

Fecit eos: l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla *Genesis*

Giuseppe CARUSO OSA

1. De *Genesisi contra Manicheos* I,xvii,27-xix,30; xxiii,40; xxv,43; 1.1. L'immagine di Dio; 1.2. Il comando divino; 1.3. Letture alternative; 2. De *Genesisi ad litteram imperfectus liber* xvi,55-62; 2.1. Immagine e somiglianza; 3. De *Genesisi ad litteram* III, xix,29-xxiv,37; 3.1 Creati a immagine; 3.2 Creati con un corpo sessuato

L'esegesi moderna ha riconosciuto in Gen 1,26-28 il racconto della creazione dell'uomo espresso dalla cosiddetta "tradizione sacerdotale" (*Priestercodex*). Si tratta solo di pochi versetti ma quanto mai significativi; in essi infatti si afferma esplicitamente che l'uomo è immagine di Dio – immagine che l'esegesi antica ha comunemente situato al livello dell'elemento spirituale dell'uomo – e, subito dopo, che gli esseri umani sono sessualmente diversificati, condizione che sembra coinvolgere inevitabilmente la corporeità. Il presente contributo si propone di porre in evidenza le modalità interpretative messe in atto da Agostino e i loro esiti in relazione a questo brano piccolo e cruciale. L'ipponate per ben sei volte, sia pure in forme diverse, si confrontò con il commento del racconto genesiaco della creazione, e precisamente nel 388-389 con il *De Genesisi contra Manicheos*, seguito nel 393 dal *De Genesisi ad litteram liber imperfectus*, prematuramente abbandonato. In seguito ritornò a occuparsi del primo libro biblico, intorno al 400, nei libri XI-XIII delle *Confessiones* e poco dopo, tra il 401 e il 415 nel *De Genesisi ad litteram*; si sofferma ancora sul tema della creazione nei libri XI-XVI del *De Civitate Dei*, risalenti con ogni probabilità al 417 e infine nel *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, databile al 420.

Di queste sei trattazioni, che non dedicano tutte esplicita attenzione ai versetti in questione, verranno prese in esame quelle contenute nei tre commentari alla *Genesi* con l'intento di rinvenire in esse quasi una porta di accesso all'antropologia agostiniana di cui tuttavia si è consapevoli di offrire qui solo una piccola chiave¹.

1. De Genesi contra Manicheos I,xvii,27-xix,30; xxiii,40; xxv,43

Agostino, come si è già detto, compose tra il 388 e il 389 il suo primo commento alla *Genesi*, il *De Genesi contra Manicheos*. Con questo scritto egli intendeva rispondere alle calunnie che i suoi ex-correligionari avanzavano contro il testo sacro, tacciandolo di absurdità: critiche dovute all'ignoranza, pensa Agostino, ma che comunque sono capaci di gettare discredito sulla Parola di Dio e di trarre in errore ascoltatori sprovveduti². Il commento ai primi capitoli della *Genesi* ha uno scopo dottrinale: Agostino, come ricorderà molti anni dopo nelle *Retractationes*, voleva dimostrare che Dio, immutabile, è creatore di tutto, anche delle realtà mutevoli; poiché però egli è anche sommamente

- 1 Per il testo critico di queste opere: Augustinus, *De Genesi ad litteram*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *Locutiones in Heptateuchum* (ed. Joseph Zycha), 1894, CSEL 28/1 e Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* (ed. Dorothea Weber), 1998, CSEL 91. Un segno dell'interesse che questi commenti agostiniani alla *Genesi* non mancano di suscitare, è la recente edizione: Agostino, *Commenti alla Genesi* (ed. Giovanni Catapano – Enrico Moro), Bologna, 2018, che contiene i tre commenti dedicati da Agostino al testo genesiaco (*De Genesi contra manicheos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*; *De genesi ad litteram*). Le stesse opere si trovano, divise distinte in due tomi, in Agostino (sant'), *La Genesi* (ed. Alberto Di Giovanni – Angelo Penna – Luigi Carrozzi), NBA IX/1 e 2, Roma, 1988-1989. Sono pregevoli per testo e apparato: Augustin (saint), *La Genèse au sens littéral en douze livre* (ed. Paul Agaësse – Aimé Solignac), in BA 48 (I-VII) – 49 (IX-XII), Paris, 1972; Augustin (saint), *Sur la Genèse contre les Manichéens. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé* (ed. Pierre Monat – Martine Dulaey – Madeleine Scopello – Anne-Isabelle Bouton-Touboulie), in BA 50, Paris, 2004.
- 2 *Gn. adv. Man.* I,i,1-2.

buono, di conseguenza non può esistere nulla di intrinsecamente malvagio³. Il fine era quindi quello di ribadire al contempo la bontà del Creatore e del creato.

Questo scritto agostiniano è diviso in due libri; il primo si sofferma su Gen 1, cioè sulla narrazione dei sei giorni in cui fu compiuta la creazione del mondo. Giunto al momento di dover affrontare il racconto della creazione dell'uomo, Agostino osserva che proprio su tema dell'*imago Dei* si applicano le più aspre critiche dei Manichei che, a partire dalla semplice considerazione che l'uomo è un essere corporeo, deducono che la Sacra Scrittura postuli che anche Dio abbia un corpo conformato non diversamente da quello degli uomini; poiché questo è assurdo, essi concludono che il testo biblico non è degno di fede e che l'uomo non è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Per rintuzzare questa interpretazione Agostino introduce prima di tutto un principio esegetico: quando nel Primo Testamento si parla di Dio come se avesse un corpo provvisto di membra ci si serve in effetti di un linguaggio antropomorfo per accondiscendere ai limiti di chi ha una intelligenza elementare della realtà; chi invece è dotato della capacità di accedere a un livello spirituale di comprensione, sa bene che in realtà si sta facendo allusione a delle facoltà spirituali⁴. Poiché la necessità di esercitare tale prassi esegetica deve essere talvolta applicata anche nel Nuovo Testamento, al quale i Manichei tributavano una certa fiducia, Agostino non riesce a comprendere perché loro stessi la criticino con tanta asprezza quando la ritrovano nel Primo Testamento⁵.

3 *retr.* I,x,1

4 Balza all'occhio il suono eminentemente origeniano di una simile considerazione; si veda in proposito Roland J. Teske, "Origen and St. Augustine's First Commentary on Genesis", in *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989* (ed. Robert J. Daly), Leuven, 1992, 179-185.

5 *Gn. adv. Man.* I,xvii,27.

1.1. L'immagine di Dio

I fedeli cattolici meglio provveduti sanno bene che Dio non è corporeo e che pertanto l'essere costituito *ad imaginem* riguarda l'uomo interiore, quello in cui risiedono la ragione e l'intelletto: l'uomo è immagine di Dio proprio in quanto ragionevole e questo gli assegna una posizione di preminenza riguardo agli animali bruti che egli deve dominare. Tuttavia anche nella disposizione corporea dell'uomo si ritrova un eloquente segno del suo essere *imago Dei* e della sua superiorità sugli animali; questi ultimi infatti hanno il corpo rivolto verso la terra mentre l'uomo ha una posizione eretta e questa sola basta a indicare il suo orientamento verso le realtà eterne e spirituali alle quali deve volgere il suo animo: una considerazione che si ritrova già in Cicerone⁶ e che poteva vantare comunque una lunga tradizione⁷. In conclusione Agostino ribadisce che l'uomo è immagine di Dio soprattutto (*maxime*) a motivo della sua anima, anche se pure il corpo concorre a dare attestazione di ciò⁸.

Ma anche il potere degli uomini sulle bestie – menzionato poco sopra – è contestato dai critici manichei, i quali osservano prima di tutto che gli uomini sono spesso uccisi o danneggiati dagli animali irragionevoli e che inoltre questi ultimi non si lasciano facilmente catturare; argomentano pertanto che il mondo animale è tutt'altro che sottomesso all'umanità. Agostino risponde mettendo in chiaro che, nella condizione post-lapsaria, la perfezione dell'immagine divina si è in qualche modo offuscata e, par di capire, questo ha reso gli animali meno docili di quanto non fossero prima del peccato; tuttavia se anche

6 Cicero, *De natura Deorum* II,140.

7 Per esempio, in Aristotele, *De partibus animalium* II,10 (656a, 10-15) e IV,10 (686a, 25-35); si veda M. Pellegrino, "Il «topos» dello «status erectus» nel contesto filosofico e biblico (a proposito di Ad Diognetum, 10,1-2)", in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* (ed. Alfred Stuiber – Alfred Hermann), Munster, 1964, 273-281.

8 *Gn. adv. Man.* I,xvii,28.

Fecit eos: *l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla Genesi*

in questa condizione decaduta l'uomo, pur essendo a volte vittima degli animali, è comunque in grado di domarli assoggettandoli a sé e certamente lo sarà in misura molto maggiore nella restaurazione finale⁹.

1.2. *Il comando divino*

Venendo poi al comando di crescere e moltiplicarsi di Gen 1,27, Agostino si chiede come si deve intendere la congiunzione tra uomo e donna prima del peccato e se in quel contesto prelapsario il comando di crescere e moltiplicarsi avesse avuto una valenza “carnale” o “spirituale”. La valenza “carnale” – cioè quella pianamente biologica – sembra essere postulata dal fatto che l'Ipponate si senta autorizzato a offrirne “anche” una allegorica, come lascia intendere attraverso un eloquente *etiam*. Purtroppo non emerge con eguale chiarezza come si debbano interpretare gli aggettivi *carnaliter* e *spiritaliter*. Fin qui, infatti, Agostino sostiene che la benedizione può essere intesa in due modi diversi, entrambi validi, come si è detto; poco dopo però afferma che solo in seguito alla colpa il comando divino si è mutato in *carnalem fecunditatem*. Ma allora, in che senso poteva valere “carnalmente” il comando del creatore prima del peccato? Forse prima della colpa l'aggettivo “carnale” non fa riferimento alla fecondità della carne; forse – ma è un'ipotesi! – qui si devono immaginare due diverse accezioni dell'aggettivo *carnalis*, che prima viene usato per definire una modalità interpretativa alla quale mettere accanto quella spirituale, ma non intendendola come sostitutiva; subito dopo, invece, come indicante la modalità in cui avviene l'unione tra uomo e donna, ma solo dopo il peccato, introducendo quindi una scansione temporale che pone la *spiritalis* prima della *carnalis*. Tenendo presente questo secondo schema sembra anche abbastanza agevole dedurre che la generazione carnale è quella comune, attraverso la quale vengono alla luce nuovi abitanti per questo mondo, mentre quella spirituale, che aveva

9 *Gn. adv. Man.* I,xviii,29.

corso prima del peccato, vedeva tra i due sessi, di cui uno è preposto al comando e l'altro all'obbedienza, un'unione casta. Quest'ultima sembra potersi intendere come un'unione priva di ogni cupida passionalità, in quanto produceva come prole spirituale (*spiritalis fetus*) le gioie intelleggibili e immortali con cui riempiva la terra, vivificando il corpo e dominandolo senza subirne le aggressive molestie. Dopo la caduta l'unione, ormai non più integralmente casta, si tramuta in fecondità carnale, dando avvio a quella generazione che si può lecitamente disprezzare, cioè evitare accuratamente, in vista della vita futura promessa, quasi a dare così fondamento alla scelta della castità¹⁰. Sarà opportuno spendere ancora qualche parola su questo tema. Agostino, lo si è detto, attraverso un prudente *etiam* suggerisce che anche prima del peccato esisteva tra l'uomo e la donna la possibilità di intercorsi probabilmente sessuali qualitativamente diversi da quelli che si sono verificati in seguito e non finalizzati alla procreazione; evidentemente egli stesso si rese conto di aver offerto il destro a questa lettura, tanto che nelle *Retractationes* si sofferma proprio su questo punto e ribadisce che anche prima e senza il peccato ci sarebbe stata una fecondità carnale connessa al comando di crescere e moltiplicarsi, quasi a sottolineare il valore della riproduzione sessuata¹¹, che forse in quella prima fase della sua riflessione teneva in minor conto, come comprova un brano del *De vera religione* in cui afferma che i legami di parentela, chiamati *carnales necessitudines*, sono un prodotto della caduta¹². Ma il brano in esame presenta anche un altro punto degno di nota: in questo stadio della sua riflessione Agostino ritiene che sia possibile una casta unione tra uomo e donna, cioè un effettivo rapporto tra due persone di sesso diverso, dissimile da quello che si sarebbe speri-

¹⁰ *Gn. adv. Man.* I,xix,30.

¹¹ *retr.* I,x,2; si deve osservare, a scanso di fraintendimenti, che in questo testo si parla di una fecondità "carnale" liberando l'aggettivo da qualunque valenza negativa e pertanto in un senso differente da quello che il termine acquirerà in relazione alla fase postlapsaria.

¹² *vera rel.* 46,88.

mentato in seguito ma comunque foriero di un bene spirituale; questa interpretazione, probabilmente desueta, sembra tuttavia necessaria se non si vuole forzosamente interpretare questo brano allegorizzando i termini *masculus* e *foemina*, secondo una prassi che Agostino attua spesso (e lo si vedrà tra breve) ma che qui, almeno a una prima lettura, non sembra fare sua.

1.3. *Letture alternative*

Prima di chiudere la trattazione del racconto esamerale, e quindi alla fine del primo libro del *De Genesi contra Manicheos*, Agostino offre di quel testo biblico altre due letture, abbozzate brevemente. La prima vede nei sei giorni della creazione sei tappe della storia della salvezza. Secondo questa interpretazione, la predicazione del Vangelo, annunciato da Cristo, inaugura il sesto giorno, quello in cui nasce l'uomo nuovo; proprio in quest'epoca, in cui il Salvatore è nato nella carne umana, l'uomo viene rinnovato a immagine di Dio. In quel giorno ci furono "l'uomo" e "la donna" che alludono a Cristo e alla Chiesa, in effetti i grandi protagonisti di questa sesta età¹³.

Poco dopo, nella pagina conclusiva di questo libro I, Agostino presenta i sei giorni genesiaci come una sorta di percorso di perfezionamento dell'uomo che è stato illuminato, nel primo "giorno", dalla luce della fede. La costituzione della creatura umana come immagine di Dio è qui presentata come un compito da realizzare, e così pure l'unione del maschio e della femmina, che sono intesi come l'intelletto e l'azione¹⁴, che unendosi generano una prole spirituale (*spiritalis fetus*),

13 *Gn. adv. Man.* I,xxiii,40.

14 György Heidl, "Did the Young Augustine Read Origen's Homily on Paradise?", in *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (ed. Wolfgang Bienert – Uwe Kühneweg), Leuven, 1999, 601-602 segnala la dipendenza di questa lettura agostiniana da un precedente origeniano restituito dal papiro di Giessen.

Giuseppe CARUSO OSA

cioè l'assoggettamento della carne¹⁵. Ricorrono qui molti termini della trattazione di cui si è detto poco sopra; colpisce soprattutto qui la presenza dell'espressione *spiritalis fetus*, identica a quella segnalata in precedenza; resta però problematico un punto fondamentale: se qui è evidente che l'uomo e la donna sono rispettivamente metafore dell'intelletto e dell'azione, nel brano visto prima ciò non viene esplicitato, lasciando spazio alle letture di cui si è detto non sempre agevoli ma certo stimolanti.

2. De Genesi ad litteram imperfectus liber xvi,55-62

La composizione del *De Genesi ad litteram imperfectus liber* fu avviata nel 393 e presto abbandonata. Agostino nelle *Retractationes* spiega che, dopo l'interpretazione ampiamente (ma non esclusivamente!) allegorizzante del *De Genesi contra Manicheos* desiderava mettersi alla prova con un commento letterale al primo libro biblico: impresa difficile e per questo non portata a termine. Essendosi poi imbattuto nel libro proprio nel momento di comporre le *Retractationes*, Agostino pensò di non distruggerlo benché ormai superato dal *De Genesi ad litteram*; decise di farlo sopravvivere, dopo l'aggiunta di due brevi paragrafi di cui si dirà, come testimonianza dello sviluppo del suo pensiero.

Volgendo l'attenzione ai versetti qui in oggetto, si deve prima di tutto osservare che qui, proprio a causa dell'incompletezza dello scritto, l'esegesi si limita al v. 26. Agostino osserva prima di tutto che l'uomo è stato creato il sesto giorno, insieme agli animali terrestri; tuttavia egli è creato con un atto di Dio diverso da quello che ha dato origine agli animali a motivo della ragione che rende la creatura umana immagine e somiglianza di Dio¹⁶.

¹⁵ *Gn. adv. Man.* I,xxv,43.

¹⁶ *Gen litt. imp.* 55.

Fecit eos: *l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla Genesi*

La preminenza dell'uomo è ancora ribadita in quanto per le altre creature Dio ha detto *Fiat*, mentre nel caso dell'uomo dice *Faciamus*¹⁷. Questa espressione è rivolta dal Padre al suo Verbo; ciò induce a ritenere che nel caso delle altre creature il Figlio abbia fatto ciò che il Padre gli ha ordinato, mentre nel caso dell'uomo i due abbiano agito insieme. A questa spiegazione, non priva di un sentore subordinazionista, ne segue subito un'altra – e Agostino sembra preferirla! – secondo la quale il Padre compie le sue opere per mezzo del Figlio e insieme al Figlio, cosa che le due espressioni (*fiat; faciamus*) mettono rispettivamente in evidenza; inoltre sempre attraverso l'uso delle diverse forme verbali la Scrittura intende segnalare la simultaneità del dire di Dio (*fiat*) e del compimento della sua opera (*et factum est*)¹⁸.

2.1. Immagine e somiglianza

L'attenzione si sofferma a questo punto su quell'espressione con cui si afferma che Dio ha creato l'uomo *ad imaginem et similitudinem*. Prima di tutto vengono chiariti i termini: la somiglianza indica la presenza di alcuni tratti comuni tra due cose, mentre l'immagine, oltre a essere simile a ciò di cui è immagine, deriva da lui. L'immagine è dunque somigliante, ma non tutto ciò che è simile a qualcosa ne è allo stesso tempo immagine. Se le cose stanno così, resta da capire perché il testo biblico non si sia limitato a usare il solo termine immagine, che è comprensivo dell'altro. Per rendere ragione di ciò, Agostino osserva che qui si è fatto uso non dell'aggettivo *similis*, ma del sostantivo *similitudo*, cioè della qualità partecipando della quale le cose sono simili. Questa *Similitudo* fontale si trova in Dio, esattamente là dove si trova la Sapienza per cui tutte le cose sono sapienti (e lo stesso vale per la Castità e la Fortezza per cui sono caste e forti): in altri termini la *Similitudo Dei*, per mezzo della quale tutte le cose sono state fatte,

17 Questa interpretazione si trova già in: Ambrosius, *In Ps. 118* x,8.

18 *Gn. litt. imp.* 56.

può essere intesa come un altro nome del Verbo¹⁹. Agostino, in quel medesimo turno di tempo, propone idee simili anche nella *q. 83* del *De diversis quaestionibus octogintatribus*, ricavando dall'idea di similitudine l'identità di sostanza tra Padre e Figlio²⁰.

L'immagine di Dio non è quindi simile a Dio, ma è la stessa somiglianza della quale, come si disse, partecipano tutte le cose simili (come avviene anche per la Castità e la Sapienza, esempi già visti poco sopra, ai quali si aggiunge la Bellezza). Quando parla di *Imago*, la Scrittura mette in evidenza che il Figlio deriva dal Padre; aggiungendo *Similitudo* sottolinea che è perfettamente e in tutto simile al Padre, dal momento che nulla può essere più somigliante della stessa somiglianza²¹.

Tutta la creazione, messa in atto per opera della *Similitudo* primigenia, conserva in sé un elemento di somiglianza: una realtà creata, infatti, è simile a se stessa, nel senso che, *exempli gratia*, una goccia d'acqua è simile a un'altra goccia; facendo poi riferimento a realtà più complesse, una pietra è simile a un'altra pietra, un albero a un altro albero della stessa specie e così anche un animale. Ma anche in un singolo corpo, la somiglianza, qui intesa probabilmente come proporzione simmetrica, contribuisce grandemente alla bellezza del tutto. Passando a un diverso livello, l'amicizia si instaura tra persone che condividono modi di agire e di sentire simili e, infine, anche un'anima che è simile a se stessa nel praticare le virtù, cioè che è costante nell'agire bene, è felice. Agostino conclude dunque che l'universo, nel suo essere creato e retto da Dio, è costituito da realtà che sono in diversi modi e gradi simili, ma non sono la stessa *Similitudo*, quella per mezzo della quale Dio ha creato un mondo bello perché governato dal principio della somiglianza. Ma c'è un particolare degno di nota:

¹⁹ *Gn. litt. imp.* 57.

²⁰ *div. qu.* 23; qui sono riportati come qualifiche proprie del Figlio, che questi partecipa alle creature, castità, eternità, bellezza, bontà, sapienza e somiglianza.

²¹ *Gn. litt. imp.* 58.

tutte le cose sono state fatte *per similitudinem*, ma solo la creatura razionale fu fatta *ad similitudinem*: l'uso di una differente proposizione merita di essere spiegato²².

La sostanza razionale, cioè la mente umana, è stata creata per mezzo della *Similitudo*, come tutte le altre cose; essa però, a differenza delle altre realtà create, è capace di unirsi direttamente alla Verità stessa, che altri non è se non il Figlio, *Imago, Similitudo e Sapientia* del Padre. Questa possibilità riposa sulla presenza di alcuni tratti comuni tra i due di cui è chiaro indice la preposizione *ad* intesa nel senso di *secundum*; tuttavia la stessa preposizione *ad* può essere intesa come espressiva del fine e in tal caso si deve intendere che la mente umana è stata creata proprio per entrare in comunione con Dio: il *De vera religione*, un'opera che precede di poco il commentario incompiuto, sviluppa con più ampiezza la medesima idea²³. La mente è dunque ciò in cui l'uomo supera gli animali ed esercita su di loro un primato; la corporeità, comune a uomini e bestie, viene ritenuta in questo contesto di minor conto, anche se pure qui si sottolinea, come già nel precedente commento, che la stessa conformazione del corpo umano, volto verso il cielo piuttosto che – come avviene agli animali – verso la terra, è un ulteriore indizio del fatto che l'uomo è creato *ad similitudinem*, cioè imitando la *Similitudo* primigenia che non volge mai le spalle al Padre (qui la preposizione *ad* assume di nuovo il senso di *secundum*). Agostino sente però il bisogno di precisare: il corpo dell'uomo è molto diverso dal cielo, al quale è volto, mentre la *Similitudo* è in tutto simile al Padre, salva facendo la distinzione per cui il Figlio non si identifica con il Padre²⁴. Agostino aveva abbandonato a questo punto la stesura del commentario; come già si disse, tornò ad occuparsene al momento della redazione delle *Retractationes* decidendo, pur senza completarlo,

22 *Gn. litt. imp.* 59.

23 *vera rel.* 44,82.

24 *Gn. litt. imp.* 60.

di dargli una breve conclusione, consistente in due paragrafi di cui ora si darà contezza.

Riprendendo dunque in mano il suo testo dopo una pausa di circa 33 anni, l'Ipponate ribadisce l'interpretazione già data, affermando ancora che l'uomo è stato creato *ad Imaginem et Similitudinem*, termini con il quali viene indicato il Figlio di Dio. Anche l'uomo però, come si afferma in 1Cor 11,7 (*Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei*), è immagine di Dio, ma ovviamente in un senso diverso da quello specialissimo in cui lo è il Verbo: si tratta infatti di un'immagine fatta *ad Imaginem* e molto diversa dal suo modello. Agostino introduce qui un'altra spiegazione che, facendo tesoro del plurale *faciamus* e del successivo *nostram*, si apre a una lettura trinitaria del versetto: l'uomo, infatti, non è immagine di una sola delle persone divine, ma della Trinità intera, come viene ribadito dal v. 27, dove si afferma che *fecit Deus hominem ad imaginem Dei*²⁵. Agostino con questo ampliamento corregge in effetti quanto aveva detto in precedenza: nella sua produzione più antica, infatti, egli distingueva tra la *Similitudo*, cioè il Figlio, e colui che era creato *ad similitudinem*, cioè per mezzo e in relazione al Figlio, mentre in seguito sviluppa l'idea che l'uomo è creato a immagine del Dio trinitario²⁶.

Agostino osserva inoltre che, a partire dalla constatazione che nel versetto citato per ultimo non sia ripetuto il termine somiglianza, alcuni interpreti della Scrittura hanno ritenuto che l'essere immagine sia qualcosa che sin dall'inizio caratterizza le creature umane, mentre la somiglianza è il frutto del compimento escatologico²⁷, tuttavia le parole di Gc 3,9, che affermano che gli uomini *ad similitudinem Dei*

25 *Gn. litt. imp.* 61.

26 Di ciò danno attestazione il *De genesi ad litteram*, come si vedrà a breve, e *De Trinitate* VII.

27 Questa idea si trova in Origenes, *De principiis* III,6,1; Agostino ne prende le distanze in un'opera che si assegna al 419, cioè nelle *Questiones in Heptateucum* V,4.

Fecit eos: *l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla Genesi*

facti sunt provano a sufficienza che l'essere immagine e somiglianza appartengono entrambi alla costituzione primigenia dell'uomo²⁸.

3. De Genesi ad litteram III, xix,29-xxiv,37

L'Ipponate attese alla composizione dei dodici libri del *De Genesi ad litteram* tra il 401 e il 415; si può affermare che quest'opera contiene la sua trattazione più ampia, completa e riposata delle prime pagine della Sacra Scrittura, e precisamente di Gen 1-3. Sarà opportuno, prima di volgersi alla lettura del testo agostiniano, soffermarsi brevemente sulla *ratio* esegetica messa in atto dall'autore per dare esatta contezza del senso in cui l'interpretazione qui proposta sia "letterale". In apertura dell'opera l'autore si premura di spiegare che nella Scrittura si possono rinvenire quattro contenuti specifici: *quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur*²⁹. A una lettura attenta e spassionata del testo si nota subito che Agostino qui non sta parlando, come fa altre volte³⁰, di un quadruplice senso della Scrittura, intendendo che ciascun brano sia passibile di più interpretazioni; invece qui intende evidenziare che la Bibbia presenta al suo interno una molteplicità di generi letterari

28 *Gn. litt. imp.* 62.

29 *Gn. litt.* I,i,I.

30 Per esempio in *De utilitate credendi* (si veda *util. cred.* iii,5) e nel di poco posteriore *Gn. litt. imp.* ii,5; qui egli distingue tra le seguenti significazioni: *secundum historiam*, quella che riguarda le *res gestae* di Dio o degli uomini (nel *De utilitate* si specifica che a questo livello appartiene anche la narrazione di fatti mai avvenuti ma che vengono narrati come se fossero avvenuti effettivamente); *secundum allegoriam*, quando le parole sono intese *figurate*; *secundum analogiam* quando si mette in evidenza la concordanza tra i due Testamenti e *secundum aetiologiam* quando ci si sofferma sulle cause di ciò che è stato detto o fatto.

e contenuti³¹. Egli volge poi la sua attenzione a quelle pagine in cui vengono riferiti i *facta*: proprio i testi narrativi sono passibili di una duplice interpretazione: *secundum figurarum tantummodo intellectum*, cioè solo in senso figurato, oppure *etiam secundum fidem rerum gestarum*, quindi anche in senso letterale. Emerge dalle parole dell'Ipponate la convinzione che ogni narrazione vada intesa in senso allegorico; cita qui a riprova il brano paolino di 1Cor 2,10 (*Omnia autem haec in figura contingebant illis*) che autorizza tale generalizzazione e fa poi riferimento, a titolo di esempio, a Gen 2,24 (*Et erunt duo in carne una*) che Ef 5,32 rilegge come allusivo al mistero di Cristo e della Chiesa³².

I racconti relativi alla creazione del mondo sono certamente portatori di una pluralità di significati allegorici, ma Agostino si chiede se essi non possano essere intesi anche in senso "letterale", con un letteralismo che però deve necessariamente sottrarsi a ogni tentazione di dare una rappresentazione antropomorfa di Dio che già offenderebbe il buon senso e ancor di più il senso religioso³³. Agostino vuole dunque leggere i primi capitoli della *Genesi* come narrazione di eventi reali – di *res gestae*, per dirla con le sue parole – che però si sono compiuti in modalità diverse e certo più complesse di quelle che il testo restituisce *prima facie*. L'apparente contraddizione di un'interpretazione letterale che per non essere blasfema deve andare ben oltre la lettera è motivata dal limite intrinseco al linguaggio umano: questo, idoneo all'espressione di vicende che, sia pur con variazioni, tendono a ripe-

31 Si veda in proposito: Henri De Lubac, *Exégèse médiévale*, I,1,182, Paris, 1959; Paul Agaësse, *Introduction générale*, in *BA* 48, 32-33.

32 *Gn. litt.* I,1,1. Si può osservare che anche nel libro XII delle *Confessiones* abbondano le considerazioni di carattere esegetico che giustificano la pluralità di interpretazioni del testo genesiaco (precisamente Gen 1,1b: *caelum et terram*); si veda, per esempio, *conf.* XII,xviii,27 e xiii,32. Una riflessione generale sull'approccio alla Sacra Scrittura, che necessita di un atteggiamento di fede, si trova anche in *civ.* XI,1,2-3.

33 *Gn. litt.* I,1,2

Fecit eos: *l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla Genesi*

tersi nel corso della storia, non è fino in fondo atto a esprimere compiutamente la *constitutio rerum mundanarum*, cioè il grande “evento” del passaggio all'esistenza di realtà che non esistevano³⁴.

Confortati da queste premesse di carattere esegetico, si passerà ora ad analizzare la trattazione riservata a Gen 1,26-28 nel libro terzo del commento letterale alla *Genesi*.

3.1 *Creati a immagine*

Subito dopo aver riferito i summenzionati versetti Agostino spiega che tornerà ancora a soffermarsi sulla narrazione della creazione dell'uomo (e lo farà, con straordinaria ampiezza, quando il secondo racconto della creazione – Gen 2 – gli offrirà l'occasione). Nelle parole divine qui pronunciate l'Ipponate trova un indizio del mistero della Trinità in quanto si usa il plurale nella forma verbale e nel pronome possessivo, (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) mente in seguito si dice che *fecit Deus ad imaginem Dei* l'uomo, che è lo stesso che dire *ad imaginem suam*, introducendo quindi l'idea di una singolarità divina. La pluralità delle persone, quindi, non deve indurre a postulare l'esistenza di più dei, ma di un unico Dio articolato trinitariamente³⁵.

34 *Gn. litt.* VIII,i,2-3.

35 *Gn. litt.* III,xix,29. Si deve osservare che in una prima fase del suo pensiero su questo argomento, testimoniata per esempio da *div. qu.* 51,4, Agostino afferma che il Figlio eterno di Dio è “immagine” del Padre, mentre l'uomo è creato “secondo l'immagine” (cioè il Figlio) in quanto capace di aderire senza intermediari alla verità con la sua *mens*, che si può chiamare anche *spiritus*; in *Gn. litt. imp.* xvi,61 accanto a questa lettura viene inserita quella trinitaria, che ritorna come unica lettura nel brano di *Gn. litt.* qui in esame. Si veda su questo tema: Herman Somers, “Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne”, in *Revue des études Augustiniennes* 7 (1961), 105-125; Paul Agaësse, Aimé Solignac, “Note complémentaire 15. La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique”, in *BA* 48, 622-628.

Il fatto che poi, subito dopo la menzione dell'immagine di Dio di cui l'uomo è portatore, si afferma che egli ha il dominio su tutti gli animali, induce Agostino a ritenere che l'immagine di Dio risieda proprio in ciò che l'uomo ha di peculiare e superiore alle bestie, cioè quella facoltà che viene indifferentemente chiamato *ratio*, *mens* o *intelligentia*; lo attesta infatti anche la citazione congiunta di Ef 4,32 (*Renovamini in spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem*) e Col 3,10 (*qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*)³⁶.

Subito di seguito Agostino osserva, con una acribia degna di nota, che riguardo all'uomo non si dice, come per le altre creature, *et sic factum est*, ma solo *Et fecit Deus*; in ogni caso, tenendo presente il *faciamus* di cui si disse già, si leggono in questo caso solo due occorrenze del verbo *facere*. Per la creazione di tutte le altre cose, invece, se ne leggono tre: per esempio, in quella del firmamento (Gn 1,6,7), in cui si legge: *Fiat firmamentum [...] Et sic factum est. Et fecit Deus firmamentum*³⁷. La duplice ripetizione al posto della triplice si riscontra solo per un'altra opera creata, cioè la luce fatta il primo giorno, di cui si legge in Gen 1,3. Agostino prova a spiegare questa particolarità facendo ricorso alle tre ricorrenze di *facere* che si riscontrano nel racconto della creazione delle cose: esse alludono, nell'interpretazione dell'Ipponate, al proposito di Dio manifestato nel suo *Verbum*, che è la Sapienza generata (*Fiat firmamentum*); questo proposito viene poi comunicato alle intelligenze angeliche (*et sic factum est*) e poi realizzato effettivamente (*et fecit*). Invece della luce si dice solo: *Fiat lux et facta est lux*³⁸. La luce creata il primo giorno è, per Agostino, passibile di diverse in-

36 *Gn. litt.* III,xx,30. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Turnhout, 2000, 146 segnala un frequente uso della combinazione di questi due versetti, soprattutto dopo l'anno 412.

37 Il brano è citato, nella conformazione testuale usata da Agostino, in *Gn. litt.* II,i,1.

38 *Gn. litt.* II,viii,16 e 19.

terpretazioni ma secondo quella che egli sembra prediligere – e che in effetti tiene in considerazione nei brani a cui si è poco sopra fatto riferimento – si tratta dell'insieme degli angeli che, creati informi, vengono formati – cioè illuminati – quando il Creatore li chiama facendoli volgere verso di sé³⁹. Si hanno pertanto due “momenti” rispetto ai tre che si possono contare per le altre creature; tale riduzione si produce in quanto la comunicazione del proposito di Dio alle intelligenze angeliche coincide con la loro effettiva formazione, senza che l'azione creatrice debba estendersi a un terzo elemento, come potrebbe essere, per esempio, la materia informe che, formata dal proposito di Dio recepito dagli angeli, diventa il firmamento. Tornando al brano relativo alla creazione dell'uomo, Agostino osserva che la creatura umana, al pari dell'angelica, è di natura intellettuale per cui può recepire immediatamente la sua forma per comunicazione diretta del *Verbum*⁴⁰. Le creature viventi irrazionali o quelle semplicemente materiali furono prima pensate da Dio che le ha progettate, poi conosciute dagli angeli e infine poste effettivamente in essere; non così gli uomini, per i quali il conoscere la volontà di Dio ed essere effettivamente formati come creature umane è un unico momento; sembra dunque che la conoscenza angelica dell'umanità coincida con la conoscenza-formazione che l'umanità ha avuto di se stessa. Facendo allusione a Col 3,10 (*qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*) Agostino ribadisce che l'uomo viene creato attraverso la conoscenza che egli ha di se stesso e che in quella stessa conoscenza viene rinnovato dopo il peccato; il riferimento a quest'ultimo, poi, introduce nella condizione umana un elemento di instabilità che non è dato rinvenire nella condizione angelica⁴¹.

39 *Gn. litt.* I,iii,7 e anche ix,17. La luce del primo giorno è interpretata come l'insieme degli angeli in *civ.* XI,ix.

40 *Gn. litt.* III,xx,31.

41 *Gn. litt.* III,xx,32.

3.2 *Creati con un corpo sessuato*

Agostino trova a questo punto una difficoltà nella sua argomentazione. Posto che l'uomo è stato creato immortale, come mai gli vennero assegnati come cibo i vegetali? Se infatti non era mortale in quanto non aveva ancora peccato, che bisogno aveva di alimentarsi dal momento che in nessun caso poteva morire di inedia? Nella ricerca di una soluzione Agostino allarga la sua considerazione al comando divino di riempire la terra, che viene ottemperato attraverso l'unione sessuale. Qualcuno potrebbe pensare che la nascita di nuovi uomini – e l'esercizio della sessualità che la rende possibile – sia una conseguenza della condizione di mortalità e quindi del peccato, ma Agostino spiega che non è così: anche nella condizione prelapsaria ci sarebbero state le nozze allo scopo di popolare la terra di uomini immortali⁴². L'unione sessuale sarebbe stata improntata a un amore gratuito e benevolo, senza alcuna possessività e spirito di sopraffazione, e sarebbe cessata non appena il popolo dei santi avesse raggiunto il suo *plenum*. Agostino conclude in modo stringato che come l'esercizio della sessualità, anche l'alimentazione si può ipotizzare per dei corpi immortali⁴³.

A questo punto viene riferita l'ipotesi di "alcuni" che intendono il racconto di Gen 1,26-28 come riferito alla creazione dell'anima

42 In *conf.* XIII,xxiv,37, invece, in un contesto esegetico molto diverso e particolare, in cui attraverso un'esegesi fortemente allegorica del racconto esamerale si vuole tracciare l'intera storia della salvezza, la generazione della prole viene riferita alla possibilità di esprimere in molti modi un unico concetto o di dare svariate interpretazioni a un'unica espressione biblica oscura. Sull'evoluzione della posizione di Agostino a proposito di questo tema si veda Paul Agaësse – Aimé Solignac, "Note complémentaire 42. La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi", in *BA* 48, 516-530. Per un aggiornamento bibliografico sulla questione si veda quanto scrive Enrico Moro in Agostino, *Commenti alla Genesi*, 1482, n. 108.

43 *Gn. litt.* III,xxi,33. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches*, 143-145 ha messo in evidenza l'impegno antipelagiano di queste considerazioni.

dell'uomo, che Dio fece (*fecit*), mentre quello di Gen 2,7 tratterebbe del corpo, che il Creatore plasmò (*finxit*). L'Ipponate respinge questa lettura, in quanto, se si presta bene attenzione a Gen 1,27, si osserva che Dio creò l'essere umano *masculum et feminam*, una condizione che necessariamente comporta la presenza di un corpo sessualmente diversificato. Viene introdotta, in modo ipotetico, anche un'interpretazione che, come lo stesso autore osserva, richiede un'analisi straordinariamente sottile (*subtilissime disseratur*) che egli non si risparmia. Posto dunque che l'*imago Dei* risiede nella *mens* dell'essere umano, cioè nella razionalità, questa stessa razionalità può dedicarsi alla contemplazione della verità eterna oppure all'amministrazione delle realtà temporali: ovviamente la prima attività, che è "maschile", eccelle sulla seconda, "femminile", ed esercita – o almeno deve esercitare – una prevalenza su di lei. L'immagine di Dio, se ci si pone su questo piano, sta solo nell'intelligenza volta alle realtà eterne, in questo metaforico "uomo": lo attestano le parole di Paolo che si leggono in 1Cor 11,7, secondo le quali l'uomo è immagine e gloria di Dio mentre la donna è gloria dell'uomo. La differenza dei corpi di uomini e donne simboleggia dunque, una distinzione che alberga anche all'interno della mente di ogni essere umano, indipendentemente dalla sua appartenenza di genere. La donna, al pari dell'uomo viene interiormente rinnovata in quella parte della sua *mens* che è stata creata a immagine di Dio, senza nessuna disparità di trattamento dovuta al sesso (allusione a Ef 4,23 e Gal 3,28). Se dunque il rinnovamento è comune a uomini e donne, anche all'atto della creazione la donna ebbe una mente razionale che faceva di lei un'autentica *imago Dei*, in nulla differenziandosi, sotto questo aspetto, dall'uomo.

Malgrado questa sottile interpretazione, Agostino sembra comunque prediligere l'idea che in questi versetti si tratti congiuntamente della creazione delle anime e dei corpi, nei quali risiede la differenza sessuale. Se il testo biblico dice *Fecit Deus hominem ad imaginem Dei*, dando l'impressione di lasciar fuori la donna, non allude certo all'ermafroditismo, che pure esiste in natura, ma vuole ribadire lo stretto

Giuseppe CARUSO OSA

vincolo che unisce l'uomo e la donna che sono fatti oggetto di un'unica e comune benedizione, espressa con l'uso del plurale: *Fecit eos, et benedixit eos*⁴⁴.

A conclusione di questa rapida rassegna, necessariamente incompleta e parziale, emerge prima di tutto con evidenza la molteplicità di approcci esegetici che Agostino ha riservato a questi fondamentali versetti del racconto genesiaco; in effetti una più ampia trattazione dei temi connessi all'anima e al corpo si può rinvenire nel prosieguo del *De Genesi ad litteram*; si spera comunque che basterà quanto fin qui evidenziato a dar conto del valore assegnato dall'Ipponate all'anima, che è il luogo principe dove si realizza l'essere creato *ad imaginem*, senza che per questo sia da disprezzare la dimensione corporea, elemento imprescindibile e primigenio della condizione umana.

44 *Gn. litt.* III,xxii,34.