa. Il timore dee

dee portare ad osservare la legge. A questa osservanza conduce anche l'amore. *Si diligitis me, mandata mea servate.* E perchè tra comandamenti vi è quel dell'amore, e quel del timore, siccome il timore porta all'amore, così l'amore porta al timore. Al timore, dico, riverenziale di Dio, e de' pericoli di offenderlo, e dannarsi. Quello *manet in seculum seculi.* Questo *in hoc seculo;* ed in ogni tempo, ed ogni persona dee trovarsi.

Fol. 115. Condanna quegli Autori, i quali solo al tempo della via purgativa assegnano la meditazione de' Novissimi. E crede, che costoro pensino, che il timore sia inamissibile; e che, fatto l'esercizio della via purgativa, non si possa più averne bisogno. Io per me non ancora mi sono incontrato in alcuno di questi Autori. E se ve ne sono, ancor io son loro contrario. E dico, che la via purgativa nella maggior parte de' buoni Cristiani, in questa vita, non finisce mai; perchè di tempo in tempo si raffreddono, e cadono, almeno in peccati veniali; da' quali volontarj, ed abituali pochissimi si liberano. Onde la via purgativa dee seguirsi, o ripigliarsi, secondo il bisogno; e mancando il bisogno, tralasciarsi. E siccome sarebbe difetto lasciarla, durante il bisogno; così sarebbe difetto non uscirne, passato il bisogno. Ed ancorchè la meditazione de' Novissimi, passata la via purgativa, si possa lasciare, si può ancora utilissimamente proseguire nelle altre vie. Ed è una sciocca affettazione de' falsi devoti il dire con fasto: *Non mi serve la meditazione de' Novissimi.* Costoro son pieni di vanità, di propria stima, e di superbia spirituale. E spiaci da questo spirito, da se stessi si mettono nel numero di coloro, a quali Dio sospende l'eser-

l' esercizio del meditare , per fargli contèmplare .

Se poi si cercasse qual esercizio sia più utile, quel del timore , o della speranza , io non approvo coloro , che danno risposta generale. Imperocchè il cammino spirituale si paragona ora al combattimento corporale, ora alla cura delle infermità corporali . Or chi nel dubbio di qual parte della Piazza assediata si debba custodire, o fortificare, risponde generalmente? Similmente chi mai nel dubbio, di qual medicina si debba servirsi per la tal malattia , o per i tali malati , risponde generalmente? Siccome dunque si dee distinguere, e dire , che quella parte della Piazza custodire si debba, da cui pretenderà entrare il nemico ; e quella fortificazione, che è la più debole : e siccome alla tal malattia, ed a tali malati si dee prescrivere quella medicina, e quella dose , che sia a proposito , secondo tutte le circostanze ; così si dee risolvere il nostro dubbio ; e dire, che quel esercizio de' sopradetti è da praticarsi, il quale giova per resistere alle tentazioni, e per sanare le infermità . Alcuni sono tentati dal Demonio di disperazione , oppure hanno tale malattia . Se questi solamente mediteranno l' Inferno, ed il Giudizio , e simili, entreranno in maggior pericolo di esser vinti ; o si renderà più grave la lor malattia . Al contrario alcuni sono combattuti dallo spirito della profunzione, o patiscono di tal malattia . Se questi solamente mediteranno la bontà di Dio, o la gloria del Paradiso, e la facilità di conseguirlo, faranno vinti , o periranno . Bisogna dunque, che ne' timidi prevalga l' esercizio della speranza ; e ne' profuntuosi l' esercizio del timore .

Nè l' esempj di alcuni Santi pregiudicano a questa regola . Imperocchè Iddio , il quale non dipen-

de

de dalle regole ordinarie, ha condotto alcuni Santi sempre per l'esercizio di un gran timore, ed altri per quello di una gran confidenza. Alcuni son morti ridendo; altri tremando. Alcuni han desiderata la morte; altri temuta. Altri hanno incontrato il martirio; altri fuggito. *Divisiones gratiarum sunt*, fatte da quello spirito; il quale *dividit singulis prout vult*.

Quindi ne nasce, che mancano que' Direttori, i quali fondati sopra tali esempi, tutti spingono per una strada. Se un' anima è condotta da Dio per timore riverenziale di Dio, e del peccato, non si condanni, nè si obblighi a lasciare il suo esercizio, per entrare in quello della filiale confidenza. Se al contrario Dio la conduce per la confidenza, neppur si condanni, nè si obblighi a lasciare il suo esercizio, per entrare in quello del timore. Dio è capace di santificare l'una, e l'altra, nella sua strada. E i Direttori debbono andare dietro, non avanti a Dio.

Apporta più volte il Signor N. gli esempi di coloro, i quali han profittato colla frequente meditazione de' Novissimi; e di coloro i quali trascurandola, son caduti.

E qual mezzo ben adoperato non fa profittare? Ne mancano forse esempi, e non pochi? Nè il non servirsi di qualsivoglia (purchè non sia comandato) è mai stato cagion di cadere; ma la caduta è nata da non adoperarne veruno, nè utile, nè necessario. Non perchè si è lasciata la meditazione de' Novissimi, si è caduto; ma perchè lasciata questa meditazione, si è lasciato ogn'altro mezzo. Nè l'aver lasciato la meditazione de' Novissimi è stata cagione di lasciare ogn'altro mezzo; ma quella cagione;

la quale ha fatto lasciare la meditazione de' Novissimi, ha fatto lasciare ancora ogni altro mezzo. Ed anche dato il caso, che la trascuraggine della meditazione de' Novissimi in alcuni avesse partorita la trascuraggine degli altri mezzi, cotesta non sarebbe regola generale; perchè la trascuraggine degli altri mezzi può nascere dalla trascuraggine di qualsivoglia mezzo in particolare, v. g. dell' orazione, de' Sacramenti, ec.

Molti dunque sono mezzi utili ad acquistare la grazia, e conservarla, ed alcuni son necessarj. La Fede, la speranza, il pentimento, la carità, ed i Sacramenti del Battefimo, o della Penitenza, con qualche orazione son necessarj mezzi, per uscire dal peccato. La meditazione de' Novissimi, e di ogni altra verità, la mortificazione, l' umiltà, la frequenza de' Sacramenti, la divozione, e simili, non sono assolutamente necessarj, ma molto utili. Quegli a tutti son tutti necessarj; e questi a tutti, tutti son utili, con questa differenza che di quelli non se ne può lasciar alcuno; e di questi si può far la scelta, adoperando questo, e lasciando gli altri, secondo l' ispirazione dello Spirito Santo.

E siccome in quanto al corpo, altro è uscire dalla malattia, altro è uscire dalla cagione della malattia: così in quanto all' anima, altro è uscire dal peccato, morte dell' anima; altro è uscire dal vizio, cagion del peccato. E per conseguenza siccome bisogna adoperare i mezzi necessarj per scacciare non solo la malattia, ma ancora la sua cagione: così bisogna non solo adoperar i mezzi per cacciar il peccato, ma ancora il vizio predominante, cagion del peccato. Per tal ragione disse una volta Gesù Cristo: *Hoc genus non ejicitur, nisi in oratione,*

o jejuno. Parlò non del peccato, ma del vizio. Non tanto del Demonio sostanziale, quanto dell' accidentale. Ognuno pertanto de' mezzi solamente utili dee scegliere quello, o quelli, i quali conoscerà a se giovevoli. E chi ha l' ufficio di Medico delle anime dovrà seguitare la stessa regola, e non scrivere, come Medico inesperto per tutti una sola Ricetta.

E per far vedere più chiaramente, che il timor del gattigo non basta a giustificare, e molto meno a perfezionare; ma dee cedere il luogo all' amore della giustizia, molto giova il ricordarsi, che Iddio due sole leggi molto differenti ha date al genere umano. La prima sul Monte Sinai in mano di Mosè fra lampi, tuoni, nebbie, e strepiti spaventosi; con minacce di morte a chiunque si fosse solamente avvicinato al Monte fumante. La seconda nella Città di Gerusalemme in mano di Gesù Cristo; accompagnata da vento sonoro, ma non ispaventoso, per mettere in attenzione, da lingue di fuoco, o da fiamme in forma di lingue. Con effetti subitanei di coraggio, di zelo, di lumi, e di eloquenza. Perchè tanta differenza? Non fu forse lo stesso Dio? La ragione di tanta differenza fu, secondo i SS. PP. perchè il Popolo, il quale ancor conosceva il vero Dio, tra tutto il genere umano, era rozzo, di cervello duro, vizioso, e carnale, e perciò facile a piegarli alla comune Idolatria. Per mantenerlo a dovere fu duopo dargli esternamente quella legge, che si era quasi scancellata dall' interno, dove naturalmente stava scritta. Fu duopo darla fra spaventi, e minacce; perchè fu legge di timore, in cui Dio dava la morte a chi la trasgrediva. Ma perchè il Popolo a cui era indirizzata la nuova leg-

legge, non doveva più guidarsi dal timore, ma dall'amore, per cui solo si compisce la stessa S. Legge, Dio diede la seconda legge; in cui si predica lo stesso Dio, dato alla morte per liberare dalla morte il genere umano. Il che risveglia l'amore in chi lo crede.

Queste due leggi non si poterono unire. E nel primo Concilio convocato da S. Pietro in Gerusalemme, furono condannati coloro, che unir le volevano. Si legga S. Agostino *lib. 1. de Serm. Dom. in Monte.*

Egli è poi certo, che quanto ha fatto Iddio esternamente in riguardo a tutto il genere umano nel corso di tanti secoli, lo ha fatto internamente, e lo farà dal principio del mondo, sino alla fine nella conversione, e perfezione d'ogni peccatore. Cioè. Prima lo scuote col timore degli eterni castighi, e talvolta ancora con temporali tribolazioni. In cotesto principio non muore nel cuore l'affetto al peccato; per cui virtualmente dice, *peccaveris, se non vi fosse la pena*: Imperocchè il santo timore dell'Inferno, sebben non porti nel cuore l'affetto al peccato, non però lo discaccia, se ve lo truova. Altro non fa cotesto salutare timore, se non trattenere il peccatore acciò esternamente non pecchi. Dopo qualche tempo di questo esercizio manda Iddio nel cuor di lui lo Spirito Santo coll'amore; ne discaccia ogni affetto al peccato, e lo rende pienamente giusto.

Or quei Maestri, i quali condannano coloro, che si fermano nell'amore, e pretendono, che sia necessario unire l'uno coll'altro, se fossero intervenuti nel detto Concilio, si farebbono apposti a S. Pietro, ed al suo partito; e farebbono stati Giudaizzanti. Se non piace loro cotesta taccia, non costringano a chi è sotto la legge di amore a vivere sotto quella del timore. Del timore, dico, come motivo unico di lasciar il male, e far il bene. Così sia.

I L F I N E.

DISSERTAZIONE

DI

FRA GIANNICCOLA CHIESA

SACERDOTE AGOSTINIANO

Nella Congregazione di S. Gio: a Carbonara

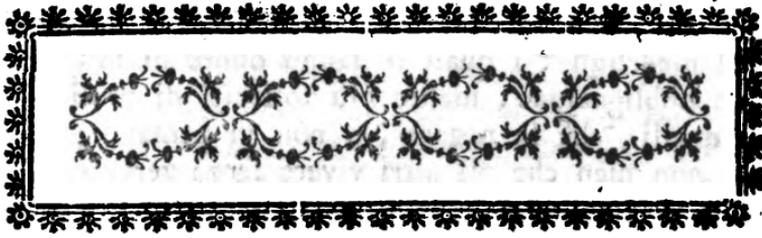
S O P R A

L' OBBLIGAZIONE DI FARE
IL PIU' PERFETTO.



Appendice p. 45.

Desf. 32 p. 13. le la onfite a' fait
a 1811 n. 8. 73-75. 77. c. 93
2. Cor. 13. = Savane, prof. 1/2
... 22 q. 187. 22. 1. et a 13. m. 7.
et q. 186. a. 2. n. 2.
et 1/2 Savam. t. 1. f. 28.



DISSERTAZIONE

Se circa il più perfetto vi sia rigorosa
 obbligazione, la di cui trasgressione
 sia colpa teologica.

CAPITOLO PRIMO.

*In questa materia bisogna parlare
 determinatamente.*



LA maggior parte almeno di chi tratta, o tocca questo punto, e questa materia, si contenta di asserire, e di negare, esservi obbligazione di operare il più perfetto senza spiegare determinatamente in che consista questo più perfetto. Da ciò ne viene la confusione delle menti, e l'angustia delle coscienze pusillanime. La confusione delle menti porta seco, che il punto, per altro rilevantissimo, passa in cerimonia, per

E 2

dir

dir così, e non si pratica, vedendosi bene spesso di que' medesimi, i quali si fanno onore di sostenere tale obbligazione, niente più solleciti di profittare di quelli, che la negano, o non vi pensano; e gli uni non men che gli altri vivere senza veruno scrupolo. L'angustia poi delle coscienze partorisce nelle persone timide scrupoli tali, che finalmente le spingono alla disperazione della salute, o della perfezione, e profitto, sembrando loro moralmente impossibile fare sempre il più perfetto, da loro così confusamente appreso. A queste persone poi non basta mai quel tanto, che fanno; perchè sempre lor pare di poter fare di più, e perciò di peccare: nè bastano spesso volte i più dotti, e santi Direttori a quietarle. Il rimedio di tali inconvenienti sarebbe o il negare tanta obbligazione, o il parlare più determinatamente, ed assegnare che s'intenda sotto il nome del più perfetto.

C A P I T O L O II.

Che s'intenda sotto il nome del più perfetto.

Non s'intende primieramente ciò, che sia più perfetto in se, perchè basta, che a chi opera apparisca prudentemente più perfetto, per non peccare contro l'obbligazione pretesa, dato che vi sia. Non s'intende neppure ciò, che sia più perfetto relativamente ad un altro oggetto; ma bisogna, che sia più perfetto relativamente al soggetto, che pretendesi obbligato; perchè il Celibato, paragonato al Matrimonio è più perfetto; ma non, paragonato a chi per qualche ragione è obbligato al Matrimonio. Nè s'intende ciò, che è più perfetto, pre-

prelcindendo dalla grazia , dalla vocazione , e dal profitto del soggetto ; ma ben considerate tutte queste cose. Imperciocchè prescindendo dalla grazia , è più perfetto il Martirio del semplice grado di Confessore ; ma a chi non ha la grazia del Martirio , il Martirio non è più perfetto del grado di Confessore . Lo stato Religioso è più perfetto dello stato di Secolare ; ma a chi non vi è chiamato , non è più perfetto . La vita contemplativa è più perfetta dell' attiva ; ma a chi non ha ancora bastantemente profittato nell' attiva , non è così . Finalmente non s' intende in ordine ai gradi delle virtù ; perchè essendo questi infiniti , non se ne può assegnare uno tanto perfetto , che non abbia sopra di se un altro più perfetto.

Nè dicasi , che questa infinità di gradi , più , e più perfetti , venga limitata dalla grazia limitata , dovendo ognuno aspirare solamente a quei gradi di virtù , i quali corrispondono ai gradi della grazia . Perchè , essendo ignorissimi i gradi della grazia , ignorissimo anche farà sempre il grado di virtù , a cui si pretende obbligare . Ed eccoci sempre all' oscuro , e senza determinazione di oggetto in un punto , che tutta richiede la determinazione , e la chiarezza , perchè si tratta di grave obbligazione .

Quello pertanto al nostro proposito s' intende obbietto più perfetto , *il quale presentemente da chi dee operare , si giudica prudentemente essere moralmente possibile , di suo maggior profitto , e di maggior gloria di Dio , che qualsiasi altro .* Quindi ne viene , che il vivere in un Ordine meno austero , purchè osservante , sia il più perfetto per chi o non è stato chiamato al più austero , o non ha la grazia per maggiori austerità ; o non è per arrivare a tanto profit-

fitto , che basti a menare una vita più austera . E per conseguenza , che non solamente non è obbligato ad abbracciare l' Ordine più austero , ma dippiù , che è obbligato a non abbracciarlo , se vuol fare il più perfetto .

C A P I T O L O III.

Se vi è obbligazione di eseguire il più perfetto , è obbligazione , la di cui trasgressione è peccato mortale in materia grave .

EVvi un certo Autore , pio per altro , e dotto ; il quale sostiene , esservi tale obbligazione , ma la di lei violazione , non essere mai , se non peccato leggiero , e non mai mortale . Egli ha ben veduto , che da pochissimi si soddisfa a tale obbligazione , e gli è parato troppo duro il giudicare , che tutti questi si dannino ; e perciò ha posto il lenitivo con dire , che tale violazione non mai oltrepassa il peccato veniale . Meglio però sarebbe apposto , se avesse detto , non esservi tale obbligazione , se non voleva condannare all' Inferno tutti coloro , che non l' osservano . Imperocchè , se vi è l' obbligazione , in materia grave ella è grave . E la ragione si è , perchè non nasce da legge umana , delle quali leggi solamente si dubita , se in materia grave possano obbligare a colpa leggiera ; ma se vi è tale obbligazione deve nascere da legge o naturale , o divina , delle quali ognun sostiene , che obbligano a misura della materia , e se la materia è grave , obbligano necessariamente a colpa grave . La materia della legge pretesa può esser grave ; dunque la violazione può oltrepassare il peccato veniale .

CA.

In concorso di due operazioni virtuose , una più eccellente dell' altra , non ovvi legge , la di cui violazione sia peccato neppur veniale , di fare la più eccellente .

Questa proposizione in primo luogo si pruova ; perchè in molti casi accade tale concorso , e non si può condannare come colpevole chiunque si appiglia all' operazione meno eccellente. Il Celibato è del Matrimonio più eccellente , il digiuno è più eccellente del mangiare , ed in generale parlando , una vita più austera è più eccellente della meno austera , ed abbracciare i consigli Vangelici è più eccellente , che il non abbracciarli ; e così si discorra in altri simili innumerabili casi . Chi mai ha pensato , che tutti coloro , i quali si sono appigliati alle pratiche meno eccellenti , abbian commesso qualche minima colpa ? Anzi la S. Chiesa non ha condannato , come eretico , Tertulliano , e tant' altri , per avere sostenuto , essere qualche colpa nelle seconde nozze , oggetto inferiore a tutti in materia di castità ?

Nè qui si dica , che soli quelli ne' detti casi non peccano , i quali non hanno la grazia , per fare le opere più eccellenti . Imperocchè nessuna legge s' impone a chi non deve avere la grazia , almeno sufficiente , per osservarla (lascio da parte le denegazioni penali della grazia ; perchè qui non sono a proposito) . Anzi chi fa la legge , o suppone le forze per osservarla , o si obbliga a darle . Dunque se si asserisce la legge generale di praticare le operazioni più perfette in concorso delle meno perfette ,

te, bisogna concedere, che tutti hanno la grazia, che basta per osservarla, e per rendergli colpevoli, se non l'osservano.

Oltre a ciò, come si possono distinguere quelli, che hanno la grazia da coloro, che non l'hanno? Forse dallo stato, che hanno abbracciato? A cagion d'esempio, dirassi, che il Religioso ha la grazia di preferire il silenzio al conversare, cui non ha il Secolare; perchè quelli è Religioso, e questi è Secolare? Se questo fosse vero, bisognerebbe dire, che il Secolare non potrebbe appigliarsi al silenzio, se volesse, non avendone la grazia, e che senza grazia vi si potesse appigliare. E ciò ch' il crederà? Dunque non basta lo stato per distinguere chi ha la grazia da chi non l'ha. Forse distingueransi per le ispirazioni, le quali si sperimentano dagli uni, e non dagli altri? Ma se la mancanza delle ispirazioni fosse argomento della mancanza della grazia, quanti peccatori diranno di non avere avuto la grazia in tanti incontri, perchè in essi non hanno sperimentato divine ispirazioni, ma diaboliche suggestioni? Dippiù, le ispirazioni ad uno stato sono forse sempre tanto chiare, che non si sentano anche altre ispirazioni per un altro? Che scelta in tali occorrenze dovrà farsi? Del più austero, e difficile? Dunque Dio non può chiamare al meno austero, e difficile. E questo è falso. Dunque se può chiamare al meno austero, e difficile, seguitando la chiamata si è sicuro da colpa.

Quante volte ancora passano per la mente pensieri puramente naturali, i quali certamente non sono ispirazioni? Come si discerneranno quelli da queste? Che laberinti son questi! Per ischivargli, bisogna dire, che o si abbia, o no la grazia di fa-

re

re l'opera più perfetta in concorso della men perfetta, si può lecitamente fare la men perfetta; perchè non vi è legge in contrario, ed in ciò tutto è chiaro.

Non niego però, esservi delle ispirazioni tanto gagliarde, e chiare, le quali non si trascurerebbono senza gran pericolo, ed in conseguenza non senza peccato: perchè queste dimostrano la volontà di Dio determinata al tale obbietto, v. g. a lasciare il mondo. Qui però non si parla di tali occasioni, ma di quelle, in cui Dio propone al nostro arbitrio, ed elezione il più perfetto, ed il men perfetto.

Si prova con un' altra ragione la nostra proposizione: Gesù Cristo chiama co' suoi consigli Vangelici ognuno alla perfezione; ed a tutti dice: *Si vis perfectus esse &c.* Se vi fosse l' obbligazione pretesa, non avrebbe detto, *si vis*; ma *volo, & jubeo, ut &c.* Dunque l' appigliarsi al più perfetto è lasciato da Gesù Cristo all' arbitrio di chi vuole. Ed in conseguenza chi non vuole non pecca.

Si prova di più. S. Paolo assicura: *Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit; & qui non jungit, melius facit.* E della vedova assicura: *Non peccat, si nubat; beatior autem erit, si sic permanserit.* Se vi fosse la pretesa obbligazione, dovrebbe dire: *Si jungit, non bene facit. E peccat si nubat; perchè melius facit, si non jungit. E beatior erit, si sic permanserit.* O almeno non potrebbe parlare sì generalmente. Non si dee dunque ammettere la pretesa obbligazione.

Neppur quelli, i quali sono tenuti a tendere alla perfezione, sono obbligati al più perfetto.

LA ragione si è, perchè anche nel tendere alla perfezione vi sono modi gli uni più perfetti degli altri, come si è detto di sopra degli oggetti, o siano operazioni virtuose. Dunque per la stessa ragione, per cui non vi è legge, che obblighi ad esercitare l'operazione più perfetta, neppur vi può essere legge, che obblighi a praticare il modo più perfetto di tendere alla perfezione. E siccome basta, per non peccare, osservare i precetti, senza aggiugnervi altro; così per non peccare, basta osservare i precetti assegnati, per tendere alla perfezione senz'altro aggiugnervi.

C A P I T O L O VI.

Neppur l'obbligazione di sempre profittare porta seco l'obbligazione di fare il più perfetto.

IMperciocchè, anche facendo il men perfetto, si profitta, e si va innanzi. Dunque si può adempiere l'obbligazione di andare innanzi, senza fare il più perfetto. E siccome vi sono più modi di tendere alla perfezione, gli uni più perfetti degli altri senza obbligazione di appigliarsi al più perfetto, così vi sono più modi di sempre profittare, gli uni più perfetti degli altri senza obbligazione di praticare il più perfetto. Quindi avviene, che quegli, i quali ogni dì fanno i medesimi esercizi divoti, anche senza accrescere nè gli esercizi, nè il fervore,

75

re, sempre profittano, e vanno innanzi nelle virtù, e nel merito; perchè oggi v. g. acquistano que' gradi di virtù, e di merito, che jeri non ebbero.

C A P I T O L O VII.

In che consista il sempre profittare, ed il tendere alla perfezione.

IN realtà sono una medesima cosa tendere alla perfezione, e profittare, e contuttociò vi può essere tra di loro qualche differenza. Imperocchè il tendere alla perfezione consiste in praticare i mezzi proposti del proprio stato, valevoli a portare alla perfezione. E ciò facendosi senza dubbio ancor si profitta, e si va sempre innanzi. Onde ebbe a dire S. Bernardo: *Indefessum proficiendi studium, & jugis conatus ad perfectionem, perfectio reputatur.* Si può ancora trovar qualche differenza. Ed allora il tendere alla perfezione è un semplice praticare i mezzi assegnati, come si è già detto; ed il profittare è l'effetto, che nasce dalla pratica de' mezzi, cioè, la perfezione. Onde se Iddio per suoi occulti, e giusti fini ad alcuno, il quale praticasse i mezzi, non concedesse la perfezione, costui tenderebbe alla perfezione; e se fosse Religioso adempirebbe la sua obbligazione; eppur non profitterebbe nel senso, in cui parliamo, cioè, non giugnerebbe alla perfezione. Quindi insegna S. Bernardo, che alcuni tutto il tempo della loro vita tendono alla perfezione, e solamente nell'altra vita loro vien concessa. Vi è inoltre un'altra differenza, ed è questa, che il tendere alla perfezione è profittare; non al contrario, il profittare non è tendere alla perfezione.

CA.

Ognuno è obbligato a sempre profittare nel suo stato .

CHi si desse a credere , che il sempre profittare fosse obbligazione delle sole persone religiose , e de' perfetti , s' ingannerebbe all' ingrosso . Ella è obbligazione annessa ad ogni stato . Imperocchè ogni stato ha le sue obbligazioni , e cotidiane , e in altri tempi determinati , ancorchè sia di un semplice Cristiano . Ora questo semplice Cristiano , o adempie coteste obbligazioni , e sempre profitta ; o non le adempie , e senza dubbio pecca .

Dippiù . Anche di un semplice Cristiano corre quella regola , *che il fermarsi è tornar indietro* , perchè anche in costui vi sono tutte le cagioni , le quali inclinano al peccato , alle quali si deve sempre resistere ; ed anche in lui il non praticare le virtù sarebbe un perderne gli abiti , e cadere ne' vizj opposti , nel che consiste tornare indietro per causa di fermarsi , tralasciando di fare il bene .

Dunque se alcuni per detta regola sono obbligati a sempre profittare , per la medesima faranno tutti obbligati , e dovrà generalmente dirsi , che ognuno nel suo stato è obbligato a profittare senza termine .



Ognuno è obbligato a tendere alla perfezione del suo stato.

Altro è tendere alla perfezione, altro è tendere alla perfezione del suo stato. Il primo significa abbracciare, e praticare i consigli Vangelici. Il secondo significa sforzarsi di acquistare la perfezione di quello stato, in cui ritrovasi. Così dichiarata la proposizione si pruova. Ognuno deve attendere ad adempiere le obbligazioni del proprio stato; adempiendo queste, tende alla perfezione del suo stato; ognuno dunque è obbligato a tendere alla perfezione del proprio stato.

Aggiungasi, che questa proposizione nasce dall'antecedente. Imperocchè, se ognuno è obbligato a profittare nel proprio stato, farà anche obbligato a tendere alla perfezione del proprio stato, essendo una cosa medesima, in qualche senso, profittare, e tendere alla perfezione.

C A P I T O L O X.

Non vi è alcuna obbligazione di giugnere alla perfezione, la quale nasce dall'adempimento de' consigli, neppur in riguardo a coloro, i quali sono obbligati a tendervi.

SI parla qui di quella perfezione, la quale nasce dall'adempimento de' consigli; perchè di quella che nasce dall'adempimento de' precetti, non vi è dubbio, che vi sia obbligazione di giugnervi, e di conseguirla; altrimenti sarebbe lecito violare qualche

che precetto ; il che ripugna . Questa perfezione , perchè consiste nella giustificazione , si acquista in un sol momento coll' infusione dello Spirito Santo , per la quale tutt' i precetti si adempiscono *in voto* . Ciò dichiarato , si dimostra la proposizione . La perfezione , la quale nasce dall' adempimento de' consigli , non si acquista in un momento , come quella che nasce dall' adempimento de' precetti *in voto* , ma a poco a poco , e con lungo tempo , per la grande difficoltà , che s' incontra nel diradicare gli abiti cattivi , nel domare la concupiscenza , nel mortificare la natura , nel vincere le tentazioni , e nella produzione de' buoni abiti , i quali non nascono , che dopo lunga frequentazione degli atti . Può accadere , che mentre un Religioso si accinge colla professione a questa carriera , e poco distante dalle mosse , sen muoja . In tale accidente egli non ancora avrebbe conseguito la perfezione ; eppur senza dubbio si salverebbe . Dunque sebbene vi sia obbligazione di tendere alla perfezione , non vi è obbligazione di conseguirla .

Dippiù . Il tendere si contiene anche in quell' atto libero di volontà , con cui risolvesi di praticare i mezzi , e ciò sta in arbitrio di chi che sia ; ma l' arrivare non istà in arbitrio di alcuno ; perchè può essere impedito da cagioni involontarie .

Vero è bensì , che chi è talmente impedito di giugnere alla perfezione , si può in qualche modo annoverare fra perfetti , anzi nell' altra vita conseguirà il premio de' perfetti , e la perfezione stessa per la volontà efficace concepita di conseguire la perfezione . Perchè appè di Dio *voluntas pro facto computatur* .

Si propongono alcuni argomenti contro le dottrine de' Capitali antecedenti, e si dà loro risposta.

L'Autore degli *Avvisi, e Riflessioni sopra le obbligazioni dello stato religioso* nel tom. 2. cap. 2. molto s'impegna a provare l'obbligazione, massime ne' Religiosi, di fare sempre il più perfetto. Piacesse a Dio, che tutti, massime i Religiosi de' nostri tempi, avessero lo spirito acceso di questo dotto, e zelante Scrittore; perchè in tal caso tutti arriverebbono a compiere il di lui disegno! Ma perchè pochissimi se ne trovano di tanto fervore ripieni; e la maggior parte o è del tutto fuor di strada, o appena arriva a soddisfare alle più gravi obbligazioni, ne viene dalle di lui *Riflessioni, ed Avvisi*, che quegli disperano di entrare in istrada sì ardua; e questi risolvono di neppur camminare per quella, che hanno intrapresa, giacchè non basta. Ad impedire cotesti pregiudizj ho intrapreso questa *Dissertazione*. Non pretendo tirar indietro chi aspira al più perfetto. Voglio animare i traviati, e i deboli, acciò facciano almeno il meno perfetto, a cui sono obbligati, per poi fare anche il più perfetto, a cui non sono obbligati.

Ecce il primo argomento del lodato Scrittore. La conversion de' costumi, di cui se ne fa voto espresso in alcuni ordini, in sostanza è comune ad ogni ordine. Questa richiede, che si lasci ciò, che nel secolo vi era d'imperfetto nel bene, per avanzarsi a qualche cosa di più perfetto. Dalle virtù comuni si deve passare alle più eccellenti. Un Religioso non promette a Dio la conversion de' costumi

mi limitata ad un certo grado di virtù, o di perfezione. Egli la promette tutta senz' alcun termine. E conseguentemente per soddisfare al voto, bisogna, che non solo si sforzi di passar dal male al bene, ma anche dal bene al meglio, e dal perfetto al più perfetto senza mai porre limite alle sue brame. Qualunque grado di virtù, e perfezione abbia di già acquistato, deve sempre convertirsi, e procurare di alzarsi più in alto per impegno del voto, il quale è perpetuo; e per conseguenza obbliga tutto il tempo della di lui vita. Bisogna, che si scordi coll' Apóstolo (a) ogni progresso, che ha fatto nelle vie della grazia, per sempre più avanzarsi: che siegua l' avviso dell' Apocalisse 22. chi è giusto, divenga ancor più giusto; e chi è santo, più santo. Da quì ne viene, che non si adempiscono gl' impegni di questo voto, se aspiriamo solamente ad una virtù di perfezione mediocre; se lasciamo il più perfetto per fare il men perfetto; se diamo alle nostre azioni minore perfezione di quello possiamo; se ci affatichiamo di divenire più santi, e più perfetti con meno fervore di quello possiamo affaticarci. Bisogna per adempiere perfettamente, e con tutta quanta ella è l' obbligazione di questo voto, aspirare alla più eminente santità, e perfezione, ed a tutta quella, di cui siamo capaci; e fare continui sforzi, ed instancabili, per arrivarci. Bisogna andare sempre al più perfetto, praticare tutte le virtù nella maniera più eroica; fare tutte le azioni colla perfezione più sublime, quanto ci vien per-

mes-

(a) *Philip. 3.*

messo dalla grazia, da' nostri talenti, e dagli ajuti del Cielo.

A questo sì disteso argomento rispondo, che se ciò, che si faceva nel secolo, bastasse per adempire i doveri comuni della Religione, la conversion de' costumi non ricercerebbe di più; nè per essa si prometterebbe a Dio virtù più perfetta. Nè per questo si viene a limitarsi a certo grado di virtù; perchè esercitandosi di giorno in giorno ne' suoi doveri, si anderebbe sempre innanzi senza limite nelle virtù, anche lasciando da parte il più perfetto. Così operando si seguita la conversione; perchè sempre si profitta. Si pone in obbligo coll' Apostolo il profitto già fatto, e si stende la mira all' avvenire, e viepiù si santifica, come si comanda nell' Apocalisse. Da ciò ne viene, che tutte quelle obbligazioni, le quali si deducono nell' argomento, non sono bastantemente appoggiate; ed ammesse come buoni, e santi consigli, sono per fare de' gran santi, ma imposte come leggi, ed obbligazioni, faranno de' disperati più che de' santi.

Il secondo argomento di questo Scrittore è il seguente. Noi ci immaginiamo, che il voto della conversion de' costumi s' imponga gravi obbligazioni. E' vero; ma elleno non vi aggiungono quasi niente a quelle del nostro battesimo. Imperocchè siam tenuti in virtù di questo sacramento a condurre una vita senza macchia; a schivare fino i minimi peccati veniali; a mortificare fino le nostre più piccole passioni; ed a spezzare fino i più tenui legami, che abbiamo colle creature. Ma che cosa esige dippiù la conversion de' costumi? Per il battesimo siam parimente tenuti ad amare Iddio con sommo amore, che superi tutti gli altri amori di un amo-

re, che ci unifca unicamente a lui; di un amore, che si estenda quanto possono le nostre forze. Ma a che dippiù obbliga la conversion de' costumi? Se ci obbliga ad aspirare sempre a perfezione più sublime, il battesimo ci obbliga ad aspirare sempre ad un più alto grado di carità, nella quale consiste l'essenza della perfezione.

Rispondo: Che è *quasi niente* ciò, che si aggiugne dalla conversione de' costumi alle obbligazioni del battesimo, se si toglie l'obbligazione rigorosa di fare sempre il più perfetto; ma se tal peso vi si aggiunga, non solo non è *quasi niente*; ma all'umana penale fiacchezza è assai; e tanto, che da pochissimi si pratica. Ma o sia *quasi niente*, o assai, bisogna provare, che vi sia l'obbligazione; la quale non si può provare dall'essere il peso *quasi niente*.

Ai paragoni poi, che si fanno nell'argomento tra 'l battesimo, e la conversione de' costumi, diciamo, che tutto ciò, a cui ci obblighiamo nel battesimo, sono i precetti divini della nuova legge, e nulla più. Ma il voto di conversione ci obbliga dippiù ai consigli, i quali nè son pochi, nè di poco peso. Basta dire, che il loro fedele adempimento è paragonato al martirio; e che del solo celibato ha detto Gesù Cristo con enfasi: *Non omnes capiunt verbum istud; sed quibus datum est*: ad esprimere la sua difficoltà.

Non è vero però, che il battesimo ci obblighi ad un amore di Dio, che si stenda quanto possono le nostre forze. Imperciocchè sebbene non si stenda a consigli, a' quali per altro si stenderebbono le nostre forze (se dir non si vuole, che chiunque non osserva lecitamente i consigli, non abbia forze per

offervargli) è bastante . A questo dippiù ci obblighiamo nella conversione de' costumi .

Neppure è vero che il battesimo obblighi ad aspirare al più alto grado di carità . Perchè basta il sempre profittare nella carità ; il che abbiám veduto poterli fare senza essere obbligato al più alto grado di perfezione ; poicchè basta il sempre profittare ; il che può farsi senza essere obbligato al più alto grado di perfezione .

Si rifletta quì , che i Poveri di Lione sono stati dalla S. Chiesa condannati come eretici per avere voluto obbligare tutti i Cristiani alla povertà evangelica della primitiva Chiesa ; e fare un precetto di un puro consiglio .

L' Autore già lodato vuol mitigare il suo rigore ; onde al n. 11. dice , che il voto della conversione de' costumi preso in tutta la sua estensione , non ci obbliga ad acquistare la perfezione maggiore ; ma solamente ad averne un desiderio sincero , e a tendervi con tutta l' efficacia . Che dobbiam discorrere di questo voto , come si discorre del primo comandamento , il quale prescrive agli uomini una carità illuminata . Di modo che per sentimento di S. Agostino , e di S. Tommaso abbraccia tutti i gradi , anche più alti , di questa virtù . Tuttavia non si deve dire , che Dio obblighi gli uomini con questo comandamento ad acquistare effettivamente i più alti gradi dell' amor divino . Egli non obbliga essenzialmente , se non ad un amor di precedenza , che superi quello della creatura ; e faccia loro osservare i di lui comandamenti . Se chiede da essi , che si sforzino ad arrivare ai gradi più sublimi di questa virtù , questo riguarda la perfezione , e non l' essenza del comandamento . Quando anche non vi aspiras-

fero, per questo non peccerebbono mortalmente purchè aspirino a qualche grado più alto di quello, in cui sono. Così appunto (egli dice) è del voto della conversion de' costumi. Il quale, sebbene si estende a tutti i gradi della perfezione più eminente; nulladimeno non ci obbliga essenzialmente ad acquistargli; ma solamente ad osservare i voti, e ad adempiere gli obblighi essenziali del nostro stato. Se esige da noi, che aspiriamo ai più alti gradi della più sublime perfezione, e santità, questo riguarda la perfezione, non l' essenza di questo voto. E non si peccerebbe mortalmente, quando anche non vi si aspirasse; purchè si aspiri a qualche grado più alto di quello, in cui siamo.

Questa mitigazione non basta; ed abbraccia proposizioni, le quali non possono tra di loro unirsi. Non basta. Perchè se toglie il peccato mortale, lascia il peccato veniale; il quale (anche per lui) alla fine porta al mortale. E dippiù abbiám di sopra mostrato, che se vi è la legge pretesa, la di lei violazione è peccato mortale in materia grave, secondo la sentenza almen probabile. E perciò la mitigazione non può quietare le coscienze. Abbraccia ancora proposizioni, le quali tra di loro non possono unirsi. Perchè egli vuole, che siasi obbligato ad aspirare, e non ad acquistare la perfezione, ed i più alti gradi delle virtù, e carità. Questo aspirare certamente deve essere sincero, ed unito allo sforzo possibile, per cui nelle occasioni si faccia il più perfetto. Posto ciò non solo si aspira, ma si acquista ancora il termine del desiderio. Dunque se si è obbligato ad aspirare ai più alti gradi, si è obbligato ancora ad acquistargli. E se si parlasse di un termine, il quale *hic*, & *nunc* non si

po-

potesse acquistare, neppur vi sarebbe obbligazione di aspirarvi efficacemente,

Dice ancora, che il primo comandamento essenzialmente non obbliga, che ad un amor di precedenza; ed il dippiù riguarda non l'essenza, ma la perfezione del comandamento. Or io dico; per questo dippiù o vi è vera obbligazione, ed in tal caso il comandamento si stende all'essenza, ed alla perfezione. Se non vi è obbligazione, abbiamo l'intento.

Quel, che dicono S. Agostino, e S. Tommaso del primo comandamento, egli è vero, e si deve applicare a tutte le virtù. Però quel termine: *Carità illimitata*: ha più significati, uno falso, e gli altri veri. Può significare quel, che si controverte presentemente, cioè, che in concorso di un atto meno acceso, e di un altro più acceso, vi sia obbligazione di prorompere nel più acceso; e questo è falso, nè si dice da S. Agostino, nè da S. Tommaso. Può significare ancora, che non si debba fermarsi mai in questa vita in un grado determinato di amore, ma sempre profittare; oppure, che, essendo l'oggetto infinitamente buono, ed amabile, perciò il comando di amarlo non può tassare la misura dell'amore. E l'uno, e l'altro di questi sensi è vero; ma non porta alcuna obbligazione di produrre gli atti più perfetti in concorso de' men perfetti. Ma il primo porta l'obbligazione di profittare continuamente, e non altro. Ed il secondo dimostra solamente il merito, e dignità dell'oggetto. Siccome l'essere il medesimo comandamento illimitato, quanto al tempo solamente dinota, che Dio è amabile in tutti i tempi; ma non già, che vi sia obbligazione di amarlo in ogni momento, in cui può amarsi.

F 3

Ter.

Terzo argomento. Essere infedele alla grazia, e renderla inutile è peccato. Chiunque potendo fare il più perfetto, si appiglia al meno perfetto, è infedele alla grazia, e la rende inutile; dunque pecherà.

A questo argomento rispondo in primo luogo: Chiedendo come si possa sapere di avere la grazia, per fare il più perfetto? Non per promessa, ed obbligazione, che ne abbia Iddio. Perchè appena in riguardo a' precetti si stende da Teologi la promessa, ed obbligazione di Dio a dare gli ajuti sufficienti; a quei precetti, dico, i quali son certi; e non si provano per la concessione della grazia, come fa questo argomento; il quale dalla concession della grazia vuol dimostrare l'esistenza del precetto. Nemmeno dalla speranza si può sapere di avere la grazia per il più perfetto; perchè la grazia, come anche tutte le altre qualità, e doni soprannaturali spirituali non soggiacciono alla speranza. Come dunque si potrà essere certo di avere tal grazia, per non esserle infedele? Se poi dalla grazia volesse provarsi il precetto, e dal precetto la grazia, questo farebbe circolo, vietato dalle regole del buon discorso.

Rispondo in secondo luogo: Che siccome non vi è obbligazione di abbracciare i consigli; nè si è loro infedele per questo solo, che non si abbracciano; altrimenti non sarebbero più consigli, ma leggi; così non v'è obbligazione di acconsentire alla grazia, che si offerisce per abbracciare i consigli; nè si è a lei infedele per questo solo che non se le acconsente. L'Apostolo dice: *Qui parce seminat, parce & metet*. Non dice: *Non metet*. Solo quel servo, il quale niente guadagnò, fu condannato. E solo quel-

quella ficaja, la quale non ebbe alcun fico, fu maledetta. Dunque chi, non servendosi della grazia maggiore, che si dà, per abbracciare, e praticare i consigli, si servirà della minore, che si dà per adempire i precetti, non farà maledetto, nè senza premio in quel giudizio, in cui si renderà *unicuique secundum opera sua*. E se interrogato dal Giudice: *Perchè non hai corrisposto alla grazia di fare il più perfetto?* Risponderà? *Perchè non me l'avete comandato; e mi avete lasciato in libertà;* come potrà il Giudice condannarlo?

Il quarto argomento. Siamo obbligati ad amare Iddio con tutte le forze, con tutto il cuore, con tutta l'anima: questo non si fa, amandolo con un atto men perfetto, potendolo amare con un atto più perfetto. Dunque non si osserva il primo comandamento, se non si fa il più perfetto.

Rispondo: Che Cristo medesimo spiega, che cosa si ricerca, per adempiere il primo comandamento, dove dice (a): *Qui habet mandata mea, & servat ea, ille est, qui diligit me*. E S. Giovanni nella prima sua lettera (b) lo conferma, scrivendo: *In hoc scimus quoniam cognovimus eum (h. e. diligimus) si mandata ejus observemus*. Sicchè osservando gli obblighi del proprio stato, comunque ciò si faccia, si ama Iddio con tutte le forze, con tutto il cuore, e con tutta l'anima.

Dippiù, chi preferisce Iddio a tutte le creature, e non ne ama alcuna contro la di lui volontà, non ha il cuore diviso; e per conseguenza lo ama con

F 4

tut-

(a) Jo. 14.

(b) G. 2.

tutto il cuore; e con ciò con tutta l'anima, e con tutte le forze. Imperocchè tutte quelle espressioni significano una sol cosa, cioè, l'amore di preferenza verso Dio; per cui Dio si riconosce come ultimo fine di tutte le operazioni.

Finalmente le parole del primo comandamento significano il perfetto adempimento del medesimo; il quale in questa vita non può accadere; perchè seco porta la distruzione della concupiscenza; ma solamente si adempirà in Patria col perfetto adempimento del precetto: *Non concupisces*, come dicono i Padri. Per lo che le dette parole non sono al nostro proposito.

Quinto argomento. E' almen peccato veniale il violare anche una sol volta una di quelle ordinazioni regolari, le quali dichiarasi, non obbligare a colpa. Sarà dunque anche colpa, almen veniale il lasciare il più perfetto. La illazione è chiara; perchè intanto è peccato veniale violare anche una sol volta, una delle dette ordinazioni, perchè, non osservandole, si fa il men perfetto in confronto del più perfetto. Che poi sia peccato il violare dette ordinazioni, l'Autore citato lo prova nel 2. tom. c. 4. n. 12. con molte ragioni.

La prima: Perchè in vare maniere, e congiunture si promette a Dio la loro osservanza. E non solo a Dio, ma ancora alla Religione.

Rispondo: Che le promesse nè da Dio, nè dalla Religione, nè da chi le ha fatte, sono considerate come sorgenti di alcuna obbligazione; ma sol come semplici regolamenti; a cui conformarsi sia bene; ed il contravenire non sia da se solo alcuna colpa.

La seconda: Perchè si va contro la volontà di Dio. Si sprezzano le sue grazie, e le di lui inspi-

ra-

razioni. Si rovesciano i di lui disegni; e si trascurano i mezzi, datici per la nostra salvezza, e santificazione.

Rispondo: Che la volontà di Dio, contro cui si va, e volontà di consiglio, a cui si può andar contro senza peccato. E le grazie non si sprezzano, ma soltanto non si adoperano. Il che si può fare senza peccato; perchè sono grazie ordinate a praticare i consigli. Lo stesso dico delle ispirazioni, che pur son grazie. I disegni di Dio non in altro senso si rovesciano, se non perchè non si compiscono. E perchè di compiersi non vi è comando, non vi è colpa in non compirgli. E' finalmente falso, che le trasgressioni, di cui si tratta, siano contro la salvezza, e la santificazione, perchè sol tolgono il merito; cui porterebbe l'osservanza.

La terza: Perchè si fa contro la volontà de' Superiori.

Rispondo: Che la volontà de' Superiori si deve considerare con distinzione. O essi non hanno altra volontà, che quella di chi ha fatto le regole; ed in tal caso tanto si pecca, facendo contro la volontà de' Superiori, quanto facendo contro le regole, O essi particolarmente comandano in virtù di santa obbedienza a qualcheduno o a tutti i sudditi l'osservanza di qualche regola; e siamo fuor di caso; perchè in questo la regola non obbliga da se sola.

La quarta: Perchè si toglie alla Religione la sua maggior gloria; la quale consiste nel vigore dell'osservanza.

Rispondo: Che la gloria, che si toglie alla Religione, per le trasgressioni, di cui parliamo, è come quella, che si toglie a Dio. E siccome il toglierla a Dio non è colpa, così il toglierla alla Religione.

90
ligione neppur farà colpa, perchè non è comandata.

La quinta: Perchè si scandalizza il prossimo colle inosservanze.

Rispondo: Che va fuor di caso. Perchè, se per iscandalo s' intende solamente, che si dà esempio di fare simili trasgressioni, diciamo, che dare solo questo scandalo non è peccato; ma si parla impropriamente. Se si intende proprio scandalo, di ciò qui non si parla.

La sesta: Perchè si distrugge il corpo della Religione, la quale sussiste coll'osservanza delle sue regole.

Rispondo: Come alla quarta.

La settima: Perchè si opera per passione, e per amor proprio.

Rispondo: Che va fuor di caso.

L'ottava: Perchè ogni inosservanza è contro l'arte spirituale di operare religiosamente.

Rispondo: Che è contro le regole in ciò, che non è comandato.

La nona: Perchè si va contro il buon ordine, e si opera disordinatamente.

Rispondo: Che si va contro il buon ordine, e si va disordinatamente, non positivamente, ma negativamente. Cioè dire, che non osservasi l'ordine, nè si fa quel bene; ma non per questo si fa del male. Chi non digiuna, non fa questo bene; ma non per questo, mangiando fa male.

La decima: Perchè dispone alla trasgressione de' voti.

Rispondo: Che va fuor di caso.

L'undecima: Perchè la trasgressione non è opera buona, nè grata a Dio, essendo contro lo Spirito di Dio autor della regola. Non è indifferente; perchè l'opere indifferenti, se si danno, si possono far

buons

buone col riferirle a Dio . E chi mai può riferire a Dio la trasgressione ? Dirgli : *Signore , per farvi piacere viola questa mia regola ?* Dunque resta , che sia operazione cattiva .

Rispondo : Che la semplice trasgressione , presa come pura privazione del bene , e come un non-ente , non può essere oggetto nè dell' intelletto , nè della volontà . Nè chi trasgredisce le regole , ha per oggetto la semplice trasgressione . E perciò di essa non si può dire , che sia nè buona , nè mala moralmente , nè indifferente . Solamente dell' operazione , con cui si trasgredisce la regola si può cercare , se sia buona , cattiva , o indifferente . Ed a ciò dico , che suol essere *ex objecto* indifferente , ed *in individuo* buona . V. g. Chi mangiando trasgredisce la regola del digiuno , fa un' azione *ex objecto* indifferente , e buona *in individuo* ; perchè sebben non digiuna , mangia però ordinando a Dio questa azione ; e po-
tendo fare un maggior bene , ne fa un minore . Non si ricerca , che ordini , anzi neppur può ordinare a Dio la trasgressione , perchè è niente : nè si appiglia a mangiare prefiggendosi la trasgressione , ma l' operazione men buona invece della migliore . E con ciò non dice a Dio : *Per farvi piacere violo questa mia regola* ; ma dice : *per farvi piacere mangio , sapendo , che se non mangiassi vi farei maggior piacere* . Chi lascia il Celibato , e si appiglia al Matrimonio tende forse nella nuda privazione del Celibato ? Dice forse a Dio : *Per farvi piacere vi offerisco la privazione del Celibato ?* Non certamente . Ma dice : *Per farvi piacere prendo moglie* . Nella stessa maniera deve discorrersi nel nostro caso .

La duodecima : Perchè per la professione si contracc qualche impegno di osservare le regole ; altri-
men-

menti si farebbe secolare. Or tale impegno, e differenza portano seco qualche obbligazione.

Rispondo: Che quanto a non peccare non vi è differenza tral Religioso ed il Secolare. Quanto all' osservanza non vi è differenza; perchè nel digiuno v. g. il Secolare merita sol perchè seguita un consiglio divoto; il Religioso, perchè oltre il consiglio divoto, si sottopone al regolamento dell' Ordine; il che anche piace a Dio.

La tredicesima: Perchè si caderebbe nella ipocrisia, ingannando il pubblico.

Rispondo: Che la ipocrisia farebbe, se il Religioso volesse comparire, che niente manca, e di nascosto mancasse. Ciò non è nel nostro caso; perchè il Religioso manca bensì di nascosto; ma niente si cura di ciò, che di lui si pensa dal pubblico; ancorchè questo s'inganni da se medesimo, avendo buona opinione, ma falsa dell' osservanza del Religioso. Nè vi è obbligazione, per ischivare la ipocrisia, di distruggere cotesti errori, o non mancando, o palesando il proprio difetto, perchè la ipocrisia è compiacenza della falsa buona opinione altrui, non la buona falsa altrui opinione sola.

La quattordicesima: Perchè il rimorso obbliga a confessarsene, ed i saggi Confessori ammoniscono i Penitenti, e gli condannano di colpa.

Rispondo: Che tutto ciò si pratica per amore al profitto, e per non passare avanti; non per timore, o coscienza di colpa. E chi fa il contrario sbaglia.

La quindicesima: Perchè Iddio castiga coteste inosservanze con aridità, ed altre pene spirituali.

Rispondo: Che l'aridità ec. non sono nel nostro caso rigorosi castighi; che suppongano rigorosa colpa; ma un corrispondere al meno perfetto con mi-

noni favori . Oppure sono una misericordiosa applicazione di Dio a spingere con tali sproni uno spirito tardo all'acquisto di maggior profitto ; o ad impedire , che non si vada più avanti .

Si raccolga dal detto finora , che la trasgressione delle regole di cui abbiám parlato , non contiene colpa veruna , se non nelle seguenti circostanze accidentali . 1. Non tendere alla perfezione , ed in ciò vi è colpa grave , quando è abituale . 2. Introdurre la rilassatezza nell'Ordine , ed in ciò parimente vi è colpa grave . 3. Scandalezzare anche un solo , e fare che non tenda alla perfezione ; e quí pure vi è peccato mortale . 4. Disprezzare le regole , o chi le ha poste , o chi ne promove l'osservanza , ed è peccato mortale . 5. Operare per amor proprio , o per altro movimento di passione , o di natura , ed in ciò non vi suol essere , che peccato veniale . 6. Commettere alcuna colpa di quelle , che nascono da' sette vizj capitali ; e quí parimenti per lo più non vi è , se non colpa veniale .

Sesto argomento Gesù Cristo a tutti generalmente comanda : *Estote perfecti sicut & Pater vester Caelestis perfectus est* (a) . Il fare il men perfetto in confronto del più perfetto è contrario a questo comando . Dunque vi è obbligazione di fare il più perfetto .

Rispondo : Che le accennate parole di Gesù Cristo contengono precetto , e consiglio ; e nell'uno , e l'altro senso la particola *sicut* non significa uguaglianza in santità , e perfezione tra l'eterno Padre , ed i Cristiani ; ma sola proporzione . E quanto al precetto vogliono dire : Sforzatevi di essere perfetti

(a) , *Matib. 6.*

nel vostro genere, stato, talenti ec. come l'eterno vostro Padre è perfetto nel supremo suo grado. Dal che ne viene, che siccome non è lecito all'eterno Padre mancare dalla sua infinita perfezione; così non è lecito al Cristiano volontariamente mancare dalla sua, parlando di quella, che consiste nell'adempimento continuo di tutte le obbligazioni anche minime. Quanto poi al consiglio vogliono dire: Vi esorto ad imitare il vostro Celeste Padre coll'adempimento non solo de' comandi, ma ancora de' consigli, a misura però delle vostre forze. Ma o contengano precetto, o consiglio, non mai si deduce da loro l'obbligazione al più perfetto, che si pretende.

CAPITOLO XII.

Neppur è necessario fare atti più perfetti de' passati, e più intensi, che l'abito antecedente, per fare, che cresca l'abito. Che è quanto a dire, che per ogni atto di carità cresce l'abito.

EVvi tra Teologi una quistione intrighatissima, se per qualsivoglia atto di carità (dicasi lo stesso delle altre virtù) cresca l'abito della carità; oppure sia necessario, che l'atto presente sia più intenso che l'abito antecedente, per fare, che l'abito ancora diventi più intenso. Talmente che, se alcuno avendo sette gradi di carità abituale, producesse poi sempre atti di amor di Dio anche di sette gradi per tutto il tempo di sua vita ben lunga, in costui non mai crescerebbe l'abito della carità, ancorchè desse tutto lo suo sostanze a' poveri; ed il

corpo alle fiamme con quei soli sette gradi di carità. Nè per conseguenza crescerebbe in lui la grazia santificante; nè dopo morte conseguirebbe, secondo alcuni, maggior gloria.

Per sciorre questa lite si sono i Teologi Scolastici divisi in tre sentenze. La prima con Gabriele, ed altri sostiene, che per qualsivoglia atto di amore subito cresce l'abito della carità, la grazia abituale, il merito, e la gloria a suo tempo; ancorchè l'abito della carità antecedente sia di cento gradi, e l'atto presente di un sol grado. La seconda è di Scoto; il quale è di parere, che per gli atti di amore meno intensi dell'abito antecedente non si accresce, nè la carità, nè la grazia in questa vita; ma che si conseguirà maggior gloria nell'altra. La terza è di alcuni antichi gravissimi Tomisti; i quali col P. Domenico Bannes pretendono, che per qualunque atto di carità, il quale non ecceda l'abito antecedente, si disponga bensì la volontà all'accrescimento dell'abito; ma che allora solamente cresca l'abito, quando la volontà produce un atto di amore più fervente dell'abito. E di tal sentimento vogliono, che sia S. Tommaso.

L'oscurità, e difficoltà tutta di questa controversia tutta nasce dalla Filosofia, non da luoghi teologici. Imperocchè nasce dalle sentenze filosofiche circa la fisica essenza degli abiti: e circa il modo del loro accrescimento; poste le quali sentenze solamente, si conosce subito ciò, che debba dirsi in questo dubbio, che abbiám proposto, senza poter ricorrere a luoghi teologici; da quali veramente nulla può cavarfi di sodo in favore di veruna sentenza; salvandosi in tutte le sentenze tutto ciò, che dee crederfi di fede teologica, ed a questa vicino.

Quel,

Quel, che è certo in ogni sentenza, si è che è sempre meglio fare, e frequentemente gli atti di carità, ancorchè rimessi, che il lasciargli. Si perchè, lasciandogli, è certo per tutti, ed è evidente, che nulla giova; dove che il fargli, secondo molti, giova. Si perchè in tutte le sentenze vi è nel fargli qualche vantaggio; perchè o cresce l'abito, o cresce il merito, o cresce la disposizione. E con questo solo avanzamento si può adempiere la obbligazione di sempre profittare, di cui si è già parlato.

Chiunque nega, che gli abiti siano certe reali entità accidentali, le quali o denominino le potenze, se sono abiti denominanti; o diano alle potenze medesime facilità, ed inclinazione ad operare, se sono abiti inclinanti; ma è di parere, che gli abiti denominanti altro non siano, che atti passati non ritrattati, da cui si prendono le denominazioni, v. g. che l'abito denominante di carità non sia, se non l'atto di amore passato non ritrattato, da cui si denomina la volontà amante di Dio, grata a Dio, ec. E che gli abiti inclinanti altro non sono, che la facilità di operare, che si trova nelle potenze dopo la ripetizione lunga degli atti; v. g. che l'abito inclinante di amore non sia, se non la facilità di amare dopo molti atti di amore acquistata. Chiunque, dissi, tiene questa opinione intorno alla natura degli abiti, non incontra alcuna difficoltà sopra il punto, di cui trattiamo. Imperocchè ognuno vede, con evidenza ciò, che dee dirsi, supposta questa opinione; cioè, che per ogni atto cresce l'abito antecedente. Poicchè, se si parla di abito denominante, quanto più sono gli atti non ritrattati, anche rimessi, tanto più sono gli abiti, o i gradi di abito denominante. Se poi si parla di abito in-

cli-

clinante, quanto più si esercitano gli atti, anche rimessi, tanto più cresce la facilità.

Ma anche data per vera la sentenza de' Peripatetici intorno alla reale natura degli abiti; la quale certamente non ha alcuno teologico vantaggio sopra dell'altra, essendo puramente filosofica, mi sembra evidente fralle tre sentenze citate la prima, supposta la sentenza filosofica, che l'intensione delle qualità si fa per gradi sopraggiunti a gradi. E perciò ho detto di sopra, essere la presente controversia una conseguenza della Filosofia. E' evidente, dissi, la prima sentenza. Imperocchè l'abito della carità, essendo una qualità, crescer deve per gradi aggiunti a gradi; dunque ogni atto di amore, capace di produrre anche un grado solo di abito, farà anche capace di far crescere qualsivisa carità abituale.

Questa medesima ragione ha forza anche nelle altre due sentenze, per altro peripatetiche, intorno al modo dell'intensione delle qualità, cioè, della maggiore radicazione; e della più perfetta esistenza. Imperocchè l'abito antecedente certamente non si distrugge, acciò se ne produca un nuovo maggiore di lui; dunque perchè un atto virtuoso non potrà maggiormente radicarlo, o perfezionare un pò più la sua esistenza?

Parlando poi della sentenza di Scoto, questa ha di duro, che i gradi del premio, e gloria essenziale non corrispondono ai gradi della carità, e della grazia; ma alla moltitudine delle opere meritorie. Contro di che così puossi argomentare. Se parliamo delle opere; quelle sono più meritorie, le quali son fatte con più amore; dunque, se parliamo de' soggetti, quegli ancora avran più meriti, i quali avran più amato.

G

La

La sentenza de' Tomisti ha anch' essa di duro, che agli atti rimessi di carità non corrisponde premio essenziale distinto oltre quello, che corrisponde all' atto più fervente, per cui cresce l' abito; perchè i gradi dell' intensione dell' abito della carità solamente corrispondono ai gradi dell' atto più fervente. Onde per loro un sol premio essenziale, dato per più titoli, soddisfa a più atti meritorj. Dal che ne viene, che chi dicesse, che Dio con un sol grado di gloria soddisfa a tutti i meriti v. g. di Maria Vergine, accrescendo solamente i titoli, non potrebbe di errore convincersi.

Nè vale a favor loro l' esempio di Gesù Cristo, i di cui meriti si pagano collo stesso premio, dato per diversi titoli, perchè quivi vi è necessità di così premiare; non così nel nostro caso.

Contro della prima sentenza si fanno varj argomenti, quasi tutti filosofici, dal che più si conferma, che il punto è più filosofico, che teologico.

Il primo argomento. Seguita da questa sentenza, che se uno fa un atto di amore di cinque gradi, ed ha l' abito antecedente di sei gradi, questi arriva subito ad avere l' abito di undici gradi; e se farà un atto di venti gradi, arriverà a 26. gradi, e così in infinito. Questo per il Bannes è un grande assurdo.

Rispondo: Che non vedo alcuno assurdo; perchè se la carità senza veruno assurdo può crescere in infinito, perchè farà assurdo, che cresca l' abito in infinito?

Secondo argomento. Seguita dalla medesima sentenza, che quando si esercitano gli abiti infusi dopo la giustificazione, sempre l' abito della carità ecceda l' atto: e questo parimente è assurdo; perchè nell' instante della giustificazione, non può l' abito eccedere l' atto dispositivo; dunque nemmeno dopo la
giu-

giustificazione potrà mai l'abito sopravvanzare l'atto.

Rispondo: Che vi è un gran divario trall' uno, e l' altro caso. Nel primo caso l'atto non presuppone alcun grado di abito; e perciò l'abito, che si trova nella volontà, solamente corrisponde all'atto. Ma nell'altro caso l'atto ritrova nella volontà altri gradi di abito; a quali aggiugnendo i suoi, fa che l'abito sia sempre maggiore nell'atto; non già producendo un abito maggiore di se; ma accrescendo col suo, sebben poco, l'antecedente, sebben molto, come un ruscello accresce un fiume.

Terzo argomento: Seguita dippiù, che il lume della gloria, il quale corrisponde alle opere *operantis*, non abbia proporzione cogli atti, e l'abito della carità; perchè gli atti, e l'abito non sono mai fra di loro uguali.

Rispondo: Che vi è sempre tutta la proporzione; perchè, sebbene il tale atto sia inferiore all'abito; tutti gli atti però, presi insieme, sono del tutto uguali all'abito.

Quarto argomento. Seguita inoltre, che non si possa trovare proporzione trall' aumento dell' abito della carità prodotto da un atto di due gradi in uno instante, e l' aumento di un altro abito, prodotto da un altro atto di due gradi in qualche parte determinata di tempo. Imperocchè il secondo aumento eccederebbe infinitamente il primo; essendo nella parte determinata di tempo infinite parti, a cui corrisponderebbono i gradi dell'abito; le quali parti non essendo nell'istante, neppur farebbono nell'abito.

Rispondo: Che questo argomento alle oscurità filosofiche circa l'intensione delle qualità, aggiugne le altre, anche maggiori circa la composizione del continuo; e suppone, tralle sentenze, la più oscura, ed al presente la men famosa, e più abband.

nata. Sia però tutto ciò posto da parte, dico, che siccome l'argomento vuol comporre il tempo d'indivisibili, e di parti determinate divisibili in infinito; così deve comporre la qualità abituale di gradi indivisibili, e di gradi divisibili in infinito; posta la quale composizione, troverà tutta la proporzione, che desidera.

Dippiù chi ha detto ai contrarj, che non si possa in uno instante produrre se non un indivisibile di qualità; ed in una parte determinata di tempo debba prodursi una parte determinata di qualità? Forse i gradi di qualità son successivi, come le parti del tempo? Forse la causa non può produrne più in un sol instante? Chi ha detto loro, che in una parte di tempo non si possa produrre un indivisibile di qualità? Se ci può esistere; perchè non ci si può produrre? Perchè la produzione di un effetto indivisibile non può corrispondere ad un tempo divisibile?

Quinto argomento. Se ogni atto rimesso accresce l'abito, ogni atto più perfetto dell'abito accrescerà l'abito secondo la sua intensione. V. g. sia l'abito di sei gradi, e l'atto di dodici, l'accrescimento arriverà a diciotto gradi. Questo accrescimento è inimmaginabile nelle persone perfette; perchè le porterebbe in breve tempo a gradi incredibili di grazia.

Rispondo: Che *non est abbreviata manus Domini*. Nè io pruovo alcuna difficoltà nel detto accrescimento, poste le sue cagioni, da niuno contrario contrapesate. Però chi è mai quegli, che così corra, e così cresca? *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, & deprimit sensum multa cogitantem* (a).

Sesto argomento: Se si ammettesse l'accrescimen-

to

(a) Sap. 9.

to suddetto, e qualche persona operasse con tutte le forze presenti, corrispondenti all' abito, ne verrebbe, che l' ultimo atto da se solo aggiugnerebbe all' abito antecedente più gradi, che tutti gli atti passati insieme; il che è un assurdo.

Rispondo: Non effervi nel detto accrescimento alcuno assurdo, posto, che la volontà produca un atto di amore, il quale o superi, o sia uguale all' abito antecedente; ma *hoc opus, hic labor est*; non è però impossibile.

Settimo argomento: Negli agenti naturali il rimesso niente opera circa l' intenso, v. g. un soggetto, che abbia due gradi di calore niente opera circa quello, che ne ha quattro. Dunque un atto di carità di due gradi niente apporta ad un abito di quattro gradi.

Rispondo: Negando l' antecedente, e ritorcendo l' argomento, supposto, che l' agente rimesso operi verso l' intenso, come nel nostro caso l' atto rimesso opera verso la volontà, che ha l' abito intenso.

Ottavo argomento: Ogni agente opera, per rendere l' obbietto della sua azione simile a se; dunque l' atto rimesso, se opera, renderà la volontà rimessa; questo è falso, dunque non opera.

Rispondo: Che la volontà, come obbietto del atto rimesso, è rimessa, cioè, non ha quel grado; e se è intensa, ciò prende dall' abito antecedente. Se valesse l' argomento, un solo scudo non farebbe più ricco chi ne avesse cento.

Nono argomento: Chi serve a i Re terreni con negligenza, ed atti sempre più rimessi de' primi, non cresce nella loro grazia; ma piuttosto si dispone a perderla. Dunque lo stesso dee dirsi nel nostro caso.

Rispondo: Che dall' argomento ne siegue, che al-
meno

meno facendo atti di offesequio, e di amore di Dio uguali a' primi si crescerà nella grazia di Dio; perchè questo basta, per crescere nella grazia de' Principi. Direttamente dico, che chi serve a i Principi, non con tanta diligenza con quanta potrebbe, ma colla bastante, e con quanta è comandata, questi non serve con negligenza positiva; la quale significa raffreddamento con qualche colpa, lasciando di fare qualche parte di ciò, che si comanda, o qualche circostanza leggiera. Questi non si dispone a perdere la loro grazia; ma vien tenuto per fedele, e perseverando in tale misura, cresce di giorno in giorno nel merito, ed è premiato più, quanto più cresce. Il non fare gli atti più ferventi di prima, o de' primi, non essendo colpa, fa sol, che non meriti tanto, quanto se gli facesse; fa sol, che non si avvanzi nella grazia, quanto si avanzerebbe; non che vada decadendo, o disponendosi a perderla. Forse il potere semplicemente far dippiù, o con maggior fervore una operazione virtuosa, basterà per dare a chi opera virtuosamente, o all' opera virtuosa il titolo di freddezza, o di imperfezione? Certo, che no. Dunque neppure a ciò basterà il potere fare atti più perfetti de' primi, e non farne che degli uguali, ed anche de' minori. E la ragione è sempre la stessa; perchè cotesti eccessi non si comandano; ma si lasciano all' arbitrio di chi opera; e la loro omissione è bensì minor fervore, e minor perfezione; ma non freddezza, ed imperfezione positiva.

Decimo argomento: Chi opera rimeffamente sperimenta debolezza, e finalmente perde l' abito. Dunque gli atti rimeffi non accrescono l' abito.

Rispondo: Che de' soli peccati veniali voluntarij, ed abituali si è sempre predicato, che raffreddano l'abi-

l'abito della carità, e finalmente portano a perderlo. E questa sola è la speranza; non quella, che si affume nell'argomento.

Undecimo argomento: Seguita da questa sentenza, che sia lo stesso fare due atti di amore di sei gradi, che farne uno di dodici. Questo è falso; perchè chi fa i due atti, ama bensì due volte; ma non più una volta dell'altra; ma chi fa l'atto di dodici, ama più di ciascheduno de' due atti. Ed altro è amar più volte, altro amare più intensamente.

Rispondo: Essere lo stesso, quanto al merito, e quanto ad accrescere l'abito: esservi però differenza, quanto a vincere qualche difficoltà; perchè un atto di amor di Dio di dodici gradi vincerà quella difficoltà, o tentazione, la quale non potrà vincersi con due atti di sei gradi: poicchè *virtus unius fortior se ipsa dispersa*. Chi fa due atti, ama più volte, e non più una volta dell'altra; ma usando insieme queste due volte, pareggia colui, che ha fatto un atto bensì più intenso, ma una sol volta. Siccome chi fa due limosine di due scudi, fa due volte la limosina; ma unite insieme coteste limosine pareggiano una limosina di quattro scudi.

Duodecimo argomento: Se ogni atto favorevole all'abito accresce l'abito, ogni atto contrario lo diminuirà; dal che ne viene che moltiplicando i peccati veniali, senza commettere altro peccato, si può perdere l'abito della carità. Questo è falso; dunque nè ogni atto contrario diminuisce l'abito, nè ogni favorevole lo accresce.

Rispondo: Che moltiplicando gli atti contrarij, senza mai dare riparo, si arriva a perdere l'abito inclinante. Gli abiti però denominanti non si perdono per ogni atto, che abbia qualche opposizione

solamente, ancorchè si moltiplicasse in infinito; ma solamente per quello, che induce una denominazione opposta, e distruttiva dell' antecedente. Sia l' esempio nè peccati veniali del giusto, il quale ha l' abito della carità, denominante, ed inclinante. Se egli commette per molto tempo peccati veniali, senza mai dare riparo al danno, che fanno, perde a tal segno la facilità, che aveva di amare Iddio, che arriva a perderla del tutto; ma non per questo ha perduto l' abito denominante di giusto; nè lo può perdere, ancorchè commettesse infiniti peccati veniali; perchè quest' abito denominante solo si perde per qualche atto; il quale distrugga l' amicizia di Dio; e porti seco la denominazione opposta alla denominazione di giusto.

Terzodecimo argomento: Il fare atti rimessi è un mancare alla grazia contro l' avvertimento dell' Appostolo: *Ne quis desit gratia Dei* (1). Dunque non accresce l' abito.

Rispondo: Che l' Appostolo stima peccato il mancare alla grazia; dunque sarà peccato il fare atti rimessi di amor di Dio; il che non possono dire i contrarj. Il fare atti rimessi è mancare alla grazia, non facendo atti di supererogazione; non trascurando qualche precetto. Ed in ciò siccome non vi è colpa, così vi resta campo di far del bene, e di crescere nel bene. L' avvertimento dell' Appostolo non è al nostro proposito; perchè è dato a Pastori, acciò stiano attenti, acciò niuno abbandoni la grazia della fede.

F I N E.

(1) *Habr. 12.*

Amor d. Gio. Alpi 82. fin 88. e p. 94. e seg.



