

VOLONTÀ UMANA IN AGOSTINO:  
Spunti di riflessione a partire da un'analisi di  
*De correptione et gratia* 12,38

HUMAN WILL IN AUGUSTINE:  
*Reflections inspired by an analysis of*  
*De correptione et gratia* 12.38

**Daide Di Giandomenico**

Licenziato in Scienze Patristiche  
(Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum, Roma)  
Dottorando in Teologia Patristica (Pontificia Università Gregoriana, Roma)  
Docente presso l'Université Catholique de Madagascar  
<https://orcid.org/0009-0001-0403-449X>

Ricevuto: 13 maggio, 2025 / Accettato: 20 giugno, 2025  
DOI: 10.64205/brasiliensis.14.26.2025.208

Publicato con licenza Creative Commons  
Attribuzione 4.0 Internazionale (CC BY 4.0)



**Abstract:** L'articolo prende in analisi il *De correptione et gratia* 12,38 ed espone quello che Agostino vi espone a proposito della volontà umana. Dopo aver inserito il trattato nel contesto delle vicende di Agostino, procede esaminando la volontà umana nello stato prelapsario, nello stato postlapsario senza la grazia di Cristo, e nello stato postlapsario nella grazia di Cristo. In particolare, studia la volontà umana in rapporto all'*adiutorium sine quo non*, all'*infirmetas*, e all'*adiutorium quo*. Ne risulta un'inaspettata importanza della volontà umana nel pensiero di Agostino.

**Parole chiave:** Teologia della grazia. Volontà umana. *Adiutorium sine quo non*. *Adiutorium quo*. *Invictissime*.

**Abstract:** The article analyzes *De correptione et gratia* 12.38 and expounds Augustine's reflections on the human will. After situating the treatise within the context of Augustine's personal and theological development, it examines the human will in the prelapsarian state, the postlapsarian state without Christ's grace, and the postlapsarian state in Christ's grace. Particular attention is given to the will's relation to the *adiutorium sine quo non*, its *infirmetas*, and the *adiutorium quo*. The analysis reveals the unexpectedly central role of the human will in Augustine's thought.

**Keywords:** Theology of grace. Human will. *Adiutorium sine quo non*. *Adiutorium quo*. *Invictissime*.

Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti, io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo ma il peccato che abita in me. (Rm 7,18-20)

Nel panorama della riflessione teologica degli ultimi anni, un contributo in particolare va acquistando sempre più interesse. Si tratta del documento della Pontificia Commissione Biblica (2020): *Che cos'è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*. Nella presentazione del contributo, tra l'altro incaricata dallo stesso Papa Francesco al cardinale Luis Ladaria, si evidenzia come negli ultimi decenni si è accelerato il processo di mutamenti religiosi e culturali, già segnalato dalla *Gaudium et spes* 4. L'accelerazione di questo processo fa riemergere interrogativi del passato, soprattutto questioni antropologiche che nascono dal profondo dell'essere umano, dalla sua coscienza, e riguardano le sue dinamiche comportamentali. Già San Paolo (Rm 7,15-23; Gal 5,16-17) racconta del suo dissidio interiore riguardo al proprio agire, tra desiderio e riuscita. Paolo giunge alla conclusione che la sua volontà è compromessa da ciò che egli chiama "la legge della carne". Si tratta del peccato che abita la carne quasi fosse di casa. Ora – si chiede Paolo – come si fa ad espropriarlo e a rendere invece padrone di casa il desiderio del bene, di modo che le azioni corrispondano al bene desiderato?

Questo dissidio interiore – che il credente avverte con maggiore sofferenza, in quanto intende passare dalla giustizia delle opere alla giustizia della fede, quindi vita nella grazia – è uno dei temi che accompagna la riflessione patristica, in particolar modo quella di Agostino. Più specificamente, questo nostro breve articolo vorrebbe essere utile non soltanto a chi si occupa in prima persona della direzione spirituale, ma anche a un tipo di credente che, come Agostino, a un determinato punto della propria vita decide di prendere con più serietà la propria adesione alla persona di Cristo.

È importante dire fin da subito che non pretendiamo fare un'esposizione definitiva sulle questioni finora esposte, ma desideriamo dare un contributo alla riflessione odierna. Cerchiamo dunque di focalizzarci su un aspetto del pensiero di Agostino che riguarda più specificamente la sua riflessione sulla volontà umana. Ci concentreremo su un testo in particolare, il *De correptione et gratia*. Da questo testo prenderemo in considerazione soprattutto il passo 12,38, a partire dal quale tenteremo di mettere in luce tre aspetti del pensiero di Agostino: il primo, il progetto di Dio sulla volontà umana (la volontà nello stato prelapsario); il secondo, la malattia della volontà umana nello stato attuale (*l'infirmitas* dell'uomo decaduto); il terzo, il traguardo che la volontà umana può raggiungere assieme alla grazia di Cristo (la volontà invincibile).

Occorre premettere che già Trapè (1987, pp. LX, LXIX, LXXIII, LXXXIV), insigne studioso di Agostino, giudicava problematiche sia la distinzione giansenista delle due economie della grazia (una prima e una dopo il peccato di Adamo), sia la relativa dottrina della cosiddetta grazia irresistibile (l'onnipotente azione di Dio che sovrasterebbe la miserevole volontà dell'uomo decaduto fino al punto di annullarla del tutto). Fatta questa premessa, addentrandoci nelle pagine del *De correptione et gratia* è possibile trovare un'incoraggiante linea di lavoro per un effettivo percorso di comprensione della volontà umana, che superi il primo stadio di constatazione della forza esercitata dal peccato su di essa, per scoprirne come, entrata nel regime della grazia, essa possa giungere al bene desiderato. Inizieremo dando uno sguardo veloce al contesto storico e teologico che fa da cornice al *De correptione et gratia*.

## 1. Contesto del *De correptione et gratia*

Serve ricordare che le vicende che hanno portato Agostino a redigere il *De correptione et gratia* sono legate allo sviluppo della polemica pelagiana<sup>1</sup>. Nel 418 Agostino scrive al presbitero romano Sisto<sup>2</sup> una lunga lettera (*Epistola* 194) per aiutarlo a correggere i pelagiani mediante solidi argomenti. La trattazione di questa lettera inizia con un chiaro presupposto: se si predica la grazia, si rafforza il libero arbitrio. Scrivendo al futuro vescovo di Roma, Agostino ribadisce molti punti della dottrina della grazia che saranno poi ripresi nel dibattito semipelagiano<sup>3</sup>. In breve tempo la lettera si propaga nel bacino del Mediterraneo, ma non tutti saranno in grado di cogliere appieno il contenuto di questo condensato di teologia della grazia.

Nel 427 un certo Floro, monaco di Adrumeto, ne trova una copia a Uzali, sua città natale. Egli decide di trascriverla e d'inviarla al suo monastero, dove viene letta dai *fratres* all'insaputa dell'abate Valentino.

<sup>1</sup> Di seguito riassumiamo il contesto storico e teologico del *De correptione et gratia* desunto da Trapè (1987, pp. X-XXI).

<sup>2</sup> Più tardi sarà eletto vescovo di Roma (Di Bernardino, 2008).

<sup>3</sup> Questi punti fermi sono: la condanna dei dannati è dovuta, mentre la salvezza dei salvati è indebita; l'elezione divina avviene non per i meriti, né per il fato, né per la fortuna, ma a causa dell'imperscrutabile sapienza e scienza di Dio (cf. Rom 11,33); Dio si gloria di giustificare (rendere giusti) i peccatori; sia la "fidesquae per caritatem operatur" (Gal 5,6) che la preghiera sono doni gratuiti di Dio; la vita eterna viene data in base ai meriti (*caritas* e preghiera), ma gli stessi meriti suppongono la grazia di Dio (ciò è comprovato dal fatto che solo pochi bambini muoiono col battesimo); sebbene l'elezione divina sia un mistero, la fede garantisce che in Dio non c'è iniquità e che i suoi disegni sono imperscrutabili; è vero che Dio lascia che il peccatore si ostini nel peccato, ma ciò non significa che Egli causi la sua malizia, quanto piuttosto che Egli non gli offre la Sua misericordia.

Quelle pagine provocano profondi turbamenti nella comunità: alcuni monaci ne deducono che predicando la grazia di Dio si neghi il libero arbitrio dell'uomo, e che alla fine dei tempi Dio non renderà a ciascuno secondo le sue opere. Non riescono a ristabilire la pace nel monastero né una lettera del vescovo di Uzali, amico di Agostino, né il presbitero Sabino.

In questa fase di stallo tre monaci lasciano Adrumeto, contro il parere dell'abate, e si recano a Ippona per chiedere spiegazioni al vescovo. Questi li accoglie e li ospita per la festa di Pasqua, e durante il loro soggiorno scrive il *De gratia et libero arbitrio*, indirizzato al loro abate. In questo trattato Agostino mostra i fondamenti biblici del legame che unisce grazia e libertà, grazia operante e grazia cooperante, vita eterna come premio e vita eterna come dono. La sua premura per la formazione dei monaci di Adrumeto lo spinge a donare ai suoi tre ospiti non solo il trattato e due sue lettere indirizzate a Valentino, ma anche otto documenti antipelagiani provenienti dalle chiese d'Africa e di Roma. Lieto e pieno di gratitudine, l'abate di Adrumeto risponde ad Agostino scrivendogli, tra l'altro, a proposito della pace ritrovata nel monastero. Questa lettera viene recapitata – su esplicita richiesta dello stesso vescovo – proprio dal monaco Floro. Dialogando con Floro, Agostino viene a sapere che il *De gratia et libero arbitrio* in realtà non aveva pacificato tutti gli animi. Anzi, alcune parole di Agostino erano state colte da alcuni monaci per sollevare un'obiezione capziosa: se davvero è Dio che muove le volontà degli uomini, i superiori del monastero non dovrebbero correggere chi sbaglia infliggendo le pene previste, ma dovrebbero limitarsi a pregare Dio affinché Egli doni al monaco la volontà di osservare i comandamenti. Con sincera sollecitudine pastorale Agostino compone un secondo trattato indirizzato alla comunità monastica di Adrumeto: il *De correptione et gratia*.

Nella prima parte di quest'opera Agostino esordisce insistendo sulla necessità dei precetti divini, della correzione e della preghiera, in vista della salvezza. Poi passa a trattare della perseveranza finale nel bene, quale dono gratuito di Dio, e della predestinazione degli eletti. La seconda parte dell'opera – quella più letta e commentata nel corso dei secoli – è una specie di lunga digressione in cui l'autore mette a confronto la grazia ricevuta da Adamo con la grazia ricevuta dai battezzati. L'argomentazione di questo secondo trattato viene ben accolta dai monaci di Adrumeto, riuscendo ad acquietare gli animi<sup>4</sup>.

Diverso è il caso quando il suddetto testo giunge nella Provenza: in queste comunità il *De correptione et gratia* causa una profonda ostilità da parte di alcuni monaci di Marsiglia. Per loro la pietra di scandalo è la

<sup>4</sup> O per lo meno questo è quanto si deduce dal fatto che non si ha testimonianza di alcuna reazione a questa seconda opera che Agostino scrisse loro.

dottrina della predestinazione. Essi, infatti, condividono con Agostino sia la dottrina del peccato originale, sia la convinzione della necessità della grazia (distinguendosi così dal primo approccio dei monaci di Adrumeto). Ciononostante essi gli muovono accuse molto vicine a quelle dei pelagiani. Rispetto a questi ultimi però i monaci provenzali avanzano un'ulteriore obiezione: se si predica la predestinazione, è inutile predicare la grazia.

Ai monaci di Marsiglia, Agostino risponderà tramite un'opera composta da due libri (giunti a noi come due libri distinti): uno, il *De praedestinatione sanctorum*, in cui afferma esplicitamente che anche l'*initium fidei* è dono di Dio; l'altro, il *De dono perseverantiae*, dove ribadisce che la perseveranza finale è un grande dono di Dio.

In definitiva il quadro storico in cui Agostino redige il *De correptione et gratia* è l'ultimo periodo della polemica pelagiana. In quegli anni l'ipponate era chiamato in causa non più dalle affermazioni di Pelagio (ormai vicino alla morte), né da Celestio, né da Giuliano (entrambi esiliati), ma da discussioni intavolate da monaci che non comprendevano le sottigliezze delle sue argomentazioni. Perciò i toni degli scritti di questo periodo sono più distesi rispetto alle prime opere antipelagiane. Ora, vale la pena dire che, rispetto all'inizio della polemica, in questo contesto mutarono non solo i toni ma anche i contenuti delle opere agostiniane. Le due opere indirizzate ai monaci di Adrumeto testimoniano, infatti, la “trasformazione della polemica pelagiana da problema della necessità della grazia in questione antropologica” (Grossi, 2008, p. 3999).

## 2. Testo preso in analisi

Riportiamo qui sotto il testo di *De corrept. et gr.* 12,38 dal quale prendono spunto le nostre riflessioni:

[a] E per questo anche riguardo alla stessa perseveranza nel bene Dio volle che i suoi santi non si gloriassero nelle proprie forze ma in Lui, il quale non solo dà loro il medesimo aiuto che diede al primo uomo, senza il quale non potrebbero perseverare se lo volessero, ma per di più opera in loro persino il volere: in tal modo, poiché non persevereranno a meno che [lo] possano e [lo] vogliano, la generosità della grazia divina dà loro sia la possibilità di perseverare sia la volontà di perseverare. Infatti la loro volontà è tanto accesa dallo Spirito Santo che essi possono perché così vogliono, e così vogliono perché Dio opera affinché vogliano.

[b] Infatti se nella così grande debolezza di questa vita (nella quale debolezza tuttavia era necessario conseguire la virtù per reprimere l'arroganza) fosse lasciata loro la loro propria volontà per rimanere, se lo vogliono, nell'aiuto di Dio senza il quale non possono perseverare, e se Dio non operasse in loro affinché vogliano, tra tentazioni così numerose e così grandi la volontà stessa soccomberebbe per la propria debolezza, e non

potrebbero perseverare perché, cedendo per debolezza, non vorrebbero, oppure per la debolezza della volontà non vorrebbero tanto da potere.

[c] Dunque si è prestato soccorso alla debolezza della volontà umana così che essa sia condotta dalla grazia divina senza deviazioni e insuperabilmente; e perciò, benché debole, tuttavia non cede, né è vinta da alcuna avversità.

[d] Così avvenne che la volontà dell'uomo, debole e fiacca, perseverò in un bene ancora piccolo grazie alla forza di Dio; invece la volontà del primo uomo, forte e sana, in possesso della forza del libero arbitrio non perseverò in un bene maggiore, quantunque non gli fosse mancato l'aiuto di Dio senza il quale non avrebbe potuto perseverare se [lo] avesse voluto – tuttavia non [ebbe l'aiuto] tale che Dio operasse in lui affinché volesse. Infatti lasciò e permise al fortissimo di fare quello che voleva; per i deboli ebbe cura che, per il suo dono, essi volessero invincibilmente ciò che è buono, e che invincibilmente non volessero abbandonarlo<sup>5</sup>.

### 3. Volontà nello stato prelapsario: *fortis e sana*

Nel testo originale presto si scorge che ad Agostino è ben chiara la diversità della condizione della volontà umana prima e dopo il peccato:

Così avvenne che la volontà dell'uomo, debole e fiacca, perseverò in un bene ancora piccolo grazie alla forza di Dio; invece la volontà del primo uomo, forte e sana, in possesso della forza del libero arbitrio non perseverò in un bene maggiore, quantunque non gli fosse mancato l'aiuto di Dio. (*De corrept. et gr.* 12,38,d)

In questo passaggio, Agostino impiega due binomi per parlare della volontà umana prima e dopo il peccato: “forte e sana”, e “debole e fiacca”. Nel testo si rileva come Agostino creda con convinzione che Dio ha creato la volontà umana senza debolezze. È come se, di fronte all'imperfezione

<sup>5</sup> “[a] Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari: qui eis non solum dat adiutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint; sed in eis etiam, operatur et velle: ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur. Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint.

[b] Nam si in tanta infirmitate vitae huius (in qua tamen infirmitate propter elationem reprimendam perfici virtutem oportebat) ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adiutorio Dei sine quo perseverare non possent, manerent si vellet, nec Deus in eis operaretur ut vellet, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellet, aut non ita vellet infirmitate voluntatis ut possent.

[c] Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

[d] Ita factum est ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei: cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii, quamvis non defuturo adiutorio Dei sine quo non posset perseverare si vellet, non tamen tali quo in illo Deus operaretur ut vellet. Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet: infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellet, et hoc deserere invictissime nollent”.

attuale della nostra volontà, Agostino dicesse che all'inizio non fu così (cf. Mt 19,8). In altre parole, la volontà dell'uomo è stata creata da Dio senza debolezze. È in questo senso che l'ipponate definisce il primo uomo "fortissimo" (*De corrept. et gr.* 12,38,d).

Questa concezione ottimista della volontà di Adamo pervade tutto il trattato, e Agostino ripete più volte che Dio ha creato l'uomo retto e senza difetti (*rectus ac sine vitio*)<sup>6</sup>, e che per Adamo la "perseveranza nel bene fino alla fine" significava usare della propria volontà per scegliere di rimanere (*maneo, pemaneo*) nella rettitudine (*rectitudo*) (ovvero nel bene [*bonus*]) in cui era stato creato<sup>7</sup>. Il primo uomo viene creato senza peccato e non esiste in lui niente che possa essergli da ostacolo a mo' di concupiscenza: la sua volontà è creata nella bontà (*bonitas*) e nella facilità di vivere nel bene (*bene vivendi facilitas*)<sup>8</sup>.

In un certo senso, si può notare che nel testo si dà per scontato che Adamo necessitava della grazia di Dio. Agostino infatti non presenta la volontà umana creata nella rettitudine come se fosse sciolta da tutto, completamente indipendente, assolutamente autonoma. Secondo lui l'uomo, fin dall'origine del progetto divino, per poter rimanere nel bene in cui era stato creato aveva bisogno dell'aiuto di Dio. Si tratta dell'aiuto senza il quale il primo uomo non avrebbe potuto perseverare nel bene nel quale era stato creato (per questo motivo tale grazia è denominata dalla manualistica *adiutorium sine quo non*). "Infatti per ricevere il bene [il primo uomo] non aveva bisogno della grazia perché non l'aveva ancora perduto, ma per rimanere in esso aveva bisogno dell'aiuto della grazia, senza il quale assolutamente non poteva perseverare" (*De corrept. et gr.* 11,32)<sup>9</sup>.

Questo tipo di aiuto può essere chiarito dalla similitudine degli alimenti che Agostino impiega in *De corrept. et gr.* 12,34: gli alimenti sono *adiutorium sine quo non* per la nostra vita perché ci danno la possibilità di vivere, senza tuttavia precluderci il suicidio. È un dato esistenziale: noi

<sup>6</sup> *De corrept. et gr.* 10,28: "Sic et hominem fecit. . . . In quo statu recto ac sine vitio . . .". Si vedano anche 6,9: "fecit Deus hominem rectum ab initio humanae creaturae"; 10,26: "qui certe sine ullo vitio factus est rectus"; 11,32: "Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem: in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum"; 12,34: "Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus fuerat rectus . . .".

<sup>7</sup> Si vedano anche *De corrept. et gr.* 6,9: "ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens"; 7,11: "perseverantiam . . . qua permaneremus in bono"; 10,26: 10,26: "Quaeritur enim a nobis, quantum attinet ad hoc donum Dei, quod est in bono perseverare usque in finem, quid de ipso primo homine sentiamus . . . ; si perseveravit, utique non peccavit, nec illam suam rectitudinem Deumque deseruit"; 11,32: "perseveranter bonum tenere quod vellet".

<sup>8</sup> Si veda *De corrept. et gr.* 12,37: "tales vires habebat eius voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex se ipso concupiscentialiter resistebat, ut digne tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium".

<sup>9</sup> "Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset".

abbiamo la possibilità di scegliere di morire (di abbandonare il nostro bene più fondamentale, che è la vita), ma non *potremmo* fare questa scelta se non avessimo cibo da mangiare. In maniera analoga, il libero arbitrio del primo uomo aveva ricevuto la grazia di *poter* perseverare nel bene: con l'aiuto che Dio gli aveva dato, Adamo *poteva* scegliere di rimanere nel bene in cui era stato creato o di abbandonare questo bene. È per questo che l'*adiutorium sine quo non* è da intendersi come una sorta di condizione di possibilità della perseveranza dell'uomo.

In *De corrept. et gr.* 12,38, parlando dell'*adiutorium sine quo non* per tre volte si fa riferimento alla volontà umana<sup>10</sup>. Analogamente, si nota che in tutto il trattato il sintagma *sine quo/qua non* (rispettivamente in riferimento all'*adiutorium* o alla *gratia*) ricorre ben 15 volte, e per 6 volte l'autore vi giustappone una menzione alla volontà dell'uomo. Non si tratta dunque di un accostamento fortuito: Agostino intenzionalmente abbina la volontà umana alla grazia di Dio. In altre parole, anche se Adamo avesse voluto rimanere in comunione con Dio, non avrebbe potuto farlo – non avrebbe potuto realizzare la sua propria volontà! – se Dio non gli avesse prestato soccorso. Se Dio avesse lasciato la volontà del primo uomo in balia di sé stessa, essa non avrebbe avuto affatto la possibilità di operare la scelta di rimanere nel bene.

A questo punto, analizzando attentamente il testo, possiamo affermare che la volontà umana non è mai stata *ab-soluta*. E il fatto che la volontà di Adamo fosse stata creata con un bisogno intrinseco dell'aiuto di Dio significa che ogni singolo essere umano è creato bisognoso di Dio. Si tratta di un bisogno strutturale che lo caratterizza fin nelle zone più profonde, fin nel libero arbitrio della volontà. L'uomo intrinsecamente non basta a sé stesso: questo non è solo conseguenza del peccato originale, ma fa parte della sua struttura più essenziale, più originale.

#### 4. Volontà nello stato postlapsario: *infirmis* e *tentationes*

Per comprendere cosa Agostino intenda per *infirmis* è opportuno analizzare *De corrept. et gr.* 12,38,b. In effetti, se tutto il trattato impiega questo termine 10 volte, in quelle poche righe *infirmis* ricorre ben 5 volte.

Nel *De corrept. et gr.* 12,38,b il vescovo d'Ipbona mette in atto una sorta di esperimento ipotetico: cosa accadrebbe se a noi, che viviamo dopo

<sup>10</sup> *De corrept. et gr.* 12,38,a: “eis non solum dat adiutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint”; 12,38,b: “Nam si . . . ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adiutorio Dei sine quo perseverare non possent, manerent si vellent”; 12,38,d: “quamvis non defuturo adiutorio Dei sine quo non posset perseverare si vellet”.

il peccato di Adamo, fosse data solamente la grazia che Dio diede ad Adamo? Se i cristiani<sup>11</sup> (persone che hanno accolto la fede in Cristo, ricevuto il battesimo e cominciato a vivere la *caritas*)<sup>12</sup> ricevessero da Dio il medesimo aiuto prestato ad Adamo (la possibilità della perseveranza) e niente più, cosa succederebbe? Potendo perseverare nel bene in cui si trovano, persevererebbero? Agostino risponde a chiare lettere: No, “non potrebbero perseverare” (“perseverare non possent”, *De corrept. et gr.* 12,38,b). Secondo lui, nello stato attuale delle cose l’uomo ha bisogno di un aiuto supplementare, di una grazia maggiore di quella data ad Adamo. Per Agostino la causa di tale incapacità, il non esser capaci di permanere nel bene nonostante l’*adiutorium sine quo non*, è “la debolezza [*infirmitas*] della volontà” (*infirmirate voluntatis*, 12,38,b): se l’uomo ricevesse da Dio soltanto la grazia di poter perseverare, “la volontà soccomberebbe per la propria debolezza [*infirmitas*]” (*infirmirate sua voluntas ipsa succumberet*, 12,38,b).

La medesima accezione di *infirmitas* si riscontra in altre espressioni di *De corrept. et gr.*: “Dunque si è prestato soccorso alla debolezza [*infirmitas*] della volontà umana” (*Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae*, 12,38,c); “la volontà dell’uomo, debole e fiacca” (“*voluntas hominis invalida et imbecilla*”, 12,38,d)<sup>13</sup>.

In definitiva possiamo ritenere che, almeno in quest’opera, Agostino fa un uso specifico del termine *infirmitas*: non la usa per indicare genericamente la debolezza dell’uomo decaduto, ma la attribuisce specificamente alla volontà umana. La volontà dell’uomo è *infirmata*. Inoltre, riteniamo interessante che nel *De corrept. et gr.* 12,38,b Agostino tenga a precisare il contesto in cui si trova la debole volontà umana: “tra tentazioni così numerose e così grandi la volontà stessa soccomberebbe per la propria debolezza” (*intertot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet*). Diremo che il quadro esistenziale dell’uomo decaduto è quindi un mondo pieno di ostacoli, pieno di tentazioni. Il binomio *infirmitas-tentationes* è ripreso in 13,40: “questo mondo di tentazioni, dove tanto grande è la fragilità [*infirmitas*]”<sup>14</sup>. In 12,35 Agostino esplicitava in cosa consistono le tentazioni di “questo mondo”: sono “passioni, paure ed

<sup>11</sup> Effettivamente il soggetto implicito di 12,38,b è esplicitato in 12,38,a: “sanctos suos”.

<sup>12</sup> Per il battesimo quale inizio della vita cristiana si veda *De corrept. et gr.* 6,10. Per la “*fidesque per dilectionem operatur*” si veda *De corrept. et gr.* 6,10; 7,13; 9,21; 12,35; 13,40.

<sup>13</sup> Sebbene Agostino qui non dica *infirmata*, è evidente che sta esprimendo proprio il concetto dell’*infirmitas* della volontà.

<sup>14</sup> “*In isto tentationum loco . . . , ubi tanta est infirmitas . . .*”. Si veda anche 12,37: “*Hinc est quod in hoc loco miseriarum, ubi tentatio est vita humana super terram, ‘virtus in infirmitate perficitur’ [2Cor 12,9]*”.

errori”<sup>15</sup>. È quindi a causa di questi tre ostacoli che soccombe la volontà umana (già di per sé *infirmata*).

Ci è sembrato di scorgere lo stesso concetto di mondo in *De corrept. et gr.* 12,37<sup>16</sup>. Adamo viene presentato come avente una volontà forte nel senso che non aveva ostacoli né intrinseci, né estrinseci. Egli, cioè, era stato creato “senza alcun peccato” e senza “concupiscenza”; egli viveva nella “bontà”, stava “*in bono ampliore*” (12,38,d)<sup>17</sup>, perché il mondo che lo circondava non era ancora stato corrotto dal peccato. Dell’uomo decaduto questo passo dice *tout court* che non gli rimane altro che l’*infirmata* della propria volontà<sup>18</sup>. Ma se volessimo approfondire l’antitesi che opera Agostino tra l’uomo prima del peccato e l’uomo dopo il peccato, potremmo affermare che la volontà dell’uomo decaduto ha sia ostacoli intrinseci, sia ostacoli estrinseci: intrinseci, perché essa risulta *infirmata*, debole, non capace di rimanere nel bene; estrinseci, perché essa vive in un mondo che, a causa del peccato dell’uomo, ha perso qualcosa della sua “bontà” originaria. Anche in questo passo, dunque, emerge vero dramma dell’uomo: egli non solo si trova ad avere una volontà che non riesce a perseverare nel bene – come scrive Paolo (cf. Rm 7,18-20) – ma nello stesso tempo vive in un mondo ostile pieno di tentazioni.

In breve, la volontà dell’uomo nello stato attuale del mondo è segnata dall’*infirmata*, una debolezza tale che non le permette di persistere nel bene nonostante abbia la grazia di poter persistere. Il peccato originale non solo ha indebolito la volontà umana, ma ha anche trasformato il giardino di Eden in un campo di battaglia. La tragedia dell’uomo non si svolge su di un palcoscenico confortevole, o quantomeno asettico e neutrale. Al contrario, l’ex-custode del giardino di Dio si ritrova in un ambiente che possiede in sé qualcosa che si oppone al graduale compiersi del piano di Dio. La debole volontà umana è sopraffatta dalle tentazioni del mondo.

## 5. Volontà dell’uomo e grazia di Dio: *velle e posse*

Se l’*adiutorium sine quo non* è la grazia conferita al primo uomo, l’*adiutorium quo* è la grazia conferita ad ogni battezzato. Per comprendere

<sup>15</sup> “Cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis . . . hic mundus”.

<sup>16</sup> “Tales vires habebat eius voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex se ipso concupiscentialiter resistebat, ut digne tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium. . . . Nunc vero posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam maioribus donis adiuvanda remansit infirmitas”.

<sup>17</sup> Si veda 11,29: “Ille vero nulla tali rixa de se ipso adversus se ipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur”.

<sup>18</sup> In questo passo (*De corrept. et gr.* 12,37) non è detto che l’*infirmata* è relativa alla volontà, ma lo si deduce facilmente, visto che all’inizio si menzionano le “forze” conferite alla “volontà di Adamo”.

l'*adiutorium quo* entriamo ora nel cuore della riflessione agostiniana attraverso un veloce sguardo a quelle espressioni che il raffinato pensatore d'Ippona sceglie per descrivere la condizione della volontà sotto l'azione di questa grazia. Brevemente osserviamo come egli coniuga il rapporto tra volontà e potenza nel *De corrept. et gr.* 12,38,a:

ma per di più [Dio] opera in loro [nei santi] persino il volere: in tal modo, poiché non persevereranno a meno che [lo] possano e [lo] vogliano, la generosità della grazia divina dà loro sia la possibilità di perseverare sia la volontà di perseverare. Infatti la loro volontà è tanto accesa dallo Spirito Santo che essi possono perché così vogliono, e così vogliono perché Dio opera affinché vogliano<sup>19</sup>.

Innanzitutto, individuando l'*adiutorium quo* nelle parole: “Dio opera affinché vogliano”, dobbiamo chiarire di quale genere di grazia si sta parlando. È opportuno perciò evidenziare due proposizioni: una è: *quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint*; l'altra: *ut ideo possint, quia sic volunt*. Queste due espressioni pongono come condizioni della perseveranza dell'uomo il poter perseverare e il voler perseverare. Affinché l'uomo perseveri, devono verificarsi entrambe le condizioni; mancando una delle due, l'uomo non persevera. Se mancasse la potenza, ovvero se l'uomo *volesse* perseverare ma *non ne avesse la possibilità*, non persevererebbe. Va detto però che Agostino non contempla affatto tale situazione, giacché Dio non ha mai negato all'uomo la possibilità di perseverare. Al contrario, Dio elargisce ad ogni uomo l'*adiutorium sine quo non*<sup>20</sup>. Se mancasse la volontà, ovvero se l'uomo *avesse la possibilità* di perseverare ma *non volesse* perseverare, allora certo non persevererebbe. È proprio in questi termini che Agostino descrive il peccato del primo uomo. Il primo Adamo aveva ricevuto da Dio la possibilità di perseverare nel bene, non abbandonarlo (*adiutorium sine quo non*), dunque, il voler perseverare fu lasciato alla sua decisione<sup>21</sup>. Nel momento in cui venne a mancare il volere, Adamo non perseverò.

Ora, il dramma dell'uomo – avvertito anche dal credente – è appunto quella dell'estrema debolezza della sua volontà<sup>22</sup>. L'uomo riceve da Dio la possibilità di perseverare, ma la sua volontà è affetta da *infirmas*, quindi

<sup>19</sup> “. . . sed in eis etiam, operatur et velle: ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur. Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint”.

<sup>20</sup> In questo senso è significativo il “non solum” impiegato in 12,38,a: “eis non solum data adiutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint”.

<sup>21</sup> *De corrept. et gr.* 12,37: “sed perseverare vel non perseverare in eius relinqueretur arbitrio”.

<sup>22</sup> Sul dramma dell'opposizione tra desideri della carne e desideri dello spirito si veda Giovanni Paolo II (1986, n. 55).

tende a non scegliere di perseverare. La volontà *infirmā* non può perseverare non perché non ne abbia la potenza (δύναμις), la facoltà – essa è data da Dio – ma perché questa potenza non arriva all’atto di voler perseverare. Questo aspetto è ancora più accentuato in *De corrept. et gr.* 12,38,b:

Se Dio non operasse in loro (nei santi) affinché vogliano, tra tentazioni così numerose e così grandi la volontà stessa soccomberebbe per la propria debolezza, e non potrebbero perseverare perché, cedendo per la debolezza, non vorrebbero, oppure per la debolezza della volontà non vorrebbero tanto da potere<sup>23</sup>.

Occorre segnalare che queste parole, potrebbero avere un sentore di pessimismo, ma di fatto esse mirano all’esaltazione della volontà dell’uomo: “per la debolezza [*infirmitas*] della volontà non vorrebbero tanto da potere”. Dal costrutto “*ita . . . ut*” si deduce, infatti, che la volontà è, in certo modo, misurabile; ma anche che la volontà, per scegliere di permanere nel bene, deve raggiungere una determinata statura. Ciò significa che la volontà è stata creata per giungere a quel livello che le permetterebbe di potere. Se l’uomo fosse *sanus*, egli vorrebbe tanto da effettivamente potere. In un certo qual modo sembra che Agostino dica: “Volere è potere, ma l’uomo non vuole”.

Agostino, in altre parole, nonostante insista sull’*infirmitas* quale causa del cedimento della volontà, sottintende che la volontà umana è fatta per voler rimanere nel bene. Se egli ribadisce l’impotenza della volontà, è perché conosce il suo enorme potenziale. Se egli parla delle ali tarpate della volontà, è perché sa che essa potrebbe spiccare il volo verso mete altissime. Senza l’*infirmitas* la volontà raggiungerebbe il suo pieno potenziale: desidererebbe di rimanere nel bene.

Concependo la volontà in questi termini, l’*adiutorium quo* si rivela come la cura della malattia<sup>24</sup>, nel senso che risolve le sorti della volontà portandola a fare quello per cui è stata creata: “Dio opera affinché essi vogliano”. Il Creatore, vincendo ogni distanza operata dal peccato, tocca l’intimo della persona, accende la sua volontà fino a farle raggiungere la misura tale “che essi possono perché così vogliono”. A questo punto l’uomo finalmente persevera nel bene perché lo vuole, e lo vuole perché Dio lo tocca. In breve l’*adiutorium quo* è l’intervento di Dio che solleva la volontà

<sup>23</sup> “. . . nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent”.

<sup>24</sup> Sebbene il primo significato di *infirmitas* sia “debolezza” (così traduce la Palmieri) e non “infermità”, tuttavia il lemma può indicare anche la malattia nel suo aspetto debilitante (Oxford Latin Dictionary, 1968, p. 900).

dell'uomo alla sua massima potenzialità, a qualcosa che è iscritto nell'intimo di sé, ma che l'*infirmitas* impedisce di far sviluppare.

Dobbiamo ricordare che il contesto in cui avviene tale incontro fra l'operare di Dio e la volontà dell'uomo è pur sempre il mondo corrotto dal peccato dell'uomo. Ebbene, le tentazioni del mondo, invece di essere un limite, rendono più evidente l'efficacia del suddetto incontro. L'esempio più eloquente sono i martiri (*De corrept. et gr.* 12,35): Dio li tocca nel profondo affinché essi, nonostante le passioni del mondo (*amores*), le spaventose minacce (*terrores*) e i suoi sistemi di rappresentazione errati (*errores*), non abbandonino il Bene, ma anzi perseverino in Lui.

## Conclusioni

“Agostino cammina per la sua strada: chi vuol seguirlo deve studiare quale essa sia, non imporgli la propria” (Trapè, 1987, p. LXXXIV). Seguendo questo assioma di Trapè, abbiamo tentato di chiarire ancora una volta il rapporto tra volontà e grazia nel pensiero di Agostino. Possiamo affermare che l'importanza del tema della volontà umana nel pensiero di Agostino è ancora illuminante per l'uomo di oggi. Di fatto, nella volontà umana ha luogo il legame che unisce l'uomo a Dio, il quale non lascia mai l'uomo da solo.

L'analisi di un estratto del *De correptione et gratia*, effettuata tenendo conto dell'intero trattato, ci ha fatto rendere conto dell'importanza che Agostino attribuisce alla volontà umana – tanto prima quanto dopo della tragedia cosmica del peccato di Adamo. A prescindere dal peccato, Dio accompagna sempre la volontà umana dandole la possibilità di scegliere di rimanere nel bene. Considerando l'*infirmitas* della volontà, la malattia per antonomasia, Dio offre all'uomo, in Cristo, ciò che corrisponde alla più alta aspirazione della volontà, ossia il voler rimanere nel bene.

Alla luce di quanto detto riguardo la volontà umana, possiamo fare due ultime considerazioni. Una prima riguarda la denominazione *adiutorium sine quo non*. Per quanto posseda il fascino della lingua latina, non esprime con esattezza la riflessione di Agostino: questa dicitura non rende giustizia alla profondità del pensiero del vescovo di Ippona, perché le manca ogni riferimento alla volontà dell'uomo.

La seconda considerazione concerne l'irresistibilità o invincibilità della grazia, che troverebbe il suo fondamento sulla frase: “per i deboli [Dio] ebbe cura che, per il suo dono, essi volessero invincibilmente ciò che è buono, e che invincibilmente non volessero abbandonarlo” (*[Deus] infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc*

*deserere invictissime nollent*, 12,38,d). Il lettore onesto noterà che qui l'avverbio *invictissime* non si riferisce a Dio e quindi alla sua sovrastante azione sulla miseria umana, ma piuttosto ai verbi *volo* e *nolo*. Ne risulta quindi che, proprio a seguito dell'agire di Dio sull'uomo, la volontà umana diventa *invicta*, ovvero non vinta dalla propria *infirmetas* né dagli ostacoli del mondo.

Ricordiamo ancora una volta che Agostino prende i *sanctorum martyria* (12,35) come paradigma dell'agire di Dio sulla volontà dei *sanctos suos* (12,38,a): in mezzo a tanti ed enormi ostacoli, non potrebbero perseverare nel bene fino alla fine se Dio non toccasse la loro volontà. L'invincibilità dunque, non è quella di un ente divino che agisce invincibilmente sull'uomo, al punto tale che l'uomo non abbia alcuna possibilità di opporvisi. Tutt'altro: Dio rende invincibile la volontà dell'uomo, rendendolo partecipe, per mezzo dello Spirito Santo, della Sua vittoria sul mondo e sulle sue tentazioni. In un tempo nel quale la fiducia nell'uomo è debole, questo pensiero ci incoraggia. In particolare, ci sentiamo incoraggiati, sull'esempio del vescovo di Ippona, a porre al centro della predicazione l'annuncio della vittoria di Cristo sul peccato dell'uomo e il dono dalla grazia di Dio.

## Fonti

- Agostino d'Ippona. (1987). *La correzione e la grazia* (M. Palmieri, Trad.). In *Grazia e libertà* (Nuova Biblioteca Agostiniana, Vol. 20, pp. 115–189). Città Nuova Editrice.
- Agostino d'Ippona. (2005). *Lettera 194* (L. Carrozzì, Trad.; Nuova Biblioteca Agostiniana, 2<sup>a</sup> ed., Vol. 23, pp. 258–307). Città Nuova Editrice.
- Augustinus Hipponensis. (1861). *De correptione et gratia*. In J.-P. Migne (Ed.), *Opera omnia: Tomus X, Pars I* (Patrologiae cursus completus: Series Latina, Vol. 44, pp. 915–946). J.-P. Migne.
- Augustinus Hipponensis. (1875). *Epistola CXCIV*. In J.-P. Migne (Ed.), *Opera omnia: Tomus II* (Patrologiae cursus completus: Series Latina, Vol. 33, pp. 874–891). J.-P. Migne.
- Augustinus Hipponensis. (2000). *De correptione et gratia*. In G. Folliet (Ed.), *Sancti Aureli Augustini opera* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 92, pp. 219–280). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

## Riferimenti bibliografici

- Di Bernardino, A. (2008). Sisto III Papa. In A. Di Bernardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (Vol. III, pp. 5033–5034). Marietti 1820.
- Grossi, V. (2008). Pelagio, pelagiani, pelagianesimo. In A. Di Bernardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (Vol. III, pp. 3996–4005). Marietti 1820.
- Oxford Latin Dictionary. (1968). Infirmetas. In *Oxford Latin Dictionary* (p. 900). Clarendon Press.
- Pontificia Commissione Biblica. (2020). *Che cos'è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*. Libreria Editrice Vaticana.
- Trapè, A. (1987). Introduzione generale. In A. Trapè (Ed.), *Grazia e libertà* (Nuova Biblioteca Agostiniana, Vol. 20). Città Nuova Editrice.

## Bibliografia secondaria consultata (senza citazioni dirette nel testo)

- Bonner, G. (2007). Agostino: Correptione et gratia, De. *Dizionario enciclopedico*, 482–483. Città Nuova Editrice. ISBN 9788831193375
- Brambilla, F. G. (2005). *Antropologia teologica* (Nuovo Corso di Teologia Sistemica, Vol. 12). Queriniana.
- Clark, M. T. (2007). Agostino: Mondo. *Dizionario enciclopedico*, 964–967. Città Nuova Editrice.
- Fitzgerald, A. (Ed.). (2007). Agostino. *Dizionario enciclopedico*. Città Nuova Editrice.
- Giovanni Paolo II. (1986, maggio 18). *Dominum et vivificantem: Lettera enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo*. La Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html)
- Renczes, P. G. (2011). L'interiorità agostiniana: Un concetto dualistico? *Rassegna di Teologia*, 52(1), 61–82.
- Thonnard, F.-J. (1970). La notion de liberté en philosophie augustiniennne. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 16(3–4), 243–270.