

Luigi Oddi

LA VIRTÙ DELLA SCELTA ORDINATA
IN AGOSTINO D'IPPONA

*THE VIRTUE OF ORDERED CHOICE
IN AUGUSTINE OF HIPPO*

Abstract

L'ordinamento cosmico rappresenta il punto di riferimento costante dell'agire morale della creatura, che deve misurare le sue scelte preferendo sempre gli esseri-beni oggettivamente superiori a quelli inferiori. La virtù della scelta ordinata non è altro che la giustizia, come trasversalmente affermato nelle opere di Agostino d'Ippona. Il presente contributo intende mostrare come, sul piano creaturale, la dinamica della scelta ordinata rimane invariata con la teologia della grazia indebita e predestinata, sviluppata nelle opere della maturità. Quest'ultima posizione mostra il duplice vantaggio di risolvere alcuni paradossi impliciti nella riflessione precedente, senza smentire la forma (ordinata) della giustizia, sebbene non possa evitare di ridimensionare il ruolo della creatura in relazione ai suoi meriti.

The cosmic order represents the focal point of reference for moral agents, who must evaluate their choices based on the degree of perfection rather than settling for inferior objects or beings. According to Augustine of Hippo, justice is the virtue of ordered choice. The present contribution aims to show how, from the viewpoint of the creature, the structure of ordered choice does not change even when the theology of predestined grace is developed in his mature works. In particular, the essay focuses on the shift from an earlier view, developed before 397, that places the original cause of good will in the creature itself, along with God's assistance, to a later and more radical perspective that sees God's role as the exclusive source of good will through efficient and predestined intervention. The latter viewpoint has the dual advantage of unfolding some paradoxes of the previous perspective, while still maintaining the (ordered) form of justice, although it inevitably limits the role of creatures in relation to their merits.



Keywords:

Agostino; ordine; giustizia; grazia; buona volontà

Augustine; order; justice; grace; good will

1. *Giustizia creaturale e grazia divina prima e dopo l'Ad Simplicianum*

Non si corre il rischio di sopravvalutare l'importanza nel pensiero di Agostino del concetto di ordine, così ricco di tradizione filosofica, in primo luogo platonica, quindi aristotelica, stoica e romana (in particolare Cicerone e Varrone) e, allo stesso tempo, sancito dalla Scrittura, che riconosce in ogni cosa l'azione creatrice e ordinatrice di Dio. L'ordine cosmico, che dagli esseri più infimi arriva fino al Bene sommo trascendente, costituisce il riferimento dell'agire della creatura razionale, la quale deve misurare le sue scelte sulla base delle relazioni che intrattiene con gli altri beni all'interno di esso.

Il tentativo del presente contributo è mostrare come, sul piano creaturale, la dinamica della giustizia – intesa come scelta ordinata dell'agente razionale – messa a fuoco nel *De libero arbitrio*, rimanga invariata con la teologia della grazia sviluppata da Agostino a partire dall'*Ad Simplicianum*. Allo stesso tempo, si intende evidenziare il passaggio da una visione che individua nella creatura stessa, aiutata da Dio, la causa prima della sua buona volontà, trasversalmente presente nelle opere precedenti il 397, a una successiva e decisamente più radicale che invece identifica tale causa nell'operare efficiente e predestinato di Dio.

Questa svolta nel pensiero di Agostino non solo conferma che la scelta giusta è quella che ordinatamente persegue il bene maggiore e conduce meritoriamente alla beatitudine, ma permette di risolvere nel *De civitate Dei* almeno due difficoltà, implicite nella teologia giovanile: da una parte, la creatura sarebbe in grado di rendersi migliore di come era stata creata da Dio; dall'altra, considerando il caso esemplare della scelta originale degli angeli buoni, questi avrebbero

addirittura migliorato il disegno cosmico divino insediando la *civitas caelestis*, che non avrebbe originariamente avuto la perfezione dell'esistenza attuale.

Nell'affrontare i rapporti tra virtù della giustizia, ordine cosmico e grazia di Dio il contributo si suddivide in tre sezioni. In primo luogo, si tenta di restituire la complessità dell'ordine cosmico nella sua stretta relazione con la scelta giusta della creatura. Successivamente, il confronto tra i diversi testi di Agostino intende fare emergere il significato della giustizia in quanto virtù che accorda a ciascuno quanto gli spetta e, di rimando, quello di ingiustizia in quanto atto oggettivamente disordinato. Infine, la terza sezione indaga l'origine della volontà morale della creatura sulla base dei cambiamenti avvenuti nel pensiero di Agostino. Secondo la teologia matura, la giustizia di Dio costituisce la causa trascendente della giustizia compiuta dalle creature elette, sin dalla scelta primordiale degli angeli glorificati.

2. La scelta creaturale in relazione all'ordinamento cosmico

Punto di partenza di Agostino è la certezza nell'esistenza di un ordine complessivo delle cose, creato e continuamente amministrato da Dio, il quale dispose ogni cosa con misura, numero e peso¹. È lo stesso Gesù a confermare l'esistenza di un ordine onnicomprensivo, dichiarando ai discepoli che *Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt* (Mt 10,30)². Non solo la fede, ma anche la ragione induce ad ammettere l'esistenza di un ordine, sebbene non comple-

¹ Cfr. *Sap.* 11,2: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*. Agostino per avvalorare la sua fiducia nell'ordine divino universale cita la triade sapienziale trentuno volte, dalle opere giovanili fino a quelle della tarda maturità, sebbene in forma velata o sinonimica essa ricorra anche in molti altri passi: cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, prefazione di G. Giorello, Rusconi, Milano 1994, p. 127. Si rimanda allo stesso volume, in particolare al capitolo esplicitamente dedicato al tema, per quanto riguarda le fonti filosofiche della concezione dell'ordine: *Agostino e l'ordine: le fonti*, ivi, pp. 27-69.

² Cfr. anche *Lc* 12,7.

tamente intelligibile, anche sotto i fenomeni apparentemente più insignificanti, come il disporsi delle foglie sul greto di un ruscello³, così pure, da un punto di vista più strettamente metafisico, la coincidenza tra essere, bene e ordine, tale per cui tutto ciò che esiste è buono e ordinato, dimostra l'esistenza di un ordinamento⁴. Inoltre, l'ordine rappresenta la condizione di intelligibilità del reale, giacché ogni cosa può essere conosciuta nella misura in cui si relaziona alle altre attraverso nessi ben precisi, mediante i quali essa può essere compresa in quanto parte di un intero ordinato.

Pertanto, la prima caratteristica dell'ordine è di essere onnicomprensivo: *Totum igitur ordine includitur*⁵. Se tutto è incluso nell'ordine, nulla può esistere di assolutamente contrario a esso⁶. Anche le scelte della creatura razionale, in quanto esistenti, non sfuggono alle regole dell'ordine volute da Dio, che premia i giusti con la beatitudine e punisce gli ingiusti con la miseria. In questo modo, pure coloro che peccano, agendo in modo disordinato, sono ricondotti all'ordine attraverso la pena⁷. Da questa prospettiva, l'ordine è anche la moda-

³ Cfr. *De ordine (De ord)* I, 3.7. Tutti i richiami e le citazioni delle opere agostiniane provengono dal testo latino della *Patrologia latina*, reperibile in rete sul sito Augustinus.it.

⁴ L'equivalenza è esplicitamente affermata già nel *De moribus ecclesiae (De mor)* II, 6.8: *quae [res] tendunt esse, ad ordinem tendunt; quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur ... Quare ordinatio esse cogit*. Lo stesso viene ribadito nel *De libero arbitrio (De lib arb)* II, 20.54: *Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifices tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit*.

⁵ *De ord* I, 7.19.

⁶ Cfr. *De ord* I, 6.15: *Quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem. Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium*.

⁷ Cfr. K. Flash, *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983 [*Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980], p. 99: *La vita dello stolto non è ordinata da se stessa; tuttavia la provvidenza divina ordina anche questo disordine. Il cattivo si trova in un ordine che egli non ha procurato*.

lità attraverso la quale Dio governa il mondo⁸. L'*ordo* si configura così non solo come una categoria ontologica, ma anche psicologica, etica, politica, teologica ed escatologica⁹; in altre parole, si dà un ordine per ogni aspetto del reale, tutti riferiti all'ordinamento cosmico voluto e amministrato da Dio che li ricomprende tutti.

Appurato che nulla può darsi al di fuori dell'ordine, occorre comprendere in che modo l'uomo debba (o possa) prendere parte a esso, affinché viva convenientemente con se stesso, con gli altri e possa così raggiungere la meta della vita beata. In primo luogo, occorre precisare che ogni cosa fa parte dell'ordine secondo la sua natura specifica; in relazione all'uomo, ciò significa che questi partecipa all'ordine secondo la sua natura razionale, in modo diverso, quindi, sia dai corpi inanimati che ne partecipano meccanicamente sia dagli animali irrazionali che lo seguono ciecamente. L'essere umano deve seguire l'ordine delle cose con la ragione¹⁰, che lo induce ad aderirvi in modo cosciente, assumendo l'ordine come criterio fondamentale della sua prassi. La scelta razionale è quella che subordina le cose inferiori alle superiori sulla base della loro posizione nella scala degli esseri-beni e consente all'uomo di partecipare all'ordine delle cose in modo opportuno, in relazione alla posizione che occupa rispetto agli altri esseri, alla sua specifica natura razionale e, infine, rispetto al conseguimento della beatitudine finale. È opportuno soffermarsi ad analizzare questi tre aspetti dell'ordine.

Secondo la gerarchia ontologica del reale, la prima distinzione, radicale e irriducibile, è quella tra l'essere infinito di Dio e l'essere finito delle creature¹¹. A sua volta, la realtà creata si distingue negli

⁸ Cfr. *De ord* I, 5.14.

⁹ A testimonianza dell'importanza del concetto di *ordo*, bisogna rilevare che nelle sue diverse accezioni ricorre quasi duemila volte all'interno del *corpus* agostiniano: cfr. *Thesaurus patrum latinorum: Thesaurus augustinianus, Series A, Enumeratio formularum, curante CEDETOC*, Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi-Turnhout 1989, pp. 453-454.

¹⁰ A questo proposito, viene affermato nel *De libero arbitrio* (*De lib arb*) III, 5.17: *Ratio aestimat luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus*.

¹¹ Nonostante l'universo riceva il suo essere e la sua bontà da Dio, quest'ul-

esseri spirituali (gli angeli e l'anima umana), più elevati, e quelli materiali (il corpo umano e tutte le altre entità), inferiori rispetto a quelli. Complessivamente le creature, sia spirituali sia materiali, si distinguono in base alle differenti modalità dell'essere, inclusive ma non reciproche tra loro, che ciascuna possiede: *esse, vivere, intellegere*¹². Risalendo la catena degli enti finiti, si danno prima le creature che semplicemente esistono, successivamente quelle che esistono e vivono, fino ad arrivare a quelle più elevate che esistono, vivono e conoscono intellettivamente – corrispondenti ai corpi inanimati, agli animali e all'uomo (e l'angelo), rispettivamente¹³.

Scegliere ordinatamente significa subordinare l'essere-bene minore al maggiore, le forme di vita inferiori, che semplicemente esistono, a quelle superiori che esistono e vivono secondo passione, e queste sottometterle a quelle superiori, ossia alle forme di vita dotate di conoscenza razionale. Considerando tutto l'esistente, comprensivo di Creatore e creature, all'articolazione precedente deve essere anteposto il Bene sommo trascendente, per cui si deve scegliere Dio prima di ogni cosa, dopodiché si deve preferire un essere o un altro a seconda del suo grado di perfezione, prediligendo sempre quello che vale di più.

L'uomo è parte integrante di questa gerarchia e sulla base della specifica posizione che occupa – inferiore soltanto a Dio e superiore agli esseri privi di ragione – deve misurare le sue scelte: amando innanzitutto Dio sopra ogni cosa; in secondo luogo, il proprio simile come se stesso, conformemente ai due supremi comandamenti insegnati da Gesù¹⁴; infine, usando gli animali e le cose, secondo il loro

timo rimane completamente altro, trascendente, rispetto alla sua creazione, tanto che i rispettivi esseri risultano estranei a qualsiasi analogia. Cfr. *De nat boni* 1; *De mor* II, 4.6.

¹² *De lib arb* II, 3.7.

¹³ Cfr. *De lib arb* II, 3.7.

¹⁴ Cfr. Mt 22, 37-40: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum, et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diligens proximum tuum, sicut teipsum.* Cfr. anche Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28. Agostino cita più volte questi due supremi comandamenti, ad

valore. Così facendo egli agisce in modo ordinato, sottomettendosi opportunamente all'Essere che ha sopra di sé, subordinando a sé quelli inferiori e amando come se stesso gli altri uomini.

La creatura razionale può agire ordinatamente se, e solo se, rispetta a sua volta il suo ordine interno, vale a dire se la parte migliore di sé guida e comanda quella inferiore, ossia se la ragione subordina la passione, e non viceversa¹⁵. Se l'uomo è superiore agli altri animali per la ragione, allora deve agire in modo tale che questa sia anteposta a tutte le altre parti dell'anima; solo in questo modo egli può essere ordinatissimo¹⁶. Soltanto così, l'uomo è in grado di anteporre il Bene sommo a tutti gli altri, preferire il bene maggiore al minore, mettere sul suo stesso piano beni di uguale valore e subordinare quelli inferiori, proporzionalmente al loro valore. Le due modalità dell'essere ordinati sia in se stessi sia in relazione ai diversi beni si implicano reciprocamente, per cui non può darsi scelta oggettivamente corretta senza il comando della ragione e questa, a sua volta, conduce l'agente a rispettare l'ordine delle cose.

Agire in modo oggettivamente ordinato, seguendo la retta ragione, conduce l'uomo a raggiungere la sua meta finale rappresentata dalla beatitudine. Tutti gli uomini desiderano certamente essere beati, sostiene Agostino sulla scorta dell'eudemonismo filosofico (in particolare, il *De vita beata* di Seneca e l'*Hortensius* di Cicerone). Nel *De beata vita*, opera esplicitamente dedicata a questo tema, tutti i partecipanti del dialogo concordano che "*Beatos esse nos volumus*"¹⁷. Nel *De libero arbitrio*, per fare solo un altro esempio tra i diversi possibili, viene affermato che *omnes homines appetunt vitam*

esempio in *De doctrina christiana* I, 22.21; 26.27; II, 7.10; *De spiritu et littera* 36, 64; *De civitate Dei* (*De civ Dei*) X, 3.2; XIX, 14.

¹⁵ Cfr. *De lib arb* I, 10.20.

¹⁶ Cfr. *De lib arb* I, 8.18: *hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens sive spiritus sive utrumque rectius appellatur ... si dominetur atque imparet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum.*

¹⁷ *De beata vita* 2, 10.

*beatam*¹⁸; non c'è nessun uomo che non voglia e non brami in tutti i modi la beatitudine¹⁹.

Il problema è che non tutti vogliono agire nell'unico modo in cui è possibile ottenerla, vale a dire in modo giusto²⁰. Soltanto chi persegue ordinatamente i diversi beni, scegliendo quelli finiti non per se stessi ma in vista del fine ultimo di Dio, può procedere rettamente verso il conseguimento della beatitudine finale. Dio rappresenta la meta della vita ordinata della creatura razionale, raggiungendo il quale essa cessa ogni desiderio, poiché non ha più bisogno di nulla, avendo ottenuto tutti i beni a essa convenienti. Da qui, la relazione tra l'essere massimamente ordinati e il raggiungimento della quiete beatifica, alla quale corrisponde quella tra l'essere disordinati e la propria inquietudine, affermata nelle *Confessiones*: *Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt*²¹.

Con il peccato originale, l'uomo trasgredi l'ordine ontologico, preferendo un bene inferiore, ossia se stesso, al Bene sommo; così facendo, egli perse il suo equilibrio interno, per cui le passioni si ribellarono alla ragione, spodestandola dal comando. Di conseguenza, l'uomo caduto, se non risanato dalla grazia di Dio, non può che vivere disordinatamente, prediligendo ciò che è inferiore a ciò che è superiore: le ricchezze materiali a quelle spirituali, le cose alle persone e, in generale, gli esseri mutevoli all'Essere immutabile²².

¹⁸ *De lib arb* II, 9.26.

¹⁹ Cfr. *De lib arb* I, 14.30: [A.] *censesne quemquam hominum non omnibus modis velle atque optare vitam beatam?* [E.] *Quis dubitat omnem hominem velle?*

²⁰ In *Lc* 10, 25 è lo stesso Gesù a sancire che seguendo ordinatamente i due precetti si può raggiungere la beatitudine, giacché questi sono comandati in risposta alla sollecitazione di uno scriba che gli domandò: *Magister, quid faciendo vitam aeternam possidebo?* Anche nell'Antico Testamento ricorre il nesso tra scelta ordinata e beatitudine: cfr. *Prov* 29, 18; *Sal* 1, 1-2; 106, 3; 119, 1-2.

²¹ *Conf* XIII, 9.10.

²² A quest'ultima alternativa possono essere ricondotte, come alla loro matrice, tutte le scelte malvagie – come afferma Agostino attraverso le parole del personaggio di Evodio in *De lib arb* I, 16.35: *adsentior peccata omnia hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur*. Cfr. anche *De lib arb* II, 19.53.

Vivendo in questo modo l'uomo perde la sua posizione privilegiata, divenendo paradossalmente subordinato a quelle cose che, al contrario, avrebbe dovuto dominare, vivendo rettamente²³. Voltando le spalle a Dio, l'uomo trasgredisce l'ordine per cui è stato creato, mancando completamente la sua meta escatologica e ricevendo, meritatamente, la giusta punizione della miseria eterna.

In modo uguale e contrario rispetto all'agire ordinato, l'azione disordinata implica le medesime relazioni, sebbene capovolte, all'interno dell'anima, nei confronti dei diversi beni e della posizione dell'uomo nel cosmo, quindi rispetto all'ordine escatologico della creazione. Niente sfugge all'ordine onnicomprensivo di Dio, anche coloro che vogliono trasgredirlo sono fatti rientrare in esso, loro malgrado, attraverso la pena. Pertanto, sostiene Agostino, l'universo è perfettamente ordinato non solo quando chi non pecca (perseverando nell'ordine) raggiunge la beatitudine, ma anche quando coloro che peccano (agendo disordinatamente) cadono nella miseria²⁴.

3. La forma della giustizia

L'uomo partecipa convenientemente all'ordine cosmico attraverso la giustizia, la quale si configura come la scelta, libera e consapevole, compiuta dalla creatura razionale in modo conforme all'*ordo rerum*. Scegliere giustamente significa attribuire a ciascun essere ciò che gli spetta: a Dio, a se stessi e al prossimo, e a tutte le altre cose. Lasciando per il momento in sospeso la questione (che sarà affrontata nella prossima sezione) riguardante la causa prima da cui consegue la buona volontà – la creatura stessa oppure la grazia efficiente di Dio, rispettivamente secondo la prospettiva precedente o successiva l'*Ad Simplicianum* – quello che ora si intende mostrare

²³ Cfr. *De lib arb* I, 14.33; 16.35.

²⁴ Cfr. *De lib arb* III, 9.26: *Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas.*

è che sul piano fenomenico la logica alla base della scelta giusta rimane invariata, nonostante la svolta intercorsa nello sviluppo del pensiero di Agostino²⁵.

Agostino definisce la giustizia come la virtù con cui si dà a ciascuno quanto gli spetta: [A.] *iustitiam quid dicamus esse nisi virtutem, qua sua cuique tribuuntur?* [E.] *Nulla mihi alia iustitiae notio est*²⁶. Tale concezione è ripresa dalla tradizione classica, tramandata da Cicerone, del quale nel *De diversis quaestionibus* LXXXIII riporta un passo tratto dal *De inventione*, contenente la definizione

²⁵ Non tutti gli interpreti concordano nell'individuare diverse fasi del pensiero di Agostino e sul significato da attribuire ad esse. Delineando soltanto i contorni di un dibattito, in realtà molto più articolato, Brown, Babcock, Flash, Wetzel e Lettieri individuano nell'*Ad Simplicianum* una svolta radicale che inaugura una nuova teologia, basata sulla scoperta (rivoluzionaria) della grazia indebita: cfr. P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Faber, London 1967; W.S. Babcock, *Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396)*, in "Augustinian Studies" 10 (1979), pp. 55-74; K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustins von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I,2*, Dieterich, Mainz 1990; J. Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001. Arriva a una soluzione diversa, pur condividendo l'importanza dell'*Ad Simplicianum*, Burns che individua nelle opere antipelagiane più mature (in particolare dall'*Epistula* 194 del 418) un cambiamento significativo nella concezione della grazia rispetto a quella esposta nell'*Ad Simplicianum*, basato sui cambiamenti operati da Dio nel cuore dell'eletto: cfr. P. Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Études augustinien-nes, Paris 1980; più recentemente, H.K. Komline, *Augustine on the Will. A Theological Account*, Oxford University Press, New York 2020. Sebbene la lettura che valorizza la svolta del 397 sia ormai divenuta preponderante, non sono mancati esimi studiosi che hanno visto nel pensiero di Agostino una profonda continuità: cfr. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1969; G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Études augustinien-nes, Paris 1996. Tale visione continuista è ripresa da C. Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*, Oxford University Press, Oxford 2006.

²⁶ *De lib arb* I, 13.27. Per una raccolta commentata dei passi più significativi in cui Agostino parla della *iustitia* si rimanda a G. Catapano (a cura), *Sant'Agostino. La giustizia*, Città Nuova, Roma 2004. Per un'ampia trattazione della giustizia divina, anche in riferimento agli sviluppi successivi ad Agostino, si rimanda al classico studio di E. McGrath, *Iustitia Dei*, Cambridge University Press, Cambridge 2020⁴.

delle virtù e, quindi, della giustizia: *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*²⁷. Come sintetizzato efficacemente nel *De vera religione*, *haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus*²⁸. Ciò che si deve attribuire a ciascuno, come vuole la giustizia, dipende fondamentalmente dall'ordine, poiché è sulla base di questo che sono disposte le diverse cose, da quelle di maggior valore, da amare di più, a quelle via via inferiori, da perseguire in proporzione al loro specifico grado di essere-bene²⁹.

La stretta relazione tra *iustitia* e *ordo rerum*, presente sin dalle opere giovanili, si mostra con chiarezza (se non altro per la vicinanza testuale) confrontando le rispettive definizioni nell'opera dedicata a Marcellino. La giustizia, ribadisce Agostino, consiste nel dare a ciascuno quanto gli spetta: *Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit*³⁰. A sua volta, l'*ordo* non è altro che la disposizione di cose uguali e disuguali che assegna a ciascuno il proprio posto: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*³¹. Si deve giustamente rendere a ciascuno il suo, sulla base

²⁷ *De div quaest* LXXXIII, q. 31.1. È lo stesso Agostino ad affermare nelle *Retractiones* che il contenuto della *quaestio* 31 è di Cicerone: cfr. *Retract* I, 26.2. Per la ripresa della concezione classica della giustizia da parte di Agostino si veda G. Catapano, *op. cit.*, p. 101 nota 19.

²⁸ *De vera rel* 48.93. Dovendo affermare la ragione per cui Dio è giusto Agostino adotta questa definizione, per cui si potrebbe parlare di una concezione analogica della giustizia, almeno per la sua teologia giovanile, in quanto attribuibile a soggetti (anche radicalmente) diversi. Dio è giusto perché distribuisce ad ogni essere il suo, viene affermato in *De ord* I, 7.19: *Si autem ... iustus est Deus, sua cuique distribuendo utique iustus est*; cfr. *ivi*, II, 7.22. Con la teologia matura della grazia, la giustizia di Dio non è più riducibile al principio distributivo di rendere a ciascuno il suo, poiché tutto quello che Dio elargisce è inteso come un dono del tutto gratuito e immeritato. Sulla differenza, irriducibile, tra dare il dovuto e donare l'indebito da parte di Dio, rappresentativi della teologia prima e dopo l'*Ad Simplicianum*, cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino ... cit.*, pp. 85 sgg.

²⁹ Cfr. *De Gen contra man* II, 27.41: *moderamen iustitiae est sua cuique tribuere*.

³⁰ *De civ Dei* XIX, 21.1.

³¹ *De civ Dei* XIX, 13.1. Occorre notare, sulla scorta della Bettetini (che pure

della disposizione ordinata delle diverse cose. In questo senso, la giustizia consiste nel preferire ciò che vale di più a ciò che vale di meno, mettere sullo stesso piano cose dello stesso valore e subordinare ciò che è inferiore a ciò che è superiore. In questo modo, si dà a ciascuno ciò che oggettivamente gli è dovuto: a Dio, il primo posto nell'ordine delle scelte, preferendolo a qualsiasi altro bene; a se stessi e agli altri (in particolare alla loro anima), il privilegio di essere inferiori solo a Dio e superiori a tutti gli altri esseri, cosicché bisogna anteporli a tutte le altre cose, fuorché a Dio; infine, a tutti gli altri beni, un utilizzo saggio ed equilibrato, tale per cui l'uomo non deve attardarsi in essi, ma usarli nella misura in cui gli consentono di raggiungere i beni più alti.

La salda relazione della giustizia con l'ordine ontologico delle cose – trasversalmente presente dal *De ordine*, al *De libero arbitrio*, fino al *De civitate Dei* e oltre – può essere mostrata anche sulla base dell'azione ingiusta. Il male morale non risiede affatto negli oggetti in sé, che sono tutti buoni in quanto creati da Dio, ma negli atti attraverso i quali la volontà, contro l'ordine degli esseri-beni, antepone l'inferiore al superiore, il minimo al massimo; tutte azioni riconducibili, in ultima analisi, all'atto con cui si devia da Dio per volgersi a un bene finito³². In ogni peccato, l'oggetto del volere è sempre identificato (in senso antimanicheo) con un bene perseguito contro l'ordine degli esseri. Il male morale non è nelle cose in sé, ma nel loro utilizzo disordinato; se così non fosse, seguirebbe il paradosso di accusare un bene, anziché chi ne fa un uso illecito. Perciò, chiede retoricamente il personaggio Agostino al suo interlocutore Evodio:

num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas aut cibos propter voraces aut vinum propter ebriosos aut muliebres

si riferisce al *De ordine*, in particolare a II, 7.22), come la nozione di ordine sia parallela a quella di giustizia, tanto che la definizione di entrambe può arrivare a coincidere, le due nozioni si sovrappongono nel "distribuire a ciascuno il suo" in M. Bettetini, *op. cit.*, p. 103.

³² Cfr. nota 22.

*formas propter scortatores et adulteros atque hoc modo cetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum et pane scelerate veneficum?*³³

La stessa logica (perversa) sottesa all'azione malvagia, e come tale *contra ordinem naturarum*, viene ribadita nel più tardo *De civitate Dei*:

*Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi; nec luxuria vitium est pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus spiritaliter pulchrioribus et incorruptibiliter suavioribus coaptamur; nec iactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus spreto testimonio consentiae; nec superbia vitium est dantis potestatem vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta.*³⁴

L'ingiustizia consiste nel volere disordinatamente un bene; perciò, non sono i beni inferiori all'uomo (alla sua anima) ad aver reso cattiva la sua volontà, ma è stata la volontà stessa a rendersi cattiva quando ha voluto, *prave atque inordinate*, le cose inferiori³⁵. Così, *avaritia*, *luxuria*, *iactantia* e *superbia* sono certamente vizi e lo sono a causa del fatto che portano a desiderare dei beni in modo disordinato, vale a dire contro l'ordine delle cose, il quale deve essere assunto come regola del volere virtuoso. In questo senso, il caso riportato da Agostino dell'avaro potrebbe essere letto non solo come l'esempio di una specifica volizione disordinata tra due beni di di-

³³ *De lib arb* I, 15.33.

³⁴ *De civ Dei* XII, 8.

³⁵ Cfr. *De civ Dei* XII, 6: *Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate, ipsa quia facta est, appetivit.*

verso valore (quello materiale dell'oro e quello spirituale, e più elevato, della giustizia) ma, in senso più ampio, sì da poter considerare l'atto di abbandonare la giustizia come implicito in ogni vizio. Tenendo presente la definizione di giustizia (dare a ciascuno quanto gli spetta), chi *perverse* ama l'oro significa che pone nel possesso delle ricchezze materiali lo scopo del suo agire, e in vista di questo persegue tutti gli altri beni; così facendo, egli non dà a ciascuno quello che deve, poiché non agisce sulla base del valore oggettivo delle cose, ma del proprio interesse, che lo conduce a preferire un bene materiale a tutti gli altri beni, comprese le virtù, le altre persone, e financo Dio³⁶. Nell'amore disordinato di un bene (che sia *aurum*, *corporeae voluptates*, *laus* o *potestas*) è sempre implicita una *iustitia derelicta*. Insomma, analizzando la scelta ingiusta è possibile apprezzare, nella sua immagine in negativo, la forma della giustizia, vale a dire la scelta libera e cosciente configurata sull'ordine dell'essere. La scelta giusta è sempre la scelta ordinata, quella cioè che accorda a ciascuno quanto gli spetta, alle persone la priorità sulle cose e a Dio la priorità su tutti.

4. *L'origine della volontà morale*

Avendo chiarito la strettissima relazione tra giustizia e ordine, la questione urgente da porre è se la capacità di scegliere in modo giusto da parte della creatura, vale a dire l'origine della sua volontà morale, sia da individuare in sé o nella grazia efficiente di Dio. Non solo Agostino prospetta entrambe le soluzioni e, in diverse fasi del

³⁶ Agostino è consapevole che le esigenze materiali, insieme alla perversione insita nella natura dell'uomo corrotto, hanno fatto sì che si creasse una sorta di ordine basato sull'utilità (spesso in conflitto con quello oggettivo), sulla base del quale può essere attribuito meno valore a un uomo rispetto a un animale o addirittura a una pietra preziosa. A riguardo, si tenga presente non solo *De civ Dei* XI, 16, ma anche *De lib arb* III, 5.17. La virtù richiede che si valutino le cose per loro stesse e non per il proprio vantaggio.

suo pensiero, sostiene prima l'una e poi l'altra, ma l'alternativa della buona volontà come dono divino viene affermata a partire dalla critica alla posizione antecedente. Le due risposte alla questione si configurano così non come semplici *aut aut*, ma l'una come il superamento dell'altra, attraverso la risoluzione di alcune problematiche implicite nella precedente e che, successivamente, vengono avvertite da Agostino come insostenibili.

Nel secondo libro del *De libero arbitrio* i personaggi di Agostino ed Evodio convergono sin da subito che la volontà è stata donata originariamente all'uomo per compiere la giustizia, tanto da immaginare che, nel punire un peccatore, Dio gli dica: *'Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum?'*³⁷. Senza la libera volontà non si potrebbe compiere la giustizia, o meglio, la libera volontà è stata data da Dio proprio a tal fine, viene riaffermato a scopo di ricapitolazione quasi alla fine del libro. In questa circostanza, di particolare rilievo è l'ipotesi che era stata avanzata inizialmente da Evodio e che ora Agostino si accinge a respingere, vale a dire se non sarebbe stato più opportuno che Dio avesse originariamente donato all'uomo una capacità con cui non avrebbe potuto agire male, ossia la giustizia stessa, con la quale si può volere solo rettamente³⁸. Il punto fondamentale dell'argomentazione è che solo mediante la libera volontà può darsi la giustizia, poiché nessuno potrebbe agire giustamente se non volendolo in modo libero e consapevole³⁹. Pertanto, afferma Agostino, *Si enim*

³⁷ *De lib arb* II, 1.3.

³⁸ Afferma Agostino rivolgendosi ad Evodio in *De lib arb* II, 18.47: *Propterea quippe tibi videri dixeris dari non debuisset liberum voluntatis arbitrium, quod eo quisque peccat. Cui sententiae tuae cum ego retulissem recte fieri non posse nisi eodem libero voluntatis arbitrio, atque ad id potius hoc deum dedisse adseverarem, respondisti liberam voluntatem ita nobis dari debuisset ut iustitia data est, qua nemo uti nisi recte potest.*

³⁹ Agostino non misconosce le conseguenze della caduta a seguito del peccato originale, piuttosto il suo discorso è rivolto alla buona volontà come è stata donata originariamente da Dio ed è lui stesso a confermarlo in *De lib arb* III, 18.52: *Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo*

*homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset*⁴⁰. Così la volontà è annoverata tra i beni medi – *Voluntas ... medium bonum est*⁴¹ – cioè quelli che si possono usare sia in modo disordinato e ingiusto sia in modo ordinato e giusto; tutto dipende dalla decisione dell'agente, avendo la possibilità di determinarsi in un modo o nell'altro.

*Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bono aut ad exterius aut ad inferius, peccat.*⁴²

In questi termini, la volontà della creatura è causa delle proprie scelte ordinate e, perciò, della giustizia, con la quale (in quanto bene *magnus*) si vive solo rettamente⁴³. La buona volontà è identificata, nella teologia precedente il 397, come l'origine della giustizia, poiché se quest'ultima consiste nel rendere a ciascuno il suo, la buona volontà è quel bene a partire dal quale l'agente si determina a volere scegliere in questo modo. Spiega Agostino nel primo libro: [E.] *Quid est bona voluntas?* [A.] *Voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere*⁴⁴.

factus est loquimus. In ogni caso, si tenga presente che alla fine del *De libero arbitrio*, pur riconoscendo la necessità della grazia per sanare l'uomo caduto (cfr. *De lib arb* III, 19.53), Agostino accorda ancora a questi una pur minima iniziativa meritoria, se non altro credendo e chiedendo aiuto a Dio. Si tratta di una concezione della grazia suasiva e cooperante con gli sforzi dell'uomo, descritta come l'azione di Dio che richiama chi si è allontanato, istruisce chi crede, esorta chi lo ama, aiuta chi si sforza, esaudisce chi lo prega: cfr. *De lib arb* III, 19.53.

⁴⁰ *De lib arb* II, 1.3. Cfr. anche ivi, 18.47; 18.48; 18.49.

⁴¹ *De lib arb* II, 19.52.

⁴² *De lib arb* II, 19.53.

⁴³ Nel *De lib arb* II, 18.50, dice Agostino a Evodio: *In tueris enim iustitiam, qua nemo male utitur*.

⁴⁴ *De lib arb* I, 12.25.

L'uomo fu originariamente posto da Dio in una condizione intermedia, né giusto né malvagio, ma tale per cui poteva acquisire la giustizia, se solo l'avesse voluto, scegliendo rettamente⁴⁵; questo era completamente in suo potere e, dunque, sotto la sua responsabilità⁴⁶. Ciò significa che la prima creatura razionale – non solo umana, ma anche angelica – fu creata in una condizione moralmente neutra, dalla quale avrebbe potuto, volendolo, raggiungere il bene *magnus* della giustizia e così meritare la vita beata⁴⁷. Per questo, se l'uomo non avesse originariamente peccato avrebbe vissuto secondo giustizia e raggiunto la beatitudine eterna, come gli angeli che rimasero fedeli a Dio, mentre ha peccato e così è precipitato lontano dal Bene e nella corruzione del volere.

Con la stesura della seconda *quaestio* dell'*Ad Simplicianum* (dedicata all'analisi di *Rm* 9, 10-29), Agostino non perde semplicemente la fiducia nella capacità della creatura di compiere qualsiasi iniziativa meritevole, poiché irrimediabilmente corrotta nel peccato; più profondamente, egli ritratta tutta la sua teologia precedente della buona volontà creaturale, con la scoperta rivoluzionaria della grazia di Dio in quanto causa efficiente del volere ordinato della creatura. La *vocatio* rivolta da Dio agli eletti è intesa come una vera e propria causa della buona volontà: *vocatio ista est effectrix bonae volunta-*

⁴⁵ Cfr. *De lib arb* III, 24.72.

⁴⁶ Nel *De lib arb* I, 12.26, chiede retoricamente Agostino: *Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?* Come mette in rilievo Babcock: *Augustine has concentrated the element of control, of command over self, which is essential to moral agency, at the moment of outset*, in W.S. Babcock, *Augustine on Sin and Moral Agency*, in "The Journal of Religious Ethics" 16/1 (1988), pp. 28-55, p. 38.

⁴⁷ Secondo la prospettiva teologica giovanile, non solo gli uomini, ma anche gli angeli furono originariamente dotati di una buona volontà, con la quale alcuni scelsero disordinatamente se stessi, anziché Dio, e conseguentemente precipitarono nella miseria; al contrario, altri, con la medesima volontà, vollero ordinatamente e così raggiunsero la piena beatitudine. A riguardo, viene affermato nel *De vera rel* 13.26, gli angeli (glorificati) restano saldi e perseveranti in Dio e fruiscono della sua maestà con la loro *voluntas*, mediante la quale ordinatamente (cioè secondo giustizia) amano Dio più di se stessi: *[angeli] ea voluntate qua magis Deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo, et fruuntur maiestate ipsius*.

tis⁴⁸. Commentando la *Lettera ai Filippesi* (Phil 2, 12-13), Agostino afferma: *Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate, ubi satis ostendit etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri*⁴⁹. La giustizia è un dono esclusivo di Dio, così come la buona volontà della creatura che conduce ad essa; per questa ragione, nessuno può vantarsi di vivere giustamente, a partire dalla sua buona volontà, poiché è soltanto Dio che muove il volere, conducendolo alla giustizia e alla salvezza⁵⁰.

Nel contesto specifico dell'*Ad Simplicianum*, Agostino si rivolge all'uomo caduto; eppure, è plausibile rinvenire, sin da questo punto del suo pensiero, l'idea radicale e originale che già l'atto originario della creazione sia, per gli eletti, un atto di elezione indebita e predestinata da parte di Dio. Le *Confessiones*, scritte a ridosso dell'*Ad Simplicianum* (tra il 397 e il 401) e approdo della nuova teologia della grazia inaugurata in quell'opera, rappresentano questa idea, in particolare, il libro dodicesimo in cui viene trattata la creazione del *caelum caeli*, la compagine delle creature angeliche sottratte da sempre alla mutevolezza e, perciò, alla possibilità stessa del peccato⁵¹.

Tenendo presente questa nuova prospettiva sulla grazia, è possibile volgersi al *De civitate Dei*, dove si trova la più ampia e dettagliata trattazione della teologia matura di Agostino sul rapporto tra la grazia originaria della creazione e la buona volontà delle creature predestinate. A riguardo, sono di grande interesse i libri centrali dell'opera, dedicati alla creazione e alla scelta primordiale degli angeli, nei quali riemerge la soluzione del *De libero arbitrio* per quanto riguarda la causa della giustizia creaturale, che viene rifiutata a partire da (almeno) un paradosso implicito in essa, a favore di una

⁴⁸ *Ad Simpl* I, 2.13.

⁴⁹ *Ad Simpl* I, 2.12.

⁵⁰ L'argomento biblico decisivo citato in *Ad Simpl* I, 2.9 è *1Cor* 4, 7: *Quid enim habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*

⁵¹ È impossibile anche solo accennare alla questione, per cui si rimanda direttamente a G. Lettieri, *La Genesi nel libro XII delle Confessiones: ermeneutica, creazione, predestinazione*, in *La Genesi nelle Confessiones. Atti della giornata di studio su S. Agostino, Roma 6 dicembre 1994*, Herder, Roma 1996, pp. 55-79.

nuova soluzione più coerente con la teologia matura della grazia. Il ragionamento muove dall'assunto secondo cui tutto ciò che è buono dipende completamente da Dio, il quale è il Creatore non solo di tutti gli esseri dal nulla ontologico, ma anche del retto volere delle creature elette. Pertanto, Agostino esclude in modo risoluto l'ipotesi che la buona volontà degli angeli buoni non sia stata creata da Dio:

*si dixerimus nullam esse efficientem causam etiam voluntatis bonae, cavendum est, ne voluntas bona bonorum angelorum non facta, sed Deo coaeterna esse credatur. Cum ergo ipsi facti sint, quo modo illa non esse facta dicetur? Porro quia facta est, utrum cum ipsi facta est, an sine illa fuerunt prius? Sed si cum ipsis, non dubium quod ab illo facta sit, a quo et ipsi; simulque ut facti sunt, ei, a quo facti sunt, amore, cum quo facti sunt, adhaeserunt.*⁵²

Rifiutando la tesi che esista una causa efficiente della buona volontà, si potrebbe arrivare a sostenere che la buona volontà degli angeli sia coeterna a Dio; ciò è evidentemente assurdo perché questi sono stati creati, pertanto, deve esserlo stata anche la loro volontà.

Occorre ora intendere in quali termini Agostino concepisce la buona volontà, se come il bene medio del *De libero arbitrio* o in altro modo. La questione cruciale non riguarda quando sia stata data, piuttosto che tipo di buona volontà sia stata donata. La soluzione è nel prosieguito del paragrafo, in cui dapprima vengono fatte emergere le conseguenze insostenibili implicite nella posizione giovanile: *Si autem boni angeli fuerunt prius sine bona voluntate eamque in se ipsi Deo non operante fecerunt: ergo meliores a se ipsis quam ab illo facti sunt? Absit. Quid enim erant sine bona voluntate nisi mali?*⁵³. Ipotizzare che gli angeli avessero potuto darsi la buona volontà implica il paradosso che la creatura avrebbe potuto rendersi migliore rispetto a come era stata fatta da Dio: *absit*, sostiene ora Agostino. Se si esclude, quindi, l'ipotesi che gli angeli buoni non potevano

⁵² *De civ Dei* XII, 9.1.

⁵³ *Ibidem*.

ulteriormente perfezionarsi rispetto a come erano stati creati, ne consegue che la loro originaria buona volontà non poteva essere più intesa come quel bene medio, con il quale avrebbero potuto peccare o non peccare⁵⁴. Dio donò una buona volontà diversa, in quanto già attuata nella giustizia, con la quale gli angeli predestinati potevano agire soltanto bene⁵⁵. Perciò, chiede retoricamente Agostino, senza tale volontà che cosa erano gli angeli se non malvagi? Evidentemente, questa non poteva essere quel bene medio a partire dal quale sarebbero potuti diventare anche cattivi. La buona volontà, donata già perfettamente giusta, è elargita gratuitamente da Dio mediante il suo operare:

*si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille facerat, quo nemo melius quicquam facit: profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adiutorio Creatoris habere non possent. Et cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad se ipsos, qui minus erat, sed ad illum, qui summe est, converterentur eique adhaerentes magis essent eiusque participatione sapienter beateque viverent.*⁵⁶

Agostino evita così il paradosso della posizione precedente e, allo stesso tempo, riesce ancora a sostenere l'idea cardine che la scelta giusta è quella ordinata, giacché con la loro buona volontà gli angeli non si volsero disordinatamente a se stessi, che erano inferiori, ma al Bene sommo⁵⁷. La questione cruciale è che tale volontà non è

⁵⁴ Riprendendo le parole di Babcock, la soluzione dell'originaria neutralità morale delle creature *suggested that the order God created both had room for and stood in need of improvement and, what is more, that the improvement had to be supplied, not by God, but by created beings acting independently to achieve their moral goodness (see De civ. Dei 12.9). Augustine, in the end, was unwilling to accept [it], in W. Babcock, Augustine on Sin and Moral Agency ... cit., p. 40.*

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 47: *the good will of the angels is first and foremost a function of the divine activity, not (like the evil will) uncaused, but specifically effected by God.*

⁵⁶ *De civ Dei XII, 9.1.*

⁵⁷ Sia che la buona volontà degli angeli sia stata infusa contemporaneamente con la loro creazione sia che sia stata donata successivamente, e comunque prima della loro scelta originale, attraverso la grazia di Dio, in ogni caso deriva sempre dall'attività di Dio.

inderivata, ma deriva dalla volontà onnipotente di Dio, causa prima del volere giusto della creatura⁵⁸. Nell'atto di creazione universale, Dio mediante una grazia più ampia (*largiens gratia*) riservata solo agli eletti forma anche il loro giusto volere⁵⁹.

Da questa prospettiva, che toglie alla creatura ogni capacità di bene per attribuirgli esclusivamente alla misericordia divina, la creatura giusta non è altro che quella giustificata da Dio, vale a dire resa giusta da Lui: [*dicitur*] *iustitia Dei non solum qua ipse iustus est dicitur, sed illa etiam quam in homine, qui ab illo iustificatur, facit*⁶⁰. Tale esito non è che l'inevitabile conseguenza della completa dipendenza della buona volontà della creatura da quella onnipotente di Dio. Riferendo questo discorso alla creazione originale, si comprende come già questa si configuri come un atto di redenzione mediante cui Dio rende giuste le creature destinate alla sua *civitas*⁶¹.

⁵⁸ Una questione strettamente connessa è quella del peccato originale, ossia della prima volontà malvagia, per cui mentre la buona volontà è operata da Dio, questa è (volutamente) lasciata al libero determinarsi disordinato della creatura. Date le vastissime implicazioni che tale riflessione comporta, delle quali non è in alcun modo possibile trattare, si rimanda a W. Babcock, *Augustine on Sin and Moral Agency* ... cit. pp. 47 sgg. e Id., *The Human and the Angelic Fall: Will and Moral Agency in Augustine's City of God*, in J. McWilliam (ed.) *Augustine. From Rhetor to Theologian*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (CA) 1992, pp. 133-149.

⁵⁹ Cfr. *De civ Dei* XI, 9.2: *Et istam [bonam voluntatem] quis fecerat nisi ille, qui eos [bonos angelos] cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, numquam sanctos angelos fuisse credendum est*. Come afferma Lettieri, *La bona voluntas angelica (si badi: non soltanto la voluntas, ma la voluntas che riceve la potestas di un indeclinabile amor Dei) è facta, trova unicamente nella voluntas Dei la sua causa effectrix; Dio simul crea e converte gratuitamente gli angeli predestinati*, in G. Lettieri, *L'altro Agostino* ... cit., p. 386.

⁶⁰ *De civ Dei* XXII, 2.1. Per gli altri luoghi in cui ricorre l'espressione in questo specifico significato, cfr. G. Catapano (a cura), *op. cit.*, pp. 292-294.

⁶¹ Mancando questo riferimento alla prima creazione, pur riconoscendo il legame della riflessione della giustizia di Dio con la dottrina della grazia indebita, si perde inevitabilmente quello che lega entrambi al volere originario e immutabile di Dio che prevedeva, per la costituzione della sua *civitas*, una previa giustificazione delle creature predestinate.

La forma della giustizia non è smentita dalla grazia onnipotente e predestinata di Dio; ciò che invece è negato è la pretesa della creatura di compiere da sé qualsiasi scelta giusta, se prima non giustificata da Dio. Di conseguenza, gli stessi meriti delle scelte virtuose compiute dalle creature non possono che risultare ridimensionati, in quanto direttamente causati dall'azione di Dio⁶². È il prezzo che la concezione etica di Agostino deve pagare alla sua dottrina della grazia indebita e da sempre predestinata, che fa dipendere ogni bene creaturale da Dio.

5. *Un ordine conclusivo*

La teologia matura della grazia nella quale l'operare di Dio è posto non solo come origine, ma anche al principio, della buona volontà delle creature comporta inevitabilmente delle conseguenze anche sull'idea di *ordo*. Probabilmente, è proprio in relazione all'ordine che la grazia predestinata si rivela concettualmente proficua e interessante, risolvendo delle questioni lasciate aperte dalla soluzione che rintracciava la causa prima della volontà morale nella creatura. In primo luogo, la parte più eccellente dell'ordine cosmico, vale a dire la compagine degli angeli glorificati, mancherebbe originariamente di una perfezione, ossia dell'esistenza attuale, alla quale avrebbe sopperito non il Creatore, ma la creatura stessa, con la sua buona volontà. Inoltre, emergerebbe anche un'altra difficoltà, ossia se Dio avesse trascurato la presenza attuale degli angeli nella sua *civitas*, quest'ultima avrebbe corso il rischio di non essere fondata

⁶² Detto in altre parole, l'atto virtuoso compiuto dalla creatura non è (più) diretta conseguenza della sua autonomia: cfr. J. Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue* ... cit. p. 126. Si tratta dei limiti della virtù, per citare il titolo dell'opera appena richiamata, con la quale si può convenire che, *Because Augustine underwriters human virtue with divine power, he appears to have excluded human power from virtue*, ivi, p. 218.

fino al giudizio finale, quando i santi vi entreranno definitivamente⁶³. Anche soltanto per queste ragioni, l'ordine di Dio, che tutto include, non può lasciare alla contingenza di una volontà, che può determinarsi in un modo o nell'altro, il compimento della giustizia, dalla quale dipende profondamente la sua configurazione; piuttosto l'ordine deve assumere anche la giustizia della creatura. Pertanto, è possibile concludere, almeno provvisoriamente, che la virtù della scelta ordinata rimane la giustizia, anche ben oltre l'*Ad Simplicianum*, sebbene da questo punto in poi sia soltanto in virtù della grazia di Dio che può darsi la scelta giusta della creatura.

⁶³ Cfr. M. Simonetti, *Gli angeli e Origene nel De civitate Dei*, in E. Cavalcanti (a cura), *Il De civitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 167-179, pp. 178-179.