

ad esse nell'operare; Dio dipenderebbe da qualche cosa che è fuori di sè stesso, e perciò nell'operare riceverebbe un limite, di guisa che non sarebbe infinito assolutamente. E per questo, come vedremo in seguito, tutte le cose reali distinte da Dio, si trovano fuori dell'intelletto divino, e prima che esistano, anzi dall'eterno, Dio le vede in loro stesse, senza che esse causino la scienza che Dio ne ha, ma quasi Dio le attiri in sè stesso, e faccia che ricevano la azione preveniente del suo potere conoscitivo infinito. In secondo luogo queste norme esistendo fuori dell'intelletto e della sostanza divina, non essendo state create da Dio, e Dio dovendo conformarsi ad esse nell'operare, sarebbero esseri indipendenti da Dio, e non prodotti da Dio, e perciò eterni e increati come Dio; ed essendo tali, converrebbe che avessero ancora gli altri attributi che ha Dio, e fossero esse pure dii. Il che è contraddittorio. Ne anche è possibile che tali norme si trovino dentro l'intelletto divino al modo che nell'intelletto umano stanno le nozioni delle cose percepite, e le idee delle opere che egli è per fare. Perchè le nozioni e le idee, che sono nell'intelletto umano, consistono in accidenti distinti dal medesimo intelletto umano; mentre in Dio non può trovar luogo nessun accidente, nè può averci composizione di accidenti e di soggetto, essendo egli semplice per essenza e sotto ogni rispetto. Rimane per conseguenza che siffatte norme esistano nell'intelletto divino in quanto cose vedute o intese, e non diverse, ma identiche con lo stesso essere di Dio. Il che, poichè in Dio l'intelletto non è realmente distinto dalla sostanza, come avviene nelle creature, non si può spiegare tranne ponendo che la sostanza divina

è esemplare di ogni cosa buona che si può operare o da Dio o dagli altri esseri. E siccome la sostanza divina non può mutarsi senza che venga distrutta, così l'esemplare di ciascuna cosa buona, il quale è in Dio, non può esser variato, ma permanece fuori del tempo e immoto, e quello che ora è buono, considerato in sè e indipendentemente dalle circostanze che possono aggiungersegli, fu sempre e sarà sempre buono, e quello che ora è migliore, fu sempre e sarà sempre migliore.

Il male poi e il meno buono consiste nel contrario del bene e del più buono. E perciò si conosce per la rimozione del bene e del più buono; al medesimo modo che del niente si viene in conoscenza per la rimozione dell'essere; e la impossibilità, che un triangolo abbia quattro angoli, si vede per aprire due lati convergenti, e osservare che per questo solo il triangolo si sfa e distrugge. Onde del male e del peggiore non è esempio la sostanza divina. Solo essa gli offre e gli fa vedere virtualmente e potenzialmente. Perocchè il male e il peggio o consistono nella privazione del bene e del meglio, o nell'opposto del bene e del meglio; cioè in un'entità positiva, per la quale il bene e il meglio viene distrutto, e la quale porta al contrario di ciò a cui adducono il bene e il meglio. Perciò dimorano in cosa, cui esclude la sostanza divina, e indica per ciò che essa sostanza include e che è l'opposto dell'uno e dell'altro. Alla medesima guisa che le azioni turpi non sono contenute nella natura della persona umana, ma indicate e lasciate vedere da tale natura, perchè essa includendo le oneste, esclude la privazione delle oneste, e ciò che distrugge le oneste o è il contrario loro. Nè altra ne è la ragione tranne

costesta, che se una cosa è, non può darsi nè che non sia, nè che sia l'opposto di quello che è. E da altra parte nell'esemplare di ciascuna cosa, il quale è nella sostanza divina, si trova tutto il buono e tutto il meglio in generale e in particolare, che è come dire tutto ciò che è richiesto dall'essenza di ciascuna cosa. Di dove segue che non vi può aver luogo nè la privazione nè il contrario del buono e del meglio. Ma la privazione e il contrario si indicano e si fanno vedere perchè l'un contrario, oltre che sè stesso, manifesta anche tanto la sua mancanza, quanto l'altro contrario, il quale distrugge il primo e porta ad effetti opposti; come, gioviandoci dell'induzione, sarebbe agevole scorgere.

Frattanto la sostanza divina, considerata rispetto alle cose delle quali è esemplare, si denomina idea, *idèz*, e idee, *idèz*, si chiamano i vari modi secondo i quali essa si presta a essere imitata, e dei quali porge il modello o l'esempio. Da non essere altro un'idea divina che l'esemplare di un essere distinto da Dio, e perciò o di un'opera o di un'operazione, da operarsi o da Dio o dalle creature, il quale è inteso o contemplato da Dio, e il quale consiste nella stessa sostanza divina come capace di essere imitata al di fuori, e il quale non si distingue realmente dalla sostanza divina. Perchè, in generale, la idea è alcun che, che sta innanzi alla conoscenza come suo oggetto, e a imitazione del quale o si fa, o è stata fatta, o si deve fare qualche cosa reale. In altri termini l'idea è l'esemplare di cosa presente, passata, futura, possibile o attuale, distinto dalla cosa, e il quale si contempla con l'intelletto, nè per sè ha esistenza reale. E si dice per

sè, in quanto in Dio le idee sono reali, essendo la sua sostanza; però la sostanza divina è l'esemplare delle cose, non già nella sua realtà, ma solo in quanto intesa da Dio.

Senonchè l'idea non è sempre chiara e distinta nella mente dall'operante. Talvolta egli ha solo una tal quale cognizione confusa e indeterminata e puramente intellettuale; e la cosa, che sta per fare, non gli si presenta alla mente per propria immagine. Altra volta l'idea è distinta e chiara, e la cosa si offre all'intelletto per immagine propria, come se stesse innanzi alla vista. Così accadde al Duprè<sup>1</sup> quando fece la Pietà; poichè la vedeva con la mente come se l'avesse già veduta con gli occhi; giacchè se l'era sognata. Nel primo caso l'artista procede mosso dalla idea, concepita ancora senza distinzione, e inoltre secondo un abito che possiede, il quale gli fa creare l'opera, e sentire ove questa, o il modello suo, si avvicina o si allontana dal perfetto. Tanto accade al prosatore, al poeta, al musico, al pittore, allo statuario. E questi due ultimi, dopo aver terminato il bozzetto o il modello, si formano nella mente l'immagine o il concetto distinto, nel quale sono tutte le modificazioni che, col fare il modello, hanno veduto che si debbono introdurre nella prima concezione dell'opera<sup>2</sup>. Così il Bartolini col modificare e correggere per più di un anno il bozzetto del gruppo del suo Astianatte, poté pervenire a effettuare quella perfezione che sentiva ciecamente, ma non vedeva chiara con

<sup>1</sup> *Pensieri sull'arte e ricordi autobiografici* di GIOVANNI DUPRÈ con le ultime giunte e correzioni. Firenze, Le Monnier, 1894. Capitolo XVIII.

<sup>2</sup> DUPRÈ, *ivi*.



l'intelletto. E fu necessario per questo effetto che il bozzetto primitivo, lavoro di un anno intero, venisse del tutto disfatto. Siffatta è l'idea che si trova nella mente di un artista creato: in Dio però essa è sempre perfetta.

Ma, del resto, se alcuno cerca in qual maniera la sostanza divina, la quale per essere spirituale, increata, e infinita, non ha veruna somiglianza con molte delle cose create e con le loro operazioni, possa essere esemplare delle une e delle altre, e perciò come possa essere che coteste siano contenute in quella come l'esemplato o la copia nell'esempio o nel modello; mi sembra poter rispondere che siffatta maniera di contenenza, sebbene reale, non è formale, come la persona è esempio formale della statua o della tavola, ma virtuale, come il seme è esempio virtuale della pianta futura, e l'embrione dell'animale che ha a nascere. Per modo che Dio trova nella sua sostanza come una causa la quale gli fa apparire e gli porge, e per la quale egli vede e intende l'esemplare della perfezione di ciascuna cosa: quasi come un botanico esperto rinverrebbe in un seme le parti della pianta; e non ci ha parte della pianta, la quale non sia contenuta nel seme, benchè la pianta e il seme siano tanto differenti. Ma per adesso lascio indeterminato se la sostanza divina si presti, e faccia quivi l'ufficio di oggetto a cui va a terminare la sua conoscenza divina, ovvero si comporti come mezzo, il quale, costringendo l'intelligenza divina, fa che cotesta esca a un'intelligenza speciale.

24. - Dio ama sè stesso con amore infinito; ama le creature con amore limitato e finito; nel comportarsi così non segue l'egoismo; non ama sè stesso con amore disordinato; è lungi da lui l'arbitrio; non fa la volontà propria, come le creature quando non osservano il giusto; in lui c'è una santità consumata e perfetta; egli apparisce suddito e ubbidiente della legge del retto, piuttosto che arbitro e padrone; in lui c'è quasi un'umiltà perfetta; c'è l'esempio di altre virtù fondamentali; c'è l'esempio di amore il più sublime che possa passare fra più esseri.

Coi medesimi principi riesce agevole intendere alcune cose, che, giudicate e considerate secondo il modo con cui si giudica e si apprezza ciò che appartiene a noi, parrebbe che non potessero stare insieme con la perfezione divina. E primieramente che Dio ama sè stesso con amore infinito, di dove segue che preferisce sè stesso a qualsivoglia altra cosa, e in tutto cerca la maggiore glorificazione e il maggior rispetto proprio: e l'amore con cui ama le creature, comparato con quello con cui ama sè stesso, non ha proporzione, perchè non si dà proporzione tra l'infinito e il finito; di maniera che, innanzi a Dio, non c'è nulla che possa essere in qualche modo preferito o anteposto a lui, e tutto conviene che vada a suo ossequio maggiore. Imperocchè la giustizia assoluta ricerca che ciascun essere sia stimato e amato secondo il valore suo intrinseco, e l'eccellenza che gli è propria. Ora Dio, in eccellenza e in valore, è infinito. Perciò se nell'amare sè stesso vuole uniformarsi alla giustizia, conviene che si ami con un amore infinito, e per questo motivo preferisca sè stesso a tutte

le altre cose. D'altra parte è impossibile che Dio nell'amare sè stesso non si faccia conforme alla giustizia assoluta. Perchè la giustizia assoluta non è altro che la stessa essenza, quiddità, natura, sostanza divina in quanto esemplare di quello che si può operare. Di guisa che Dio non l'ha fatta nè creata, perchè Dio non ha creato, nè fatto sè stesso, ma è ingenita e sostanziata in Dio, come ingenita e sostanziata in Dio è la sua essenza o sostanza. Quindi se Dio potesse, nell'operare, non conformarsi alla giustizia assoluta, converrebbe che facesse alcuna cosa contro la medesima sua sostanza ed essenza. Il che non si può spiegare tranne che per due maniere. O ponendo che la volontà divina e l'operazione divina siano realmente distinte dalla sostanza divina, di modo che possano ripugnare con essa; il che è assurdo, essendo Dio semplicissimo: o ammettendo che la medesima sostanza divina possa mutarsi e cessare di essere esemplare di quello che è, e farsi di altro. Il che pure è contraddittorio: tanto perchè Dio non può affatto patir mutazione; quanto perchè, se l'essenza divina si mutasse, si corromperebbe e verrebbe meno, giacchè un'essenza non può essere mutata intrinsecamente senza che venga distrutta.

Ma, alla sua volta, come Dio non può non amare sè stesso con amore infinito, così non può non amare, con amore limitato e finito, qualsivoglia creatura, per quanto sia grande ed elevata. E questo per una ragione corrispondente, che il valore di ciascuna creatura è limitato e ristretto entro confini certi. Il valore poi della creatura non è il valore della natura, ma il valore della grazia. Perocchè la natura, per sè e assolutamente,

non è fatta per Dio, nè per avere attinenza con Dio; solamente la grazia pone la creatura in relazione con Dio, e opera che la creatura dica ordine a Dio, e abbia esistenza per Dio.

Nè Dio, comportandosi in tale maniera, segue quello che comunemente si suol chiamare egoismo. Imperocchè l'egoismo consiste nel contentare sè stesso più di quello che consente la giustizia. Laddove Dio amando sè stesso con amore infinito, non fa che rispettare la legge del giusto assoluto, la quale egli non ha fatto, ma è ingenita in lui, come in lui è ingenita la sua sostanza; legge la quale richiede che ciascun essere si apprezzi e si ami per quanto vale. Di dove discende che Dio non ama sè stesso con amore disordinato e più di quello che consente il retto e l'onesto, ma come ingiungono l'onesto e il retto, e secondo che è conveniente. E tanto sono lungi quivi l'arbitrio, la superbia, il disordine, che troviamo invece l'esempio più augusto di rispetto verso l'ordine, di sottomissione alla legge o, per così dire, di umiltà e di rettitudine. Nè anche si può dire che Dio faccia la sua volontà, come si suole affermare di chi opera ciò che gli talenta, nè osserva giustizia o ragione: pure per una causa che emana dagli stessi attributi divini. La quale ci mostra come la volontà divina è perfetta, altrimenti impedirebbe che Dio fosse infinito: e non potrebbe essere perfetta, se nel volere non fosse conforme alla giustizia assoluta. Ora la giustizia assoluta si trova sostanziata, come esemplare, nella stessa essenza o sostanza divina, ed è anzi questa medesima essenza o sostanza. Perciò Dio volendo, tanto necessariamente quanto liberamente, non fa che uniformarsi a una norma immutabile, e rispettare



una legge, la quale in certo modo è come la forma secondo la quale Dio stesso è costituito. Nè segue l'arbitrio o il capriccio, come chi fa la propria volontà e non quello che deve.

Intanto cotale conformità o cotale adeguazione della volontà necessaria e della volontà libera di Dio col giusto assoluto, e perciò con la essenza divina, costituisce la perfezione o santità di Dio. E Dio l'ama e l'apprezza tanto, che la preferisce a qualsivoglia degli altri suoi attributi, alla onnipotenza, alla sapienza, alla sincerità e alla indipendenza da qualsiasi altro essere. Sì come egli medesimo ce lo insegnò prima per Isaia<sup>1</sup>, al quale in una visione apparvero i serafini che glorificavano Dio cantando Santo, Santo, Santo; e poi per San Giovanni nell'Apocalisse<sup>2</sup>, il quale vide quattro animali, che davano lode a Dio incessantemente, chiamandolo tre volte con quel nome. Dove, avendocelo manifestato Dio stesso, non possiamo dubitare che tanto i serafini, quanto i quattro animali non avrebbero reso a Dio quel maggiore ossequio che potevano, se lo avessero celebrato per onnipotente, per sapiente, per increato, e con altri attributi somiglianti. Perciò il rispetto a una norma immutabile, e la piena conformazione ad essa, è in Dio in grado infinito; e Dio fa consistere in ciò la sua gloria più verace, e il suo vanto più alto. Sì che in certo modo Dio ci apparisce piuttosto suddito e ubbidiente, che arbitro e padrone. Nè, se non mi inganno, ci ha, nell'ordine morale, cosa più arcana e che commuova di più il nostro spirito del pensare da

<sup>1</sup> Cap. VI, n. 3.

<sup>2</sup> Cap. IV, n. 8.

una parte che la Santissima Trinità, operando, si assoggetta e si sottopone a una norma o a un esemplare eccellentissimo e soprannaturale; e da altra parte che la perfezione di lei nell'ordine delle operazioni consiste nella uniformità, assoluta e piena, con tale norma: senza dire che ella vanta cotesta uniformità come il primo e il principale dei suoi attributi. Onde noi impariamo di qui a rispettare, con quanto più ossequio è possibile, il giusto e l'onesto, e qualsivoglia ordinamento ha potere di obbligarci: poichè vediamo che Dio ci dà, di cosiffatto rispetto, un esempio che non si comprende, nè ci ha un osservatore del retto più esatto di lui, e in ciò egli non può essere adeguato da nessuna creatura, molto meno superato. Anzi egli adegua la legge del santo con un'esattezza infinita; in guisa che, quanto a questo, non trova luogo la menoma imperfezione, nè per difetto, nè per eccesso, ma si sempre una rispondenza assolutamente adeguata dell'operazione con la norma o con la legge. Tal che si può soggiungere che in Dio c'è quasi un'unità perfetta, sottomettendosi egli in tutto a quello che richiede la sua natura, esemplare e norma di ogni onesto; e inoltre vi si trova una mansuetudine consumata, non essendo egli in nulla resistente o indocile verso ciò che la medesima sua natura contiene come da farsi o come da non farsi. Bensì, se ci piacesse, potremmo senza dubbio vedere come in Dio ci sia non solo l'esempio, ma l'esercizio attuale di ogni virtù.

Certo in Dio non può farsi luogo alla fede; perchè la fede è cieca, e il conoscimento che Dio ha della sua esistenza e dei suoi attributi, è illustre per un'evidenza di grado infinito. Nè anche

si trova in Dio la speranza; una volta che la speranza è di cosa che non si ha, e Dio ottiene in atto tutto quello che si può possedere. Del resto nè meno negli eletti possono aver ricetto la fede e la speranza; poichè essi contemplanò già, e possiedono, quello che hanno creduto e sperato. Ma la carità nel massimo grado non può darsi che in Dio; inquanto essa implica che Dio sia amato sopra tutte le cose, e non c'è chi possa amare Dio più di Dio. Similmente in Dio c'è una giustizia consumata; poichè chi può rispettare più di lui la natura di ciascuna cosa, e, nell'operare, conformarsi maggiormente col giusto? Peraltro quello che genera una meraviglia ancora più grande, si è l'osservare le relazioni di amore e di comunicazione di ogni bene, le quali passano fra le tre Persone Divine. Dove lasciassi pur da parte come il Padre dia la sua essenza al Figlio, e il Padre e il Figlio la diano allo Spirito Santo: onde mettono in comune quello che loro appartiene di più. Ma non si tralasci che le Tre Persone Divine vivono d'accordo d'una medesima vita divina, hanno un medesimo intendimento, un medesimo volere, una medesima operazione, si trasmettono a vicenda la loro beatitudine, e fra loro intercede la più stretta unione, tanto che l'una persona tutta quanta si trova o inesiste nelle altre due. Si aggiunga che, nella gloria, Dio comunica sè stesso alle creature sin dove è possibile, viene a dire sin dove la creatura può ricevere e partecipare Dio: e perciò tanto più, quanto nella creatura è maggiore la capacità di accostarsi alla sostanza divina, e di attingere la sua vita e il suo essere. Se bene Dio non può comunicare tutto sè stesso a nessuna creatura; non potendo un

essere infinito essere contenuto, nella sua totalità, da un essere finito. Così la stessa divinità, considerata in sè stessa, ci apparisce come norma e come regola di ogni perfetto: riguardata nella sua operazione, si mostra esatissima osservatrice di ogni giusto: attesa nelle relazioni che ha in sè e in quelle che le creature hanno con lei, ci dà esempio vero e nobilissimo di carità, di amore, di comunicazione di beni, di disinteresse e di ogni altra virtù.

## 25. - Stato di natura pura.

Ma a fine che abbiamo una conoscenza meno inadeguata di cotesto ultimo capo, che è dell'ammettere Dio le creature a partecipare della sua vita, fa mestieri che distinguiamo bene i tre stati in cui, rispetto a Dio, si può trovare la creatura intellettuale, e che sono lo stato di natura pura, lo stato di grazia, e lo stato di peccato, o, con altri termini, la natura pura, la grazia e il peccato. Dicesi stato di natura, o anche natura pura, se una creatura per le condizioni sue intrinseche è estranea a Dio, nè è fatta per prender parte alla vita e alla beatitudine divina. Così tutti i minerali e tutti gli animali bruti esistono, rispetto a Dio, in cotesto stato. E non è a meravigliarsene: imperocchè gli uni e gli altri sono esseri privi di intelligenza, e incapaci di conoscere Dio e di amarlo. Nondimeno sembra che altresì una sostanza intelligente, come una persona umana o una persona angelica, possa essere creata e mantenuta da Dio nello stato di natura pura; e possa Dio, per sua liberalità, aggiungerle quell'appagamento di ogni



potenza e di ogni desiderio di lei, che è conforme al retto e al giusto naturale, e il quale non eccede i limiti di una beatitudine o di una felicità naturale. Non per altra ragione tranne che Dio non à tenuto a dare quello che è superiore all'ordine a cui appartiene l'essere: e ciascuna creatura spetta all'ordine delle cose create e finite; il quale ordine volgarmente si dice ordine naturale, ed è distinto, per essenza, dall'ordine soprannaturale, costituito da Dio e dalle cose divine e increate. Di guisa che anche ammesso che la creatura, o per parte sua, o per parte di Dio, possa pretendere una qualche cosa, certo con giustizia non può pretendere quello che avanza l'ordine in cui è contenuta.

26. - Grazia, suo costitutivo, suoi elementi, suoi effetti <sup>4</sup>.

Ma perchè Dio è bontà assoluta, così volle eccedere in liberalità nei doni; e, secondo che sembra, non ha creato nessuna creatura intelligente affinché debba rimanere, in perpetuo, nello stato di natura pura, bensì quante ha tratto all'esistenza, ha dato loro il potere di pervenire allo stato di grazia, e di trovare un mezzo che le avvicini a lui, e le faccia partecipi dei suoi beni. È pertanto la grazia cosa piana nell'apparenza, ma nel fatto difficilissima a dichiarare. Si può dire che grazia ed essere soprannaturale significino lo stesso: e non sono altro che un essere o uno stato il quale si sopraggiunge all'essere naturale, e per il quale la creatura ottiene con Dio una relazione di atte-

<sup>4</sup> Vedi i numeri 10, 27, 28.

nenza o di appartenenza, per la quale essa è fatta per Dio, a Dio apparisce bella, da non doversi trascurare, e degna che una parte della sua beatitudine divina sia comunicata a lei. Però forse, con maniera un po' più generale e maggiormente conveniente col nostro speculare, la grazia può esser definita per un dono che Dio largisce alla creatura gratuitamente e senza alcun merito di essa, e per il quale essa non deve stare in eterno disgiunta da Dio. Dove l'espressione *senza merito* equivale a dire che nella creatura non si trova alcuna causa, per la quale Dio sia mosso a privilegiarla e ad elevarla. Perchè è di fede da una parte che la grazia eccede ciò che è dovuto alla natura; e dall'altra parte che la grazia che Dio largisce alle persone umane, la largisce per i meriti di Gesù Cristo.

Peraltrò siccome la grazia produce, nella creatura, alcuni effetti, e modera sostanzialmente le relazioni che la creatura ha con Dio; di qui nasce che si debba distinguere nella grazia una parte fondamentale e una parte meno fondamentale, che quasi conseguita o emana dalla prima. Ora la parte fondamentale della grazia, cioè il fondamento, il fondo, l'intimo di essa, non ce lo possiamo rappresentare che come un fiore, una bellezza, un ordine, uno splendore, o, meglio, un pregio soprannaturale, il quale Dio sopraggiunge alla natura e pone nella sostanza creata, e il quale, di fatto, esiste nella sostanza creata, ma non come sostanza, bensì come qualità entitativa o reale; al modo che accade delle facoltà d'intendere, di volere e di sentire, nonchè della bellezza dei corpi, come della bellezza e dello splendore del diamante, del rubino, dell'opale, della turchina, le quali cose nessuno

nega che siano reali e vere <sup>1</sup>. Le cose poi, le quali emergono da questo fondamento, sono principalmente tre. Una il tornare la creatura accetta e cara a Dio, e apparire a Dio meritevole di venire a parte della sua vita e dei suoi beni. La seconda la capacità o la attitudine che acquista la creatura a poter partecipare della vita divina. La terza un diritto dato da Dio gratuitamente, ma che, quando l'ha ricevuto, la creatura lo può vantare, di potere, la creatura, aver parte nella vita e nei beni divini, ed esser fatta per Dio.

Ma tornando un poco più indietro, quantunque alla mente umana non sia concesso di specificare il pregio che costituisce l'intimo della grazia, nondimeno ragionando per similitudini e per indizi, si può soggiungere che è somigliante alla bellezza, o è contenuto nella bellezza quale specie nel genere. La quale in qual modo possa essere definita e dichiarata in generale, nessuno degli uomini lo sa. Tuttavia parecchi sono atti a discernere le cose belle da quelle che non sono belle, e a distinguere i vari ordini nei quali possono esser distribuite. Onde si dice che ci sono cose belle d'una bellezza che non si dà senza l'estensione e lo spazio, come un bel cielo, un bel mare, un bel monte, un bel volto. Si dice che ci ha cose belle che si

<sup>1</sup> Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum, poena anathematis proposita, decrevit (Sess. vi, 7), non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam, et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiore reddidit. Atque id ex sacris litteris aperte colligitur, cum gratiam effundi dicant, eamque Spiritus Sancti pignus soleant appellare. САРТРЕХИЗМУС ет decreto Concilii Tridentini, pars 2, de Baptismo, num. 41.

generano e che esistono nel tempo, e si percepiscono coi sensi, come una bella armonia, una bella aria musicale. Si dice che si trovano cose belle le quali non si possono percepire coi sensi, come la bellezza dello stile di un'ode, o la bellezza dello stile di una prosa elettissima. A cotesto genere di bellezza se ne deve aggiungere un altro, che comprende esseri, dei quali non abbiamo nessuna nozione intuitiva o diretta, gli spiriti. La bellezza dei quali avanza tanto quella delle cose sensibili enumerate adesso, che il più brutto fra essi vale infinite volte di più del più bello fra i corpi. Però anche la bellezza degli spiriti, e molto più quella delle altre nature che non sono spirituali, siccome è naturale, così è vinta per immenso intervallo dalla bellezza soprannaturale o di grazia. Senonchè noi, che non abbiamo modo di ritrarre a parole la bellezza degli esseri più materiali, lo abbiamo ancora meno per indicare cotesta che si innalza tanto sopra quanto ci ha di spirituale, da non patire similitudine o proporzione. Solamente possiamo dire che la bellezza e l'ordine naturale sorgono dalla stessa natura delle cose; laddove la bellezza e l'ordine soprannaturale vengono dal di fuori, e gli infonde Dio per sua liberalità e mercede. Né risiedono nella intelligenza o nella sostanza della creatura, ma nella volontà e nella parte libera e responsabile di essa; di tal guisa che cotesta potenza assuma una relazione di conformità con la volontà divina, e per conseguenza con l'essenza divina e con tutto Dio.

Ora la potenza per la quale la creatura razionale è costituita razionale, più che l'intelletto, è la volontà. Così la grazia eleva la creatura, nella sua parte principale, a somigliare a Dio, e a rendersi



simile a Dio. Ma la santità essenziale, la quale è naturata in Dio, è quanto di più grande si trova in Dio; e Dio grandemente ama cotesta sua eccellenza. D'altro lato la grazia è come una copia, un'imitazione, una riproduzione, nella creatura, di cosiffatta santità. Segue di qui che la creatura in grazia piace a Dio di una maniera proporzionale e corrispondente a quella, secondo la quale a Dio piace la sua sostanza divina e sè stesso. Senonchè le cose che sono fatte per l'appetito, non può essere che, finalmente, non si congiungano con l'appetito. Perciò la grazia, per cagione della quale la creatura è fatta per Dio ed esiste per Dio, non può essere che non faccia, quando che sia, unire a Dio la creatura. E siccome quanto più eccellente è la causa per la quale le cose possono muovere l'appetito, tanto meglio lo muovono, e penetrano tanto più dentro l'appetito, o si congiungono con l'appetito tanto più strettamente; alla stessa guisa la causa, per la quale una creatura torna grata a Dio, è tanto maggiore, quanto più la creatura ha da essere elevata, e ha da partecipare della vita divina.

Ma, comunque possano essere queste cose, è certo che se potessimo percepire la bellezza o la perfezione di uno spirito nel solo stato naturale, proveremmo una commozione così grande, che, in questo mondo, non arriveremo mai a immaginarla. Né la cagione sarebbe posta in altra cosa, che nella eccellenza di ciò che si offrirebbe al nostro conoscimento, e nel non essere noi assueti a nulla di cosiffatto. Senza dubbio una commozione di gran lunga più grande sperimeremmo qualora ci fosse dato vedere la venustà e il fregio che, nelle creature intelligenti, la grazia aggiunge alla natura

pura. E potrebbe succedere che per il gaudio non potessimo più continuare a vivere, ma venissimo sciolti dalle nostre membra. Altrimenti converrebbe ammettere che le cose, che compongono l'ordine soprannaturale, avessero corrispondenza o proporzione con quelle che costituiscono l'ordine naturale. Mentre ciò è falso; come anche ne è segno principalissimo questo, che le creature intelligenti, per grandi che siano, finchè permangono nello stato di natura pura, anche se sono immuni da colpa, non tornano accette e care a Dio, e Dio non le riguarda come quelle che devono stare unite con lui; ma invece si fanno di questo modo, e appariscono a Dio cosiffatte, subito che Dio infonde in loro la grazia. Anzi è più grande una creatura intelligente, infima per la sua natura, come la persona umana, ma fregiata del più basso grado di grazia, che una creatura la più alta nella natura, come un serafino, nello stato di natura pura. Sì che il dono più piccolo di grazia deve tenersi maggiore infinite volte del dono più illustre di natura, di intelligenza, di scienza, di potere, nonchè del possedere l'universo intero spirituale e materiale. E un aumento minimo di grazia, per esempio il merito che si acquista per un atto di pazienza o di umiltà, vale più di qualsivoglia altro pregio che si possa procacciare la persona umana: tanto perchè aggiunge alla persona un decoro, uno splendore e una venustà che non si può immaginare, quanto perchè rende la creatura atta a partecipare un poco più di Dio. Partecipazione che avanza tanto la amicizia che può passare fra le creature intellettuali, che non ha proporzione con essa.

Tutte le quali cose, del rimanente, forse verranno dichiarate meglio per un esempio. Impe-

rochè tutti sanno che gli esseri corporei si distinguono in non viventi e in viventi, e i viventi in piante e in animali. Quanto poi alla loro natura, i meno perfetti sono i minerali, i quali non vivono, poi vengono le piante, le quali vivono di vita vegetativa, e in seguito gli animali, i quali vivono di vita vegetativa e di vita sensitiva, e alcuni, e ciò sono gli uomini, vivono eziandio di vita razionale. Nè la ragione è altra, se non che un corpo che non vive, non ha in sè un ordine e una disposizione sapientissima, come si ammira nei corpi che vivono. Tra i quali considerando solo quelli che vivono di sola vita vegetativa, vi si trovano cose che fanno stupire, e si possono sì osservare, ma non spiegare. E gli altri che alla vita vegetativa aggiungono la sensitiva, appaiono ancor più meravigliosi. Non ostante gli esseri naturali non sono in pregio solamente per ciò che costituisce la loro natura; anzi, sovente, quello che si sopraggiunge alla natura può essere così eccellente, da non permettere che ci sia proporzione tra la stinca che si fa di un essere che ha una data natura, e un altro che ne ha una immensamente più alta. E in particolare, si fa maggior concetto e si apprezzano di più certe piante che molti animali considerevoli per le loro capacità. Certi minerali, come l'oro, il platino, l'argento, i cristalli di corindone perfetti, le gemme opache, le perle, meritano più considerazione di moltissimi animali. E se si mettessero a confronto, da una parte un verme, anche di quelli che, nelle sere calme e dolci dell'estate, splendono fra le erbe e sulle argille dei campi, e dall'altra parte un diamante; io credo che nessuno farebbe maggiore stima, e avrebbe più caro il verme del diamante.

Quantunque la natura dei vermi sia di gran lunga più perfetta che la natura dei diamanti: come lo prova anche il fatto che la scienza è pervenuta a generare diamanti minutissimi, e altri minerali composti; non però riuscirà giammai a creare un essere che viva. In maniera corrispondente, ciò che si trova nell'ordine della grazia reca seco bene altro pregio e bene altro splendore che non faccia ciò che si contiene nell'ordine della natura; e ciò che non possiede altro che natura, per quanto sia grande e perfetto, è avanzato di troppo da ciò che, minimo per natura, è illustre per grazia.

27. - Due maniere di elevazione della creatura sopra la sua natura.

E ad effetto che ciò si intenda meglio, aggiungeremo qualche cosa intorno all'elevazione della creatura sopra quello che richiede la natura di essa. Dunque, siffatta elevazione può esser fatta o internamente nella creatura per immutazione della sua natura, o esternamente per grazia, o in ambedue le guise. Avviene internamente e per immutazione della natura, quando la natura acquista poteri e facoltà che non le appartenevano; come sarebbe se una persona umana intendesse per intuizione e più perfettamente di un cherubino, o se la sua volontà non fosse in alcuna guisa disposta al male, ed essa godesse di un potere superiore a quello di tutte le creature angeliche. Accade esternamente o per grazia se alla natura si aggiunge dal di fuori per opera di Dio, e si infonde in essa, un'affezione per la quale la creatura apparisce innanzi a Dio ragguardevole per una dignità nuova e particolare, apparisce venu-



sta e bella, e fregiata di un decoro e di un pregio soprannaturale; e per tal via la creatura è disposta a partecipare di Dio e fatta per Dio; in guisa che Dio ponga in comune con essa la sua scienza e il suo potere in quel grado che conviene alla elevazione data. Evidentemente la prima maniera è naturale; giacchè ciò che per essa si opera, non eccede le forze di una natura creata: la seconda soprannaturale, poichè quivi viene aggiunto o supplito da Dio quello, che non avrebbe potuto in nessun modo una natura creata.

E, qual corollario, di qui emerge la differenza che passa tra la perfezione di natura di un essere che non abbia disordine alcuno morale, e la perfezione di grazia. Chè la perfezione di natura, per quanto alta, non è ordinata a che la creatura sia cara e gradevole a Dio, sia oggetto del suo amore e della sua compiacenza, e infine possa unirsi a Dio e venire a parte della vita e della beatitudine di esso: ma solamente è ordinata a questo, che Dio non odia tale creatura, tale creatura a Dio non displice, e Dio la considera soltanto come cosa estranea a sè stesso e che non ha con lui relazione alcuna di amicizia, parentela, affinità. Sicchè la grazia da un lato è come un pregio o una bellezza che, per così dire, costringe Dio a mettere la creatura a parte della sua vita: e da altro lato, per la grazia, la creatura partecipa, come accidente, la santità divina che in Dio è sostanza, e quanto più è in grazia, tanto più si fa conforme all'esemplare di ogni perfezione morale che è in Dio, e tanto più, per conseguenza, si rende somigliante a Dio nel retto e nel giusto.

28. - *Infusione della grazia nella creatura.*

Ma intorno al modo come Dio genera o infonde la grazia nell'anima, non tutti tengono la medesima sentenza. Noi partiamo dal principio che la grazia è come un'impressione della natura divina fatta nella creatura, o come un fulgore o una luce che parte dalla essenza divina e si riceve nella creatura, di guisa che la creatura si fa splendida e bella, quasi alla maniera che rifuggono gli oggetti che accolgono in sè il lume del sole. E sosteniamo che la grazia non erompe dalla medesima essenza della creatura, come lo stato di liquidezza di un metallo nasce dalla sua stessa costituzione, o dalla costituzione di un uovo o di un seme origina il farsi esso animale o pianta, e dalla costituzione di un verme il trasformarsi in farfalla, e dalla costituzione del fanciullo trarre il vecchio il suo essere. Imperocchè è di fede che la grazia viene di fuori, e Dio la infonde nelle creature, non già la fa nascere in esse. Né anche viene prodotta da Dio per creazione la grazia; e ciò può esser a noi persuaso da vari motivi, ma principalmente dalla considerazione delle conseguenze a cui conducono questi due fondamenti o principi. L'uno, che nessuna creatura non solo non può creare, ma non può neppure servire a Dio come strumento reale e naturale a fine che egli crei. Giacchè la creazione, come quella che consiste nella produzione di tutto l'essere della creatura, eccede tutto l'essere e tutto il potere della creatura. L'altro principio è che la umanità di Gesù Cristo e i sacramenti della legge nuova producono la grazia nell'anima per

modo di mezzi o di strumenti. Dai quali principi nasce quello che dicevamo, che la grazia non si può produrre da Dio nell'anima per creazione. Dacchè essa si genera da Dio nell'anima, ma con l'intervento di un mezzo naturale e creato, quale è l'umanità di Gesù Cristo; e la creazione non può avere effetto per mezzo di una creatura. Di guisa che Dio non traendo la grazia dalla potenza ordinaria dell'anima, come da tale potenza erompono la scienza, l'arte, gli atti dell'intendere e del volere; e nè meno creandola, come crea le cose e le loro qualità, ad esempio l'anima e le sue potenze, i minerali e le loro affezioni: rimane che Dio infonda la grazia nell'anima come un riflesso di sè stesso, al modo che un corpo luminoso fa che della sua luce sia adorno e chiaro un corpo opaco; e l'anima abbia la capacità o la potenza naturale di ricevere in sè cotale pregio, cotale ornamento, cotale fulgore soprannaturale che viene da Dio, come il corpo che resta illuminato da un altro, ha in sè certa costituzione per la quale può accogliere la luce dell'altro, può ritenerla e può ornarsene o abbellirsene. Il che, nella scuola, si suol chiamare potenza dell'anima obediendale, cui definiscono: capacità che è nella creatura di potere essere elevata da Dio a compiere effetti ai quali non assorge la natura di essa.

Da dire che nella infusione della grazia accade qualche cosa di simile a ciò che l'arte produce in una gemma o in un metallo prezioso, ma tuttora greggio. Perocchè un diamante, nel suo aspetto naturale, non è di nessuna bellezza; ma con apposito taglio può prendere una figura meravigliosa, e mostrare fulgori intensissimi di

colore differente. Il simile accade di un opale, o di una turchina orientale. Si aggiunga che taluni cristalli orientali di vil colore giallo, riscaldati convenientemente, possono sviluppare un vistoso color rosa; onde sono chiamati giacinti bruciati. Insino a tanto poi che le presenti gemme rimangono nel loro stato naturale, non appariscono degne di onore e di affetto; ma lavorate che sono, si legano in oro e si usano come ornamento preziosissimo della persona. Nè dell'oro procede diversamente. Il quale mentre rimane greggio e informe, si stima per la sua sostanza, ma non si ama; si ama invece e si pone in grandissimo pregio se è modellato eccellentemente, o gettato in varia forma, o cesellato con disegno nobilissimo e perfetto. Sicchè dobbiamo imprimerci nella mente anche questo, che non c'è altro modo di parlar della grazia il meno sconvenientemente che si possa, che usando i concetti e le immagini più leggiadre e venuste, e significandole coi termini e con le espressioni più eleganti e peregrine.

29. - Peccato, sue specie, sue differenze, suo costitutivo.

Ma un tanto pregio, mentre stiamo nel mondo, non è stabile; anzi può, con grande facilità, venire come oscurato, o meglio rimosso, per uno sfregio contrario che si denomina peccato. In guisa che, se la creatura si trovava nello stato di natura pura, per il peccato accoglie in sè un ostacolo che, mentre dura, le impedisce di ricevere la grazia; e se si trovava già nello stato di grazia, per il peccato non può più continuare



a trovarvisi, e tale stato svanisce e si distrugge. In che consista lo stato di natura pura, già lo abbiamo detto. Il peccato in generale è un'affezione positiva la quale inerisce nella creatura intellettuale, la quale risulta di uno speciale sfregio, bruttura, turpezza, e la quale ripugna tanto con Dio, che, insino a che dura, la creatura non può unirsi con Dio e venire a parte dei suoi beni. Affezione positiva poi significa che il peccato è posto in cosa che realmente si sopraggiunge alla creatura, e viene costituita da una particolare realtà o attualità ricevuta dalla creatura, non da una privazione, o dal non avere la creatura una speciale forma.

Frattanto in qualsivoglia peccato si ritrovano due elementi o due affezioni, che sono la colpa e la pena. La colpa è un disordine o una bruttezza morale che inerisce nella creatura: la pena, la esigenza che nasce dalla giustizia assoluta, che la creatura patisca un male, reale e proprio, corrispondente al disordine che ha in sè. La colpa è il fondamento della pena, e la pena è proporzionata alla colpa; di maniera che quanto maggiore è la colpa, tanto maggiore è la pena, e secondo la specie della colpa ha da essere la specie della pena. Insino a tanto poi che il peccato dura, o possono durare ambedue cotesti elementi, o può durarne uno solo, il che accade quando la colpa è perdonata. Ma la colpa sola non può darsi; perchè la colpa dice relazione essenzialmente alla pena, e la pena non può togliersi finchè la colpa rimane.

Ora il peccato ammette varie divisioni, fra le quali considereremo per la prima quella che lo riparte in abituale e in attuale. È pertanto abi-

tuale il peccato se consiste solamente in uno stato o in una maniera di essere nella quale si ritrova la creatura. Il peccato invece è attuale quando è posto in un'operazione che compie la creatura, e per la quale la creatura viene a ridursi nello stato descritto sopra, di avere in sè tal disordine, che essa ripugna con Dio, nè può unirsi con Dio finchè quello dura. E l'operazione, di cui si parla qui, può essere positiva o negativa: positiva se risulta di un atto che si pone, come disprezzare Dio; negativa se consiste in un atto che si traslascia, come astenersi dall'onorare Dio, senza disprezzarlo. Senonchè il peccato attuale porta seco questa proprietà, di tramutarsi in peccato abituale: viene a dire, al peccato attuale, se non si distrugge nel momento che si compie, segue nella creatura uno stato permanente per sua natura, e risultante di uno speciale sfregio morale, il quale separa la creatura da Dio. Veramente tutti i peccati che commettiamo sono attuali, perchè da prima tutti consistono in un'operazione che è malvagia; poi, eccetto il caso che Dio ci perdoni il peccato nel momento che lo facciamo, si trasformano in abituali, perchè per quella operazione cadiamo nello stato di aversione da Dio.

Questo dunque sia detto intorno al peccato abituale e al peccato attuale. Sotto altro rispetto il peccato si divide in originale e in non originale. Il peccato originale è un peccato che si trova nella creatura indipendentemente da qualsivoglia atto che essa possa compiere, e che la creatura contrae nella sua origine, quando riceve l'essere o l'esistenza, per una speciale relazione che ha con altre creature della sua specie. Più

concretamente, peccato originale è uno sfregio che separa la persona umana da Dio, e il quale inerisce nella persona umana perchè essa discende o è prosapia di Adamo e di Eva. Come la persona umana possa nascere nel peccato originale e in qual modo il peccato di Adamo e d'Eva si possa trasmettere ai loro discendenti, lo dichiara l'esempio di un re, il quale mantenga alla sua corte, con gran decoro e magnificenza, un ministro con la moglie e coi figli. Imperocchè se il ministro compie un'azione nefanda contro il re, ammesso che gli venga perdonata la vita e lasciata la libertà, si trova privato del favore del re e di tutto quello che possedeva; e nella medesima condizione vengono a ridursi eziandio la moglie e i figli, quantunque innocentissimi, e contrari, nel loro animo, all'operazione del padre. E non solo il re, ma neppure nessun cittadino privato, oserebbe fare favori, o usare riguardi alla progenie di un tanto empio; di maniera che essa pure apparisce segnata dell'infamia paterna.

Il peccato non originale o acquisito è un disordine morale in cui la persona si trova per opera sua: in altri termini, è quel peccato che la persona umana commette per propria industria: quello che affeziona la creatura per aver la creatura posto un dato atto. Il peccato non originale si distingue in mortale e in veniale. È mortale quando il disordine che lo costituisce è tale, che esige una pena o una punizione eterna. È veniale se il disordine di cui risulta richiede solo una pena o una punizione temporale.

Intanto fra le tre specie di peccato descritte sin qui, passa questa relazione, che il peccato originale costituisce un ostacolo alla infusione

della grazia, il quale è necessario che sia rimosso prima che la grazia venga infusa: il peccato mortale, se la creatura è in grazia, distrugge la grazia: e il peccato veniale non è tanto forte, che oscuri o faccia venir meno lo stato di grazia. Inoltre nel peccato non originale sono pure altre due passioni: l'una un disordine che affeziona l'atto malvagio che si pone, e di poi passa, come stato, nella creatura: l'altra un disprezzo o una noncuranza di Dio, perchè tutti i peccati sono stati proibiti da Dio con un decreto della sua volontà. Cotal disprezzo si chiama anche offesa o ingiuria; ma si usa un linguaggio analogico, perchè, come si è notato, Dio non può patire offesa.

Condizioni, senza delle quali un peccato non può esser mortale, sono tre: materia grave, piena avvertenza, libero consentimento. Condizioni, per le quali piglia origine il peccato veniale, sono: materia leggera, piena avvertenza, libero consentimento; o anche materia grave, e o avvertenza non piena, o consentimento poco libero. Però determinare in generale in che consiste la gravità e la leggerezza della materia non è possibile: nei casi particolari le più volte si riconosce agevolmente; ma talvolta manca il mezzo per discernere se la materia si mantiene entro i limiti della leggerezza, o trapassa in quelli della gravità.

I modi poi coi quali si commettono i peccati non originali, sono due: o con soli atti interni, o con atti interni ed esterni insieme. Con soli atti esterni è impossibile peccare: perchè il peccato non originale include che l'operante sia più o meno consapevole, e più o meno libero; e la consapevolezza e la libertà o sono atti interni, o sono affezioni di atti interni.



Ma ci sono stati alcuni, tanto nell'antichità, quanto nei tempi vicini a noi, i quali hanno sostenuto che tutti i peccati sono della medesima specie, nè c'è differenza fra peccati gravi e peccati lievi; perchè tanto gli uni quanto gli altri si trovano fuori della legge morale, ed uno non può essere più fuori o meno fuori di una cosa; alla medesima guisa che l'essere più o meno sommerso dall'acqua non fa che si affoghi più o meno; ma chi è sommerso da molta acqua affoga non meno di colui che è sommerso da poca.

Ma l'istanza non ha vigore di concludere quello che essa intende. E ne apparirà tosto la futilità e la vanezza, ove prendiamo a risolverla nei suoi elementi; perchè l'inganno nasce sempre dalla mancanza di distinzione, e dal non vedersi chiaramente i limiti e i termini di un oggetto, ed esso trovarsi involuto o implicato con altro. Dunque, ci sono cose le quali si dicono assolutamente, e cose le quali non si dicono assolutamente, ma secondo il più e il meno. Si dice assolutamente che uno si trova fuori della città, fuori di casa, fuori della linea di passaggio. Si dice assolutamente che uno, quando è sommerso dall'acqua, affoga. Invece non si dice assolutamente, ma secondo il più e il meno, che uno si trova discosto, lontano, vicino dalla città, da casa, dalla piazza, dalla linea di passaggio perchè può essere più o meno discosto, lontano, vicino. Sebbene, in alcune lingue almeno, il fuori ammetta anche la designazione dell'eccesso; e si soglia dire: questo borgo è troppo fuori della città, questo pozzo troppo fuori della porta, quest'uomo troppo fuori della finestra. Così, si dice assolutamente che una cosa è fuori della legge morale, o è contro la

legge morale: e sotto questo rispetto tutte le azioni malvagie sono allo stesso modo fuori della legge morale o contro la legge morale, e perciò non si distinguono nel grado della loro malizia; perchè non possono essere più o meno fuori, più o meno contro. Si dice invece non assolutamente, ma secondo il più e il meno, che una cosa è contraria, opposta, distante, lontana dalla legge morale: e sotto tale rispetto le azioni morali si differenziano nel grado della loro malizia, secondo che si discostano più o meno dal giusto e dal retto. Sicchè l'istanza si ritrova subito vuota e priva di vigore dimostrativo, ove si riduca nei suoi principi: e si cerchino i modi di parlare che si usano in proposito di altre cose, e che sono corrispondenti a quelli sui quali si fonda l'istanza stessa. Poichè allora apparisce come, se fosse vero che tutte le azioni malvagie dovessero essere uguali nel grado della loro malizia perchè tutte sono fuori della legge morale, e quando uno è fuori di una cosa non può essere nè più nè meno fuori di essa: seguirebbe che tutti quelli che si trovano fuori di una città, di una casa, di una linea, dovrebbero trovarsi distanti da essa alla medesima maniera, nè potrebbero essere più o meno lontani: perchè tutti sono fuori di essa, e il fuori non ammette il più e il meno. E la verità si è, che quando si parla dell'affogare nell'acqua che cuopre, si parla di una cosa che si dice assolutamente; perchè o si affoga o non si affoga; ma non si può affogare più o meno. Laddove quando si parla del male morale, si parla di una cosa che ammette il più e il meno, perchè si discosta o si dissomiglia più o meno della legge morale. Anzi è così infermo l'esempio che si ad-

duce, che può quasi esser volto a provare l'opposto. Poichè è vero che basta esser coperti dall'acqua per affogare; però non è già vero che basti per affogare bene alla stessa maniera: e tra l'affogare in poca acqua e l'affogare in acqua profundissima passa differenza secondo la scienza, sebbene non sia molto percepibile ai sensi.

30. - Comparazione degli stati di natura pura, di grazia e di peccato, e ulteriore dichiarazione loro per via di un esempio.

E ora, con l'intervento di un esempio, ci volgeremo a dichiarare maggiormente, nel loro complesso, i tre stati dei quali stiamo parlando, lo stato di natura pura, lo stato di grazia e lo stato di peccato. Un re può porre amore a uno straniero che capiti nel suo regno, può riceverlo nella sua corte, può concedergli la sua amicizia, e fare che partecipi dei medesimi suoi agi, delle medesime sue ricchezze, dei medesimi suoi beni. Qui si trova qualche cosa di simile allo stato di grazia in cui Dio costituisce la creatura. Lo straniero, prima che il re mettesse in lui il suo amore, nè godeva dei favori e della grazia del re, nè meritava lo sdegno e l'ira, non doveva aspettare nessuna punizione, e verso il re non era reo di offesa: bensì egli non aveva nessuna relazione col re, e il re per lui era come se non esistesse. Lo stato di natura si può considerare come non molto dissomigliante da cotesto, in cui lo straniero si trovava allora. Però sia che il re abbia ricolmato lo straniero di benefici, sia che non abbia ancora contratto con lui relazioni; se lo straniero congiura contro il re, tenta ucciderlo, o lo offende grave-

mente; in tale supposto lo straniero cade nello stato di disgrazia, di inimicizia, di colpa, e perde non solo il diritto che gli aveva dato o gli poteva dare il re, di partecipare ai beni propri, ma altresì è tenuto a sostenere una pena. Proporzionale a cotesto stato, in cui si riduce lo straniero rispetto al re, si vuol tenere che sia lo stato di peccato, e la relazione che per esso la creatura viene ad avere con Dio.

31. - Giustificazione della creatura.

Sicchè queste riflessioni mostrano in qual maniera nasca il peccato, come a poco a poco ottenga un essere fermo e compiuto, e come da ultimo si differenzi nelle varie sue specie. Ma non è da credere che i peccati commessi non possano esser rimossi dalla persona umana. Anzi se ci avesse chi seguisse questa sentenza, si separerebbe dalla Chiesa Cattolica. Nè ci ha già una sola maniera per la quale questa remissione può avere effetto: le più manifeste sanno anche i più idioti; ed è questione fra i dottori solo intorno alle meno evidenti. Sebbene tutte si fondano in quello che Gesù Cristo operò per noi a fine di redimerci. Il che si vuole intendere anche di coloro, che nel tempo dell'antica alleanza, tanto se appartenevano al popolo ebreo, quanto se no, morirono avendo fatto degna penitenza dei propri peccati, e perciò passarono a un luogo di salute. Ora si denomina giustificazione la sottrazione, nella creatura, del peccato originale e del mortale, almeno quanto a quell'elemento che si chiama colpa. Così non potrà essere che non si distingua una giustificazione, prima o fondamentale, e una giustificazione secon-



daria. Quella consiste nel potere essere sottratto o distrutto nella persona umana il peccato originale, e tutti i mortali che si aggiungono ad esso; questa nel potere esser sottratti o distrutti nella persona umana i vari peccati mortali, che essa può aver compiuto dopo che a lei si tolse il peccato originale. Intanto è di fede che la giustificazione è gratuita, e la creatura viene giustificata gratuitamente. Perchè insegna il Sacro Concilio di Trento, nel capitolo ottavo della sessione sesta, che niente di ciò che precede la giustificazione, non la fede, non le opere, meritano la medesima grazia della giustificazione; giacchè se la giustificazione è grazia, non viene per le opere; diversamente la grazia non sarebbe grazia. Ciò però non toglie che non sia una delle indagini più intricate il determinare in qual modo possa avere effetto la prima giustificazione o la giustificazione fondamentale. Certamente Dio poteva creare di nuovo il genere umano, poteva fare che non procedesse da Adamo per generazione, e in tal supposto il peccato originale non si propagava, nessun peccato mortale si sarebbe commesso, e per conseguenza non ci sarebbe stato bisogno di giustificazione tranne che per i due nostri progenitori. Invece non è stato così; e la prima nostra giustificazione si è compiuta per opera di Gesù Cristo.

Però, siccome questo è un fatto, così nella scienza, rimane sempre luogo alla questione se il genere umano poteva esser giustificato per altra via. A risolvere la quale bisogna avvertire innanzi tutto che quando si dice che una cosa è necessaria per un fine, si può intendere che è necessaria per quel fine in una doppia maniera. O è così necessaria, che senza di essa non si può asso-

lutamente ottenere il fine, e parlando naturalmente, il cibo è necessario di siffatta necessità per conservare la vita umana; ovvero è necessaria solo in quanto per essa si consegue il fine meglio e più convenientemente. Nel qual senso si dice che il cavallo, la carrozza, il tramvia, il treno sono necessari per recarci da Roma a Firenze, o da Lucca alla villa dei Bagni. Che l'incarnazione non fosse necessaria secondo il primo senso spiegato della parola per riparare la natura umana caduta, è fuori di discussione. Perchè Dio, per la sua virtù onnipotente, poteva rimuovere la colpa da noi in varie altre guise, o perdonando graziosamente il peccato e l'ingiuria, o accettando quella soddisfazione inadeguata e imperfetta, cui poteva offrire la persona umana per sè stessa. Ma noi dobbiamo considerare il caso in cui Dio non abbia voluto liberarci dal peccato che esigendo una soddisfazione condegna di lui e uguale alla colpa; in guisa che egli fosse tenuto per giustizia a condonar questa, supposta quella. Allora tale soddisfazione non si poteva dare da alcun uomo, per quanto fosse grande la grazia che lo adornava; e fu necessario che si desse dallo stesso Dio incarnato.

32. - Si mostra per le sue cause come le operazioni umane di Gesù Cristo abbiano un valore divino e infinito.

E qui la curiosità di sapere, insita per natura nell'intelletto umano, ci porta a ricercare le cause per le quali le operazioni umane, compite da Gesù Cristo, avevano un valore divino e infinito. A fornire il quale assunto, ci sarà bisogno risolvere

l'operante nei vari elementi di cui si compone: nè indugeremo a farlo. Dunque, innanzi tutto l'operazione che un essere può elicere, fluisce dalla natura di esso, ma si compie o si riduce ad affetto per mezzo delle potenze di cui esso è fornito. In particolare l'operazione dell'intendere si sceerne dalla natura o sostanza umana, ma si riduce ad effetto per mezzo della potenza chiamata intelligenza, la quale distrutta, la sostanza umana sarebbe impedita di uscire a quell'atto. Similmente il moto locale, nel presente stato, lo produce la natura e sostanza umana per mezzo di facoltà che risiedono nel corpo; e quando queste sono distrutte o impedito, tale atto non può più essere eseguito. Nonpertanto l'operazione, quantunque emani dalla natura, non s'imputa alla natura, ma alla persona; e di essa non risponde, nè si tiene responsabile la natura, ma la persona. Nè la causa è difficile a scorgersi, ove si osservi che la persona è la parte principale e più degna e più onorabile di un essere, e quella che è arbitra di una gran parte delle operazioni della natura. Il valore poi di un'opera morale, tanto se si vuole imputar come buona, quanto se come malvagia, si desume dalla persona che compie l'opera, dalla persona che è riguardata dall'opera, nonchè dalla qualità dell'opera che si compie. Ma lasciamo da parte le qualità dell'opera, la quale può essere grandemente buona, grandemente malvagia, grandemente utile, grandemente bella, poco utile, poco bella. È certo che quanto più degna è la persona che fa ad altrui cosa grata, quando siano uguali le altre circostanze, tanto più valore ha l'opera che si compie. Onde un sorriso, una gentilezza, un favore, un atto di riguardo o di rispetto usato a noi da un re o da

un imperatore, non ha proporzione con un atto somigliante fattoci da una persona del volgo. E per la ragione che i contrari si corrispondono a vicenda, se questo è vero, segue che quanto più degna è la persona contro la quale si compie una brutta azione, tanto più grave è la malizia della brutta azione compiuta. Da dovere affermare che un piccolo disprezzo, un atto di noncuranza, una risposta poco urbana, offendono un principe assai più che non offendano uno della plebe titoli e ingiurie vere e manifeste.

Ora è di fede che in Gesù Cristo sono due nature, la natura divina e la natura umana; ma una sola persona, che è la Seconda Persona Divina; giacchè la persona umana in Gesù Cristo manca, e viene supplita dalla medesima Seconda Persona Divina. Più esplicitamente, in Gesù Cristo si trova un corpo umano e un'anima umana, senza però la persona umana; e la persona, per la quale sussistono cotesto corpo e cotesta anima, è la Seconda Persona Divina. Per conseguenza, ciò per cui esisteva la natura umana di Gesù Cristo, viene a dire il corpo e l'anima sua, quando egli conduceva la nostra vita mortale, era la Seconda Persona Divina. Ciò invece per cui Gesù Cristo operava come uomo, era la natura umana, o, con altra parola, l'umanità. Così, per mezzo della natura umana o della umanità, Gesù Cristo lavorava, predicava, viaggiava, soffriva, moriva; e ciò che lavorava, soffriva, moriva, non era la persona, ma l'umanità o la natura umana. Senonchè tali opere e tali operazioni dovevano imputarsi alla persona che albergava nel soggetto che le compiva, e da questa persona dovevano derivare il loro valore morale, e secondo questa persona dovevano essere



apprezate. Ma così fatta persona non era la persona umana; perchè persona umana in Gesù Cristo non c'era; sibbene era la Seconda Persona Divina. Dunque quanto Gesù Cristo operò come uomo per mezzo della natura umana, conviene imputarlo alla Seconda Persona Divina, e dalla Seconda Persona Divina riceve il suo valore; la Seconda Persona Divina è infinita; segue che quanto Gesù Cristo operò come uomo per mezzo della natura umana, ha un valore divino e infinito.

Aggiungendo adesso a questi principi qualche altra considerazione, per la stessa natura della cosa ci riduciamo in istato da discernere, senza difficoltà, in qual guisa fosse necessaria l'opera di Gesù Cristo a produrre la nostra prima giustificazione in modo conveniente e adeguato. E veramente prima di tutto è certo che Dio non può essere offeso in nessuna maniera, e che non può sentire alcun dolore, alcun dispiacere, alcuna tristezza per il disprezzo in cui possono tenerlo le creature, e per le ingiurie che gli possono rivolgere. Non pertanto la creatura, per il disprezzo che usa a Dio e per l'ingiuria che gli fa, in altri termini per il peccato originale e per il peccato mortale, si pone in uno stato che, davanti a Dio, è ripugnante e orribile, e richiede che Dio tenga lontana da sè la creatura fino a che esso dura, e la rimuova dal prender parte alla sua beatitudine, e inoltre, se tale stato è volontario, come accade del peccato mortale, è necessario che Dio imponga ancora, alla creatura, una punizione eterna. Da parte di Dio poi somigliante stato turba l'ordine di conformità e di giustizia che dovrebbe passare fra Dio e la creatura. Perchè la giustizia assoluta, la quale in Dio è sostanzialmente, ricerca che ciascun essere

si stimi secondo quello che merita. Onde chi non osserva tale esigenza, toglie altrui quello che gli è dovuto. L'onore poi che si è tolto a Dio per il peccato, e il disprezzo in cui, col peccato, si è tenuto Dio, riguardati dalla parte di Dio, sono senza limite. Perchè il valore di un'azione morale si desume dal valore della persona a cui l'azione si riferisce; e nel presente caso la persona è Dio, che è infinito. Ma affinché un'offesa, un'ingiuria, un disprezzo senza limite possa esser riparato, abbisogna una soddisfazione senza limite, o una soddisfazione infinita. Ora tale soddisfazione non la può dare che un essere infinito; e d'altro lato degli esseri infiniti non ce ne è che uno solo, il quale è Dio, e Dio non può nè patire, nè soddisfare. Era necessario per conseguenza che Dio pigliasse un mezzo per il quale potesse patire; e, rispetto al genere umano, un mezzo più conveniente per quest'effetto non poteva essere che l'assumere il medesimo Dio la natura umana. Ciò fu fatto dalla Seconda Persona Divina; le cui opere, come elicitte dalla natura umana, erano finite e limitate; ma perchè la persona che le compiva era divina, ebbero valore infinito. Da dire che quello che Dio non poteva fare a pro nostro perchè ripugnante con la natura divina, lo fece assumendo la natura umana, e soffrendo e morendo in essa e per mezzo di essa.

Or di qui nasce un corollario di grandissima importanza, e che non è conveniente trascurare. Che è maggiore opera dare la prima giustificazione alle creature che crearle, anzi che somministrare l'essere a tutto l'universo. Giacchè per creare le persone umane, la materia e i mondi, fu sufficiente soltanto un atto della divina volontà; e per dare a noi la prima giustificazione nel modo

più conveniente, fu necessario che la Seconda Persona assumesse la nostra umanità, e per mezzo di essa e in essa patisse e morisse.

33. - Si dichiara maggiormente, per via di comparazione, la infusione della grazia e la giustificazione.

Del rimanente la infusione della grazia e la giustificazione si faranno più manifeste, ove ci valiamo di qualche nuova comparazione. Dunque, se due persone sono amiche, ciascuna vede nell'altra un pregio, una causa, un fondamento per il quale si sente come legata e devota a lei. Cotesta causa consiste in una conformità d'intendere e di sentire, per la quale l'una persona è disposta non solo a non nuocere all'altra e a promuovere il maggior bene di essa, ma eziandio a preferirla alle altre persone, alle altre cose, a sè stessa, e a incontrare mali e sventure per bene suo. E tanto più uno è amico, quanto è maggiore questa conformità. La quale si fonda in una stima reciproca della dignità dell'altro, per la quale l'uno non solamente tiene l'altro come degno di sè stesso, ma tiene sè stesso indegno di lui. Nè tale conformità implica sapere, intelletto, pregi di persona. Giacchè da una parte vediamo che le persone del volgo stringono amicizia con altre del volgo, ma non con persone di condizione più alta, anche quando coteste potessero prestare loro i medesimi uffici; e per la scienza, per la mente e per le virtù siano di gran lunga più eccellenti ed onorabili. D'altra parte talvolta l'amicizia continua invariata anche se i pregi accennati vengono meno. Nè c'è mezzo più certo di questo per discernere dove era fondata l'amicizia, se nella persona, o nei beni della per-

sona. Pertanto, quando l'uno amico apparisce all'altro degno di sè stesso, nasce e si infonde nei due l'amicizia: l'uno entra nella grazia dell'altro, gli torna accetto, ed è stimato meritevole di prender parte ai propri beni. Benchè, a parlare con proprietà, l'uno amico non mette niente nell'altro, solamente scopre nell'altro un pregio che non vedeva per l'innanzi, e per questo motivo muta sè stesso, e si dispone a essere verso dell'altro in una particolare maniera. Laddove quando la creatura si fa bella innanzi a Dio per la grazia, Dio non discopre già in lei qualche cosa, ma infonde in essa gratuitamente quel pregio o quell'ornamento, per il quale essa gli deve tornare tanto cara.

In ordine poi alla giustificazione della creatura caduta in peccato mortale, possiamo osservare che avviene qualche cosa di simile a ciò che procede di un panno di seta o di lino finissimo, ma sporco o sudicio: o a ciò che succede di una persona giovane e bella, di costituzione robusta e perfetta, ma affetta da malattia grave che la deforma e la rende schifosa. Perocchè quando il panno è ben lavato, in guisa che non vi rimanga niente, nè meno il segno, dell'antica immondezza, torna all'onore e al pregio dal quale era decaduto: e allorchè la persona si è rimessa in perfetta salute, si fa piacevole e accetta, forse più di quello che era prima. Alla medesima guisa, per la giustificazione, Dio avendo riguardo ai meriti di Gesù Cristo e alla disposizione della persona, distrugge o cancella ogni bruttura di peccato; e non trovandosi più nella creatura nè causa nè radice nè fondamento di disordine, la creatura torna bella e cara innanzi a Dio, e come se giammai fosse stata contaminata.



Nè si lasci di por mente che l'amicizia implica una relazione reale, almeno da parte di colui che vuole essere amico. Imperocchè costui muta lo stato dell'animo suo, e si dispone a essere, verso dell'altro, in una maniera in cui non era prima. Laddove, nell'infusione della grazia e nella prima giustificazione, la relazione non è reale da parte di Dio, ma solo da parte della creatura; perchè Dio con l'infondere la grazia rimane immutato e precisamente come era per l'innanzi, e colui che si muta e viene a trovarsi in uno stato nuovo, è soltanto la creatura.

34. - Errori da evitarsi in ordine alla giustificazione, come può esser intesa e come dichiarata.

E conviene che ci guardiamo dagli errori pei quali, anche su questo punto, si resero celebri alcuni eretici. Perciò dobbiamo credere con la Chiesa Cattolica che per la giustificazione si annichila o si distrugge, realmente ed effettivamente, il peccato nell'anima, sempre quanto all'elemento chiamato colpa, e alcuna volta anche rispetto all'altro elemento denominato pena; in guisa che del primo elemento non rimane assolutamente niente nell'anima giustificata, e dal secondo l'anima si libera o per la medesima giustificazione, o con l'acquisto di indulgenze, o col compiere opere buone, o col purgatorio. Non già accade che il peccato venga raso, e nell'anima permanga la radice di esso, come procede della herba e dei capelli. Nè anche viene occultato o coperto, in guisa che non apparisca, o non si imputi, non si consideri, come alcuna volta dobbiamo adoperare coi nostri famigliari, dissimulando le offese ricevute. Delle due

cose essendo questa la ragione. Che per la giustificazione la creatura viene ad avere con Dio altra relazione da quella che aveva per il peccato. Imperocchè per il peccato era avversa a Dio, e innanzi a Dio oggetto d'odio e di ripugnanza: per la giustificazione si fa cara a Dio, e diventa per Dio oggetto di compiacenza e di amore. Per tale intento è necessario o che si sia mutato Dio, o che si sia mutata la creatura. Che si sia mutato Dio è impossibile; rimane che la mutazione abbia avuto effetto da parte della creatura. E siccome innanzi a Dio niente può essere occultato, ma tutto è aperto e manifesto; così se la mutazione, chiamata giustificazione, non fosse essenziale o radicale, ma consistesse o in una rasura, o in un ricoprimento, sarebbe come se non fosse avvenuta, e la creatura rimarrebbe innanzi a Dio in peccato, e avrebbe con Dio la relazione di aversione che aveva prima.

Bensì nella giustificazione accade qualche cosa di simile a quello che interviene in una carta scritta, dove non resta vestigio di scrittura, dopo che ciascuna lettera, col raschiarla, è stata in tutto consumata o distrutta. O anche incorre quasi lo stesso di quello che procede della generazione delle cose naturali, delle quali non resta più nè meno l'apparenza o il vestigio, dopo che si sono corrotte, e da esse è nato un'altro essere. Ne è esempio un albero che vegetava, quando sia stato arso, e si sia ridotto a un mucchio di cenere. Il quale si è così tramutato, che non ci ha neppure un segno del primitivo esser suo. Similmente l'anima peccatrice, tosto che dallo stato di peccato si è addotta allo stato di grazia, si è cambiata intrinsecamente; e della maniera di essere in cui si